PLATÃO

AS GRANDES OBRAS

Platão

AS GRANDES OBRAS

autor | PLATÃO

tradução | CARLOS ALBERTO NUNES, MARIA LACERDA DE SOUZA, A. M. SANTOS

capa | MIMÉTICA

imagem da capa | ESCULTURA DO AUTOR

paginação | MIMÉTICA

copyright | 2019 © MIMÉTICA PARA A PRESENTE TRADUÇÃO

ESTA EDIÇÃO RESPEITA O NOVO ACORDO ORTOGRÁFICO DA LÍNGUA PORTUGUESA

Índice

ÊUTIFRON

APOLOGIA DE SÓCRATES

CRÍTON

FÉDON

CRÁTILO

TEETETO

O SOFISTA

O POLÍTICO

PARMÊNIDES

FILEBO

O BANQUETE

FEDRO

ALCIBÍADES

LAQUES

EUTIDEMO

PROTÁGORAS

GÓRGIAS

MÊNON

HÍPIAS MENOR

HÍPIAS MAIOR

A REPÚBLICA

- LIVRO 1
- LIVRO 2
- LIVRO 3
- LIVRO 4
- LIVRO 5
- LIVRO 6
- LIVRO 7

LIVRO 8
LIVRO 9
LIVRO 10

TIMEU

CRÍTIAS

Êutifron

Sócrates — Êutifron

Êutifron — Que há de novo, Sócrates, para teres abandonado as conversas no Liceu e vires conversar agora aqui, no Pórtico do Rei? Não tens tu, como eu, um processo junto do Arconte Rei?

Sócrates — Os Atenienses, Êutifron, chamam-lhe processo, mas trata-se de uma queixa.

Êutifron — Que dizes? Que alguém ao que parece, apresentou uma queixa contra ti? Pois não suspeito que possas ser tu a acusar alguém.

Sócrates — Decerto que não.

Êutifron — Quem foi ele?

Sócrates — Nem eu próprio conheço muito bem o homem, Êutifron, parece-me ser um jovem desconhecido. Chamam-lhe, creio, Meleto e é da cidade de Pito. Tens em mente algum Meleto, de Pito, com cabelo comprido, não muita barba e nariz adunco?

Êutifron — Não recordo, Sócrates. Mas que espécie de queixa apresentou contra ti?

Sócrates — Que queixa? Não é vulgar, pelo que me parece, pois, sendo jovem, ter-se decidido por tão grande tarefa não é coisa insignificante. Diz ele que sabe de que modo os jovens são corrompidos e quem são os que os corrompem. E receio que seja um homem sabedor, pois vendo a minha ignorância corromper-lhe os companheiros, vem acusar-me perante a cidade como perante uma mãe. E parece-me ser o único dos políticos a conduzir-se com correção, porque é correto tratar primeiro dos jovens, com a finalidade

de torná-los melhor possível, tal como um bom lavrador se ocupa primeiro das plantas mais jovens e depois das outras. Por isso, talvez Meleto nos esteja a limpar, a nós, que corrompemos os jovens rebentos, como diz. Depois disso, é evidente que, ocupando-se dos mais velhos, há de retornar a causa de muitos e dos maiores bens para a cidade, como é natural que aconteça em semelhante ocorrência, a quem começa pelo princípio.

Êutifron — Desejaria, Sócrates, mas temo seja o contrário. Pois, simplesmente, me parece que desde o início começa por fazer mal à cidade, ao tomar nas mãos acusar-te. Mas conta-me como, por agires como ages, ele diz que corrompes os jovens.

Sócrates — Parece estranho, pelo que ouvi. Diz que sou um fazedor de deuses. E, como invento novos deuses e não acredito nos antigos, acusou-me por causa disso.

Êutifron — Compreendo, Sócrates, é porque estás sempre a dizer que te aparece um gênio. Então, por inovares nas coisas divinas, apresentou contra ti essa queixa e vai ao tribunal caluniar-te, sabendo como as calúnias nesta matéria são bem recebidas pela multidão. Pois até de mim, quando falo das coisas divinas na assembléia e predigo o futuro, se riem, como se estivesse louco. No entanto, nenhuma das coisas que predisse e que acabo de dizer deixa de ser verdade. Eles têm inveja de nós por falarmos nestes assuntos, mas o que é preciso é não nos inquietarmos com eles e irmos ao seu encontro.

Sócrates — Mas rirem-se talvez não tenha importância, Êutifron amigo. Os Atenienses, pelo que me parece, não se preocupam muito com alguém que pensem ser hábil, contanto que não esteja a ensinar sua sabedoria. Mas, se pensam que faz os outros como ele, irritam-se, seja por inveja, como tu dizes, seja por qualquer outra razão.

Êutifron — Não tenho grande desejo de experimentar o que contra mim tenham nesta matéria.

Sócrates — Talvez julguem que te fazes caro, ao recusares-te a ensinar a tua sabedoria. Mas, pelo meu lado, temo que lhes pareça que, por filantropia, eu seja capaz de falar copiosamente a qualquer homem, não só sem qualquer salário, mas até pagando eu de boa vontade se alguém quiser ouvir-me. Se, pois, quiserem rir de mim, como eu há pouco dizia e como tu dizes que se riem de ti, não seria desagradável passar o tempo no tribunal, rindo e gracejando. Mas, se levarem à coisa a sério, é imprevisível o que venha a acontecer, exceto para vós, os divinos.

Êutifron — Mas não há de ser nada, Sócrates. Combate tu a tua causa, como pensas ser o melhor, que eu combaterei a minha.

Sócrates — Mas, afinal, que queixa é a tua, Êutifron? És réu ou autor?

Êutifron — Sou autor.

Sócrates — Contra quem?

Êutifron — Contra alguém que parece uma loucura acusar.

Sócrates — O quê? Acusar alguém que voe?

Êutifron — De muito precisa para voar, visto que é um homem bastante velho.

Sócrates — Quem é?

Êutifron — É meu pai.

Sócrates — O teu pai, meu caro?

Êutifron — Sem dúvida.

Sócrates — Mas qual é a matéria da acusação e de que espécie de queixa se trata?

Êutifron — De homicídio, Sócrates.

Sócrates — Por Heracles! Decerto, Êutifron, a maioria dos homens ignora onde possa estar o bem. Pois, não creio que aconteça a qualquer pessoa intentar uma coisa dessas, mas somente alguém muito avançado no caminho da sabedoria!

Êutifron — Bem avançado, Sócrates, por Zeus!

Sócrates — Aquele que foi morto pelo teu pai é algum dos parentes? Mas, com certeza! Pois não acusarias o teu pai de homicídio por causa de um estranho.

Êutifron — É risível Sócrates, pensares que há alguma diferença em o morto ser um estranho ou um familiar e não apenas que há uma coisa pela qual é preciso zelar: o que mata, ou mata com justiça ou sem ela. E, se for com justiça, devemos deixá-lo ir em paz. Mas, se não, temos que o acusar, mesmo que viva na mesma casa e coma à mesma mesa que nós. Pois a mancha é igual se a ele te associares e fores seu cúmplice sem te purificares a ti e a ele, acusando-o na justiça. Ora, o fato é que este que morreu era um trabalhador assalariado que trabalhava para mim, quando eu era agricultor em Naxos. Embriagou-se e brigou com um dos nossos escravos, estrangulando-o. Então, meu pai mandou atar-lhe os pés e as mãos e o atirou em uma vala, enviando depois um homem aqui em Atenas para informar-se com o intérprete da lei sobre o que era preciso fazer. Durante esse tempo, não se inquietou mais com o preso e, como era um assassino, não se preocupou com ele, não fazendo caso de que viesse a morrer, como de fato aconteceu. Morreu devido à fome e ao frio e às amarras, antes que chegasse de Atenas o enviado. E, por causa da minha acusação, meu pai e os outros parentes irritam-se comigo. Dizem eles que acuso meu pai de um crime em favor de um homicida. Ainda por cima, nem foi meu pai que o matou, e mesmo que o tivesse feito, não era preciso preocupar-me com isso, pois o morto era um homicida. E dizem que é ímpio um filho acusar o pai de um crime, mal sabendo eles o que vale para os deuses, relativamente ao que é piedoso e ao que é ímpio.

Sócrates — Por Zeus, Êutifron! Julgas conhecer assim tão exatamente as coisas divinas, de qualquer espécie que sejam, relativamente ao que é piedoso e ao que é ímpio? Procedendo desta maneira, não temes que ao entregares teu pai à justiça que, ao contrário, te suceda estares a cometer um ato ímpio?

Êutifron — De nenhum préstimo eu seria, Sócrates, nem diferiria da maioria dos homens se não conhecesse tais coisas exatamente.

Sócrates — Então, Êutifron, é melhor que me torne teu discípulo e que antes do julgamento provoque Meleto sobre este assunto. Direi que no passado me esforcei muito por conhecer as coisas divinas, mas, visto que ele agora afirma que eu erro e ajo irrefletidamente, inovando nessa matéria, resolvi tornar-me teu discípulo. E direi: "Se concordas, Meleto, que Êutifron é sabedor destes assuntos, admite que me conduzo com retidão e não me acuses. Mas, se não concordas, acusa então esse meu mestre e não a mim de corromper os velhos — a mim e ao pai dele — a mim, ensinando-me e a ele, advertindo-o e punindo-o". E se não se deixar persuadir nem me livrar da acusação, acusando-te a ti em vez de mim, direi no tribunal aquilo mesmo com que o provoquei.

Êutifron — Sim, por Zeus, Sócrates! Se acaso ele tentasse acusar-me, acho que encontraria seu ponto fraco e tenho para mim que haveria no tribunal maior discussão acerca dele do que de mim.

Sócrates — E eu, companheiro querido, desejo tornar-me teu discípulo, por saber isso e por ter compreendido que nenhum outro, nem esse Meleto, parecem conhecer-te. Pelo contrário, a mim, com tal agudeza e facilidade me notaram, tanto que me acusaram de impiedade. Ora, por Zeus, visto que há pouco afirmaste sabê-lo com clareza, diz-me o que entendes por piedade e por impiedade, tanto no que diz respeito ao assassínio quanto em outras coisas? Ou não é por haver em todos os atos uma mesma piedade — ela própria, em si e por si, de todo contrária à impiedade e igual a si própria e tendo um aspeto único — que fará com que uma coisa seja ímpia, pela impiedade?

Êutifron — Sem dúvida, Sócrates.

Sócrates — Fala, pois, e diz-me então que espécie de coisa é a piedade e a impiedade?

Êutifron — Digo que a piedade é o que eu agora faço: é perseguir os que cometem injustiças — por homicídio, roubo de coisas sagradas, ou qualquer outra falta dessas — quer sejam pai, mãe ou outro qualquer; e não os perseguir é que é a impiedade. Além disso, contempla, Sócrates, quão grande é a prova que vou te dar — e que já dei a outros — de que assim é a lei e de que será correto proceder assim, nada permitindo ao ímpio, seja ele quem for. Pois os próprios homens que reconhecerem Zeus como o melhor e o mais justo dos deuses concordam que ele aprisionou o pai por devorar criminosamente os filhos, concordando, por outro lado, que esse mutilou o seu pai por semelhantes razões. Comigo irritam-se por acusar meu pai de cometer injustiças e assim eles próprios dizem por si coisas contrárias, ao falarem dos deuses e de mim.

Sócrates — Não será essa, Êutifron, a razão pela qual eu sou acusado: porque, sempre que alguém diz tais coisas sobre os deuses, eu as aceito com dificuldade? Parece-me que é por causa disso que alguém dirá que eu erro. Contudo, se a ti te parecem bem estas coisas que tão bem conheces, é necessário, creio eu, que concordemos agora. Pois que direi eu, que confesso nada saber sobre elas? Mas, diz-me, pelo deus da amizade, crês tu que realmente isto se passou assim?

Êutifron — Isto e outras coisas ainda mais espantosas que estas, Sócrates, que os homens não conhecem.

Sócrates — E acreditas então que houve na realidade uma guerra dos deuses uns com os outros? E ódios terríveis e lutas e muitas outras coisas, que são contadas pelos poetas e pelos bons artistas, em cerimônias sagradas, como é o caso daquele véu cheio de pinturas que nas grandes Panateneias é conduzido à Acrópole? Havemos de dizer que estas coisas são verdade, Êutifron?

Êutifron — Não apenas estas, Sócrates, mas as de que há pouco falava. E, se quiseres muitas outras eu te contarei, e ao ouvi-las vais ficar pasmado.

Sócrates — Não me espantaria. Mas vais me contar isto com vagar, mais tarde. Agora, tenta explicar-me o mais claramente possível o que há pouco te pedi. Pois antes, meu caro, não me ensinaste o bastante, quando eu te perguntei o que poderia ser a piedade. Disseste-me então que a piedade é o que tu agora fazes: perseguir o teu pai por homicídio.

Êutifron — E te disse a verdade, Sócrates.

Sócrates — Talvez. Mas dizes que muitas outras coisas são piedosas.

Êutifron — Pois são.

Sócrates — Lembra-te, pois, que não te recomendei que me ensinasses uma ou duas das muitas coisas que são piedosas, mas te perguntei por aquele aspeto próprio sob o qual todas as coisas piedosas são piedosas. Pois disseste, talvez, que todas as coisas piedosas eram piedosas e as ímpias eram ímpias, sob um único aspeto; ou não te lembras?

Êutifron — Lembro-me.

Sócrates — Ensina-me, então, que aspeto é esse, para que, olhando para ele e usando-o como paradigma, eu possa declarar se qualquer ação conforme a este modelo, praticada por ti ou por qualquer outro, é ou não piedosa.

Êutifron — Se assim desejas, Sócrates, assim te explicarei.

Sócrates — Decerto desejo.

Êutifron — É então a piedade o que é agradável aos deuses; o que não é agradável é a impiedade.

Sócrates — Perfeitamente. Como eu procurava que respondesse, assim tu respondeste agora. Se respondeu realmente, ainda não sei, mas é evidente que explicarás que é verdade o que dizes.

Êutifron — Decerto.

Sócrates — Vamos, então. Investiguemos o que dizes. O que é agradável aos deuses, e o homem que agrada aos deuses é piedoso; o que é desagradável aos deuses, e o homem que desagrada aos deuses é ímpio. Não

são uma e mesma coisa, pois a piedade é o que há de mais contrário à impiedade; não é assim?

Êutifron — Assim mesmo.

Sócrates — E te parece que foi bem dito?

Êutifron — Pois parece.

Sócrates — Então, porque se irritam os deuses, Êutifron; porque estão em dissensão uns com os outros e entre si se odeiam uns aos outros? Foi isto que disseste?

Êutifron — Foi.

Sócrates — Porém, sobre que coisas é esse desacordo que produz os ódios e os ressentimentos? Investiguemos. Se estivermos em desacordo, tu e eu, sobre qual é o maior número, o desacordo sobre isso faria de nós inimigos e brigaríamos um com o outro? Ou pensas que, recorrendo ao cálculo, havíamos de nos reconciliar?

Êutifron — Certamente que sim.

Sócrates — Portanto, se também estivéssemos em desacordo sobre o maior e o menor e recorrêssemos à medição, rapidamente cessaria nossa diferença?

Êutifron — É isso.

Sócrates — E, do mesmo modo, recorrendo às balanças decidiríamos sobre o que é mais pesado e o que é mais leve.

Êutifron — Como não?

Sócrates — Mas, há algum assunto por causa do qual possamos ficar inimigos e entrar em conflito um com o outro, se discordarmos e não pudermos chegar a uma decisão? Examina o que estou te dizendo, pois talvez não esteja ao teu alcance uma resposta pronta. Vê se assim sucede com o que é justo e o que é injusto, o que é belo e o que é feio, o que é bom e o que é mau. Não são estes os assuntos por causa dos quais nos tornamos inimigos uns dos outros, se estivermos em desacordo e não pudermos atingir uma

decisão satisfatória? Se é que nos tornam os inimigos eu e tu e todos os outros homens?

Êutifron — É de fato esse o desacordo, Sócrates, e acerca dessas coisas.

Sócrates — O quê? Os deuses, Êutifron, se discordam entre si, não será por causa disso mesmo?

Êutifron — Necessariamente.

Sócrates — Portanto, meu nobre Êutifron, alguns dos deuses julgam justas e injustas coisas diferentes, segundo o teu dizer, e não só belas, como feias e boas e más. Pois suponho que não entrariam em dissensão uns com os outros se não estivessem em desacordo acerca disso. É assim?

Êutifron — Dizes bem.

Sócrates — Sendo assim, as coisas que cada um deles acha belas, boas e justas, tu as ama, e as coisas contrárias a essas, tu as odeia?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Mas, como tu dizes, as mesmas coisas são consideradas justas por uns e injustas por outros. Discordando acerca delas, entram em dissensão e guerreiam uns com os outros. Não é assim?

Êutifron — É assim.

Sócrates — Essas coisas então, ao que parece, são odiadas e amadas pelos deuses e as mesmas coisas seriam odiadas pelos deuses e queridas pelos deuses?

Êutifron — Parece.

Sócrates — E as coisas piedosas e as ímpias seriam as mesmas, Êutifron, segundo o teu dizer?

Êutifron — Há perigo nisso.

Sócrates — Então, não me respondeste ao que perguntei, admirável Êutifron. Pois não te perguntei isto: o que vem a ser, ao mesmo tempo, piedoso e ímpio, o que, pelo que parece, é querido pelos deuses e é odiado pelos deuses. De modo que, Êutifron, o que tu agora fazes, ao punires o teu

pai, não é de espantar, se fazendo isso és querido por Zeus, por um lado, ou te fazes inimigo de Cronos e de Urano, por outro; ou ainda, ao fazeres isto é querido por Hefesto e odiado por Hera. E se algum dos outros deuses discorda de outro acerca de ti, a discordância persiste sobre as mesmas coisas.

Êutifron — Contudo, Sócrates, acerca disto penso eu que nenhum dos deuses discorda de outro, isto é: que não deva ser castigado aquele que injustamente mate alguém.

Sócrates — O quê? Certamente, Êutifron, ouviste algum homem sustentar que aquele que mata ou faz alguma coisa dessas injustamente não deva ser castigado?

Êutifron — Não cessam de discutir isso, não só nos tribunais como em todo o lado. Cometem injustiças em muitíssimas coisas e fazem e dizem tudo para fugir à justiça.

Sócrates — Decerto. Mas concordam que cometem injustiças, embora, concordando, digam que se lhes não deve dar castigo?

Êutifron — Isso, de modo algum.

Sócrates — Então não fazem e dizem tudo. Pois, penso que não têm coragem de dizer nem de contestar que, se, na verdade, cometem injustiças, não devem ser castigados, mas creio que dizem não as ter cometido. Ou não?

Êutifron — Dizes a verdade.

Sócrates — Portanto, estas mesmas coisas acontecem aos deuses. Se é que brigam sobre as coisas justas e injustas, como tu disseste, e uns dizem que os outros cometem injustiças para com eles e os outros dizem que não? Pois, sem dúvida, ó admirável Êutifron, nenhum, nem dos deuses nem dos homens, tem coragem de dizer que aquele que comete injustiças não deve ser castigado.

Êutifron — Sim, Sócrates, é mais ou menos isso.

Sócrates — Mas, penso eu, Êutifron, que os contestantes — não só homens como deuses, se é que os deuses discutem, discutem cada uma das

ações que foram praticadas. Os que estão em desacordo acerca de alguma ação dizem uns que foi justamente cometida e outros, injustamente. Não é assim?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Vamos agora, Êutifron amigo, ensinar-me, para que me torne mais sábio, que prova tens de que todos os deuses pensem que foi morto injustamente aquele trabalhador que cometeu homicídio e, após ter sido amarrado pelo senhor do morto, morreu devido às amarras. E isto, antes que quem o amarrou chegasse a informar-se junto aos intérpretes da lei do que havia de fazer com ele. Portanto, é justo que, por tal motivo, o filho acuse o pai e o persiga por assassínio. Vamos, tenta acima de tudo mostrar-me com clareza como podem todos os deuses achar correta esta mesma ação. E, se me mostrares satisfatoriamente, nunca mais cessarei de elogiar tua sabedoria.

Êutifron — Não será pequena a tarefa, Sócrates, embora eu seja capaz de te demonstrar com clareza.

Sócrates — Compreendo que te pareça que aprendo com mais dificuldade que os juízes, pois àqueles mostrarás à evidência que estes atos são injustos e todos os deuses os detestaram.

Êutifron — Com toda a clareza, contanto que me ouçam falar.

Sócrates — Mas hão de ouvi-lo, se lhes parecer que falas bem. Ocorreu-me isto enquanto discorrias. Ora, olha cá para mim: "Se Êutifron me ensinasse como é que todos os deuses pensam que tal morte é injusta, qual seria a coisa mais importante que eu aprenderia com ele: o que é a piedade e a impiedade?". Poderia dizer-se que este ato é detestado pelos deuses, mas desta maneira a piedade e a impiedade não pareceram há pouco bem definidas, pois o que é detestado pelos deuses parece querido por eles. Por isso, só te deixo ir embora, Êutifron, se me mostrares como é que todos os deuses pensam que a mesma coisa é injusta e todos a odeiam. Eis, então, o que ora retificamos na conversa: que aquilo que todos os deuses odiassem

seria ímpio e o que amassem seria piedoso. E aquilo que alguns amassem e outros odiassem seria nem uma coisa nem outra; ou, então, ambas? Queres que essa fique como a definição da piedade e da impiedade que damos?

Êutifron — Qual é o obstáculo?

Sócrates — Para mim, nenhum. Mas vê tu, por ti, se, ao supormos que é assim, me ensinas o mais facilmente que possas o que é a piedade e a impiedade.

Êutifron — Diria que a piedade é o que todos os deuses amam, e o contrário — o que todos os deuses detestam — é a impiedade.

Sócrates — Ora, vejamos se isto está bem dito e se o deixamos passar, dito por nós ou por outros. Se alguém afirmar que é assim, concordamos que é, ou achas que devemos investigar o que diz quem afirma tal coisa?

Êutifron — Temos de investigar. Mas creio que isto que agora dissemos foi bem dito.

Sócrates — Dentro em breve, amigo, compreenderemos melhor; ora, pensa nisto. Então, a piedade é amada pelos deuses porque é piedade, ou é piedade porque é amada pelos deuses?

Êutifron — Não compreendo o que dizes, Sócrates.

Sócrates — Repara, pois vou tentar explicar com mais clareza. Dizemos que uma coisa é transportada e transporta; que é conduzida e conduz; que é vista e vê. Entendes que todas estas coisas diferem umas das outras e em que é que são diferentes?

Êutifron — Parece-me que entendo.

Sócrates — Portanto, do mesmo modo, uma coisa é o que é amado [o amado] e outra a que ama [o amante]?

Êutifron — Como não?

Sócrates — Diz-me, então: o que é transportado é transportado porque alguém o transporta, ou por qualquer outra razão?

Êutifron — Não. Por essa.

Sócrates — E o que é conduzido, decerto, porque alguém o conduz; e o que é visto é porque alguém o vê?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Portanto, não é por uma coisa ser vista que por isso se vê, mas, ao contrário, é porque se vê que uma coisa é vista. Nem é por uma coisa ser conduzida que por isso mesmo alguém a conduz, mas é porque alguém a conduz que ela é uma coisa conduzida. Nem é por alguma coisa ser transportada que alguém a transporta, mas é porque alguém a transporta que ela é uma coisa transportada. Então, é mais do que evidente o que quero te dizer, Êutifron. O que eu quero dizer é isto: se alguma coisa age ou é afetada, não é por ser agente que ela age, mas é porque age que ela é agente; nem é por ser uma coisa afetada que ela é afetada, mas é porque é afetada que ela é uma coisa afetada. Concordas com isto?

Êutifron — Concordo.

Sócrates — Então, o que é amado, ou age sobre algo, ou é afetado por algo?

Êutifron — Decerto.

Sócrates — Portanto, é como anteriormente: não é por ser uma coisa amada que uma coisa é amada pelos que a amam, mas é porque a amam que ela é uma coisa que é amada.

Êutifron — Necessariamente.

Sócrates — Que dizes então acerca da piedade, Êutifron? É alguma coisa diferente do que é amado por todos os deuses, como tu disseste?

Êutifron — É isso mesmo.

Sócrates — Mas, por isso, por ser piedade ou por outra razão?

Êutifron — Não, por essa.

Sócrates — Portanto é amada porque é piedade, mas não é piedade porque a amam?

Êutifron — Acho que sim.

Sócrates — Mas, evidentemente, uma coisa que é amada pelos deuses, é amada pelos deuses porque os deuses a amam?

Êutifron — Como não?

Sócrates — Então, o que é amado pelos deuses é piedoso, e não é a piedade que é amada pelos deuses, como tu dizes, mas uma coisa é diferente da outra.

Êutifron — Como, então, Sócrates?

Sócrates — Nós concordamos que a piedade é amada pelo fato de ser piedade e não é por ser amada que é piedade, não?

Êutifron — Sim.

Sócrates — Porém, concordamos que o que é amado pelos deuses é amado por eles pelo próprio fato de ser amado; mas a piedade não é piedade por ser amada pelos deuses?

Êutifron — Dizes a verdade.

Sócrates — Mas se fossem uma mesma coisa — a piedade e o ser amado pelos deuses —, amigo Êutifron, se a piedade fosse amada por ser piedade também o que é amado pelos deuses seria amado por ser amado pelos deuses, e se o que é amado pelos deuses fosse amado pelos deuses por ser amado pelos deuses, também a piedade seria piedade por ser amada. Vê agora que é ao contrário, que cada um dos dois é completamente diferente um do outro. Pois um é amado porque é capaz de ser amado, enquanto o outro é capaz de ser amado porque é amado. E corres perigo, Êutifron, ao perguntar o que é a piedade — o que, porventura, ela é — de não quereres me mostrar a sua realidade, mas pelo contrário, de me falares de alguma sua afeção, algo que, por acaso, a afete; a saber, o ser amada por todos os deuses. Aquilo que é ainda não disseste. Se, pois, te agradar, não me escondas, mas diz-me, de novo, desde o princípio, o que acaso é a piedade, quer seja amada pelos deuses, quer isso seja algo que lhe aconteça, pois não o discutiremos. Diz-me de boa vontade o que é a piedade e a impiedade?

Êutifron — Mas, Sócrates, eu ainda não sei como te dizer o que penso. Pois o que propusemos como que sempre anda à nossa volta e não quer ficar parado num lugar em que possamos assentá-lo.

Sócrates — O que dizes parece ser dito pelo meu antepassado Dédalo. Se dissesse e sustentasse essas mesmas coisas, faria talvez pouco de mim, pois, pelo parentesco com ele, as minhas obras em palavras põem-se em fuga e não querem ficar no lugar em que alguém as ponha. Mas essa graça não se aplica aqui, porque as hipóteses são tuas e não querem ficar quietas, como a ti mesmo parece.

Êutifron — Pois a mim parece-me que algo da tua graça se aplica ao que dissemos, ou pouco mais ou menos, Sócrates, pois este andar das palavras em torno de si próprias e o não permanecerem não sou eu que o provoco, mas tu é que me pareces o Dédalo, já que aquelas, por mim, ficavam quietas.

Sócrates — Corro então o perigo, meu amigo, de me ter tornado mais temível que Dédalo pela sua arte, pois enquanto que ele fazia com que apenas as suas obras não ficassem quietas, eu, ao que parece, também faço andar as dos outros além das minhas. E nisso consistiria a maior sutileza da minha arte, porque recuso ser sábio. Preferiria que as minhas palavras ficassem e se fixassem imóveis, a adquirir, além da sabedoria de Dédalo, as riquezas de Tântalo. Mas basta destas conversas! Como me pareces indolente, eu próprio me esforçarei em conjunto contigo por mostrar como me ensinarás acerca da piedade. E não percas de antemão a coragem. Vê, pois, se não te parece necessário que toda a piedade seja justa.

Êutifron — Parece.

Sócrates — Mas, então, toda a justiça é piedade? Ou a piedade é toda a justiça e a justiça não é toda a piedade, mas alguma dela é piedade e outra não?

Êutifron — Não te sigo no que queres dizer, Sócrates.

Sócrates — No entanto, és tanto mais novo que eu quanto és mais sábio. Mas o que eu digo é que te tornaste indolente pela riqueza de sabedoria. Contudo, homem feliz, esforça-te vivamente. Pois nem é difícil compreender o que digo. Digo o contrário do que disse o poeta: "Zeus, criador, ele que fez tudo o que cresce, não queiras nomear, para que, onde há o temor, haja também o respeito". Ora, nisto eu divirjo do poeta. Queres que te diga em quê?

Êutifron — Decerto.

Sócrates — Não me parece que seja: onde há o temor, haja também o respeito. Pois parece-me que muitos temem não doenças como a pobreza e muitas outras coisas que tais; parece que temem, de fato, mas não respeitam em nada aquilo que temem. Ou não te parece?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Mas onde há respeito, há também o temor. Pois existe alguém que respeitando qualquer coisa ou tendo vergonha dela, não tenha detestado e ao mesmo tempo temido a reputação de baixeza?

Êutifron — Decerto que temeu.

Sócrates — Portanto, não é correto dizer: onde há temor, há respeito, mas sim onde há respeito há também o temor e não, certamente, onde há temor haja também, por toda parte, o respeito. Pois, além do mais, julgo que o temor provém do respeito. Já que o temor é uma parte do respeito, tal como o ímpar provém do número, de modo que onde não há número, aí também não há ímpar, e onde há impar, aí há o número. Segue-me agora?

Êutifron — Perfeitamente.

Sócrates — Era isso que eu te perguntava, ao dizer então, onde há justiça há também a piedade, ou onde há piedade há também a justiça? Uma vez em que qualquer lugar onde há justiça, não há também, por toda parte a piedade: pois a piedade é uma parte da justiça. Queres que digamos assim ou te parece que é de outra maneira?

Êutifron — Não, assim. Parece-me que falas com correção.

Sócrates — Vê agora isto. Se a piedade é uma arte da justiça, é preciso que nós, pelo que parece, descubramos que parte da justiça será a piedade. Se tu me perguntares alguma das coisas de há pouco, isto é, que parte do número é o par e que número ocorre ser este, diria que este é o que não é ímpar, ou que pode ser dividido em duas partes iguais, ou não te parece?

Êutifron — A mim parece.

Sócrates — Tenta agora tu me ensinar que parte da justiça é a piedade, para que possa responder a Meleto sem errar nem ser acusado de impiedade, pois direi que fui instruído por ti, não só quanto às coisas da piedade e da devoção, mas também relativamente às que não o são.

Êutifron — Portanto, parece-me isto, Sócrates, que a piedade e a devoção são a parte da justiça que diz respeito aos cuidados com os deuses. A restante parte da justiça é acerca dos cuidados com os homens.

Sócrates — E parece-me que falas bem. Mas eu ainda estou carente de um pequeno nada: ainda não compreendo a que chamas de cuidado. Pois, suponho que, dos cuidados que há, não dizes quais são os relativos a outras coisas e qual é o relativo aos deuses. Talvez afirmemos, por exemplo, que de cavalos nem todo mundo sabe tratar, mas só o tratador, ou não?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Então, talvez haja uma arte hípica que inclua o cuidado dos cavalos.

Êutifron — Sim.

Sócrates — E nem todo mundo sabe cuidar de cães, que não o caçador?

Êutifron — Assim é.

Sócrates — E a arte da cinegética inclui o cuidado dos cães?

Êutifron — Sim.

Sócrates — E o cuidado dos bois é a arte do boiadeiro.

Êutifron — Muito bem.

Sócrates — E a piedade e a devoção é o cuidado dos deuses, dizes assim, Êutifron?

Êutifron — Digo.

Sócrates — Então, todo o cuidado realiza uma e a mesma coisa? A saber, isto: traz algum benefício e utilidade para aquele que é tratado? Certamente, vês que os cavalos, cuidados pela arte do tratador, colhem benefícios e tornam-se melhores. Não te parece?

Êutifron — Sim.

Sócrates — E os cães colhem benefícios dos caçadores; e os bois dos boiadeiros e todos outros do mesmo modo. E crês que é para mal daquele que é cuidado, ser cuidado?

Êutifron — Por Zeus, não!

Sócrates — Mas seu benefício?

Êutifron — Como não?

Sócrates — Então, sendo a piedade o cuidado dos deuses, é útil aos deuses e os faz melhores? Pois tu concordarias com isto? Que sempre que realizas alguma coisa piedosa fazes os deuses um pouco melhores?

Êutifron — Por Zeus, não eu.

Sócrates — Nem eu, penso que tu o dizes, longe disso: e até por causa disso eu me interrogava sobre que espécie de cuidado para com os deuses tu falas, não pensando que estivesses a falar em tal cuidado.

Êutifron — E é corretamente, Sócrates, que não falo de tal cuidado.

Sócrates — Seja. Mas que espécie de cuidado para com os deuses será a piedade?

Êutifron — Aquela, Sócrates, com que os escravos cuidam dos seus senhores.

Sócrates — Compreendo. Um serviço prestado aos deuses, parece que será isto?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — O serviço feito pelos médicos, com vista à realização de qualquer obra, é, de fato, um serviço? Tu não pensas que será com vista à saúde?

Êutifron — Sim.

Sócrates — O serviço prestado pelos construtores de navios, com vista à realização de certa obra, é um serviço?

Êutifron — É evidente, Sócrates, com vista à construção de um barco.

Sócrates — E o serviço prestado pelos arquitetos é com vista à construção de uma casa?

Êutifron — Sim.

Sócrates — Diz-me, meu caro, e o serviço prestado aos deuses, com vista à realização de qualquer obra, será também um serviço? É evidente que sabes qual é, pois dizes saber mais que os homens acerca das mais belas coisas divinas.

Êutifron — E o que digo é verdade, Sócrates.

Sócrates — Diz-me, por Zeus, qual poderá ser essa obra perfeitamente bela que os deuses realizariam, usando-nos como servidores?

Êutifron — Muitas e belas obras, Sócrates.

Sócrates — Também os generais, meu amigo. Mas podias dizer-me mais facilmente que a sua finalidade principal era a de alcançarem a vitória na guerra ou não?

Êutifron — Sem dúvida.

Sócrates — E também os agricultores realizam muitas e belas obras. Contudo, a sua tarefa principal é a da produção; isto é, tirarem o alimento da terra?

Êutifron — Certamente.

Sócrates — Como é então? Das muitas e belas coisas que os deuses realizam, qual é a principal do seu trabalho?

Êutifron — Já antes te falei um pouco disso. A tarefa maior é como se pode com rigor aprender todas estas coisas. Digo-te simplesmente: que alguém que saiba fazer e dizer as coisas que são agradáveis aos deuses, rezando e sacrificando, realiza atos piedosos que salvam as famílias e as

cidades; e as coisas contrárias às que agradam são ímpias: subvertem e destroem tudo.

Sócrates — Certamente. Mas, se quiseres, poderias de modo muito breve, responder ao ponto principal das coisas que te perguntei. É evidente que estás muito desejoso de me ensinar. Contudo, agora que estavas perto, foges. Se me tivesse respondido a isto, decerto eu teria aprendido satisfatoriamente o que há a dizer sobre a piedade. Porém, agora é forçoso que aquele que ama siga aquele a quem ama, onde quer que ele o conduza. Em conclusão, o que dizes ser o ato piedoso e a piedade? Não é necessário que seja um conhecimento de sacrifícios e de preces?

Êutifron — É.

Sócrates — Portanto, oferecer um sacrifício é dar um presente aos deuses e rezar é fazer uma súplica aos deuses?

Êutifron — E muito mais.

Sócrates — Por esse raciocínio, a piedade seria então o conhecimento das preces e das ofertas aos deuses.

Êutifron — Muito bem. Compreendeste o que eu disse.

Sócrates — É porque estou desejoso de tua sabedoria, amigo, e volto o meu espírito para ela, de modo que não venha a cair por terra qualquer coisa do que disseste. Mas diz-me que espécie de serviço prestado aos deuses é esse? Dizes que é rezar e fazer-lhes ofertas?

Êutifron — Eu digo.

Sócrates — O rezar corretamente não seria pedir aquelas mesmas coisas de que precisamos da parte deles?

Êutifron — Que outra coisa?

Sócrates — E, pelo contrário, fazer corretamente ofertas — aquelas de que eles precisam de nós — isso é fazer dádiva em troca àqueles? Pois não seria de um conhecedor fazer ofertas, dando a alguém coisas de que para nada precisa.

Êutifron — Dizes a verdade, Sócrates.

Sócrates — Acaso seria piedade uma arte do comércio dos homens com os deuses entre si?

Êutifron — De comércio, se assim te agrada mais chamar-lhe.

Sócrates — Mas nada é para mim mais agradável do que uma coisa ser verdade. Explica-me que benefício conseguem os deuses, resultante das dádivas que de nós recebem? As coisas que dão são a todos evidentes, pois não há nada de bom para nós naquilo que aqueles não nos derem. Porém, daquilo que recebem de nós que benefício tiram? Ou somos tão superiores a eles, no que diz respeito ao comércio divino, que pelo comércio recebemos todos os bens e eles de nós nada recebem.

Êutifron — Crês, Sócrates, que os deuses se beneficiam das coisas que recebem de nós?

Sócrates — Mas de que espécie serão essas dádivas nossas para os deuses?

Êutifron — Que outra coisa que não a honra, o privilégio e gratidão a que há pouco me referia?

Sócrates — Então, a piedade é, portanto, qualquer coisa de agradável, mas não útil nem amada pelos deuses?

Êutifron — Creio bem que é amada mais do que tudo.

Sócrates — Parece que a piedade é isso: o que agrada os deuses.

Êutifron — Sobretudo.

Sócrates — Vais te espantar por eu dizer isto e, se te parecer que as tuas palavras não permanecem, mas andam, irá me acusar, como a um Dédalo que as fez deslocar, sendo tu próprio mais artista que Dédalo no fazê-las andar em círculos? Ou não sentes que as nossas palavras, andando à nossa volta, chegaram de novo à mesma? Lembra-te, pois, que há pouco, a piedade e o que é amado pelos deuses não nos pareciam uma e a mesma coisa, mas coisas diferentes uma da outra. Então, não te lembras?

Êutifron — Eu me lembro.

Sócrates — Então, agora, não percebes que dizes que o que é agradável aos deuses é piedoso? E isso não é diferente daquilo que se torna amado pelos deuses?

Êutifron — Decerto.

Sócrates — Portanto, ou há pouco não estivemos de acordo no mesmo parecer, ou, se então estávamos no bom caminho, agora não colocamos bem a questão.

Êutifron — Parece.

Sócrates — Devemos então investigar de novo desde o princípio o que é a piedade? Visto que eu, antes de aprender, não desistirei de bom grado. Não me desprezes, mas de toda a maneira tornando o teu pensamento o mais acessível que possa, diz-me agora a verdade. Tu a conhece bem, se é que algum outro homem a conhece e, como a Proteu, não a deves deixar livre antes de ter falado. Pois, se não soubesses com clareza o que era a piedade e a impiedade, não vejo como explicar que queiras acusar de homicídio teu pai, homem mais velho, por causa de um servo. Mas, também, não é possível que não temas correr perigo de não agires corretamente para com os deuses ou que não tenhas vergonha dos homens. Mas agora sei bem que pensas saber claramente o que é a piedade e o que não é. Diz, portanto, excelente Êutifron, e não me escondas isso mesmo que pensas.

Êutifron — Em outra hora, Sócrates, pois agora tenho pressa de ir para outro lado e é tempo de me ir embora.

Sócrates — Que fazes, companheiro? Vais embora, derrubando-me da minha grande esperança? Como aprenderei contigo o que são e o que não são as coisas piedosas? Como irei me livrar da queixa de Meleto? Como mostrarei àqueles que junto de Êutifron me tornei sábio nas coisas divinas e que, nem por ignorância improviso, nem inove acerca das divindades, mas que viverei uma outra vida melhor?

Apologia de Sócrates

Exórdio

O que vós, cidadãos atenienses, haveis sentido com o manejo dos meus acusadores, não sei; o certo é que eu, devido a eles, quase me esquecia de mim mesmo, tão persuasivos foram. Contudo, não disseram nada de verdadeiro. Mas, entre as muitas mentiras que divulgaram, uma, acima de todas, eu admiro: aquela pela qual disseram que deveis ter cuidado para não serdes enganados por mim, como homem hábil no falar.

Mas, então, não se envergonham disto, de que logo seriam desmentidos com fatos, quando eu me apresentasse diante de vós, de nenhum modo hábil orador? Essa me parece a sua maior imprudência se, todavia, denominam "hábil no falar" aquele que diz a verdade. Porque, se dizem exatamente isso, poderei confessar que sou orador, não porém à sua maneira.

Assim, pois, como acabei de dizer, pouco ou absolutamente nada disseram da verdade; mas, ao contrário, eu vo-la direi em toda a sua claridade. Contudo, por Zeus, não ouvireis, por certo, cidadãos atenienses, discursos enfeitados de locuções e de palavras, ou adornados como os deles, mas coisas ditas simplesmente com as palavras que me vierem à boca, pois estou certo de que é justo o que eu digo, e nenhum de vós espera outra coisa. Em verdade, nem conviria que eu, nesta minha idade, me apresentasse diante de vós, ó cidadãos, como um jovenzinho que estuda os seus discursos. E, todavia, cidadãos atenienses, isto vos peço: se sentirdes que me defendo com os mesmos raciocínios com os quais costumo falar nas feiras, ou nos lugares onde muitos de vós me tendes ouvido, não vos espanteis por isso,

nem provoqueis clamor, porquanto, é esta a primeira vez que me apresento diante de um tribunal, e com mais de setenta anos de idade! Por isso, sou quase estranho ao modo de falar daqui. Se eu fosse realmente um estrangeiro, sem dúvida, me perdoaríeis, se eu falasse na língua e da maneira pelas quais tivesse sido educado; assim também agora vos peço uma coisa que me parece justa: permiti-me, em primeiro lugar, o meu modo de falar — e poderá ser pior, ou mesmo melhor — depois, considerai o seguinte e só prestai atenção a isto: se o que eu digo é justo ou não. Essa, de fato, é a virtude do juiz, do orador: dizer a verdade.

Duas classes de acusadores

É justo, pois, cidadãos atenienses, que em primeiro lugar, eu me defenda das primeiras acusações que me foram apresentadas, e dos primeiros acusadores; depois, me defenderei das últimas e dos últimos. Porque muitos dos meus acusadores têm vindo até vós há bastante tempo, talvez anos, sem jamais dizerem a verdade; a esses eu temo mais do que a Ânito e aos seus companheiros, embora também sejam temíveis esses últimos. Mais temíveis porém são os primeiros, ó cidadãos, os quais tomando a maior parte de vós, desde crianças, vos persuadiam e me acusavam falsamente, dizendo-vos que há um tal Sócrates, homem douto, especulador das coisas celestes e investigador das subterrâneas, e que torna mais forte a razão mais fraca. Esses, cidadãos atenienses, que divulgaram tais coisas, são os acusadores que eu temo; pois aqueles que os escutam julgam que os investigadores de tais coisas não acreditam nem mesmo nos Deuses. Esses acusadores são muitos e me acusam há muito tempo; e, além disso, vos falavam naquela idade em que mais facilmente podíeis dar crédito, quando éreis crianças e alguns de vós ainda muito jovens, acusando-me com pertinaz tenacidade,

sem que ninguém me defendesse. E o que é mais absurdo é que não se pode saber nem dizer os seus nomes, exceto, talvez, algum comediógrafo.

Por isso, quantos, por inveja ou calúnia, vos persuadiam, e os que, convencidos, procuravam persuadir a outros, são todos, por assim dizer, inabordáveis; porque não é possível fazê-los comparecer aqui, nem refutar nenhum deles, mas devo eu mesmo me defender, quase combatendo com sombras, sem que ninguém me responda.

Admiti, também vós, como eu digo, que os meus acusadores são de duas espécies: uns, que me acusaram recentemente, outros, há muito, e dos quais estou falando, e convinde que devo me defender primeiramente destes, porque também vós os ouvistes acusar-me em primeiro lugar e durante muito mais tempo que estes outros últimos.

Então, cidadãos atenienses, devo defender-me e procurar remover de vossa mente, em tão rápida hora, a má opinião acolhida por vós durante tanto tempo. Eu desejaria consegui-lo, e seria o melhor, para vós e para mim, se, defendendo-me, obtivesse algum proveito; mas vejo a coisa difícil, e bem percebo por quê. De resto, seja como Deus quiser: agora é preciso obedecer à lei, e me defender.

Acusações antigas

Prossigamos, pois, e vejamos, de início, qual é a acusação, de onde nasce a calúnia contra mim, baseado neste processo que Meleto me moveu.

Ora bem, o que diziam os caluniadores ao caluniar-me? É necessário ler a ata da acusação jurada por esses acusadores: Sócrates comete crime e perde a sua obra, investigando as coisas terrenas e as celestes, e tornando mais forte a razão mais débil, e ensinando isso aos outros. Eis, mais ou menos, a acusação: e isso já vistes, na comédia de Aristófanes, onde aparece, aqui e ali, um Sócrates que diz caminhar pelos ares e exibe muitas

outras tolices, das quais não entendo nem muito, nem pouco. E não digo isso por desprezar tal ciência, se é que há alguma sabedoria nela, mas o fato é, cidadãos atenienses, que de maneira alguma me ocupo de semelhantes coisas, e apresento as testemunhas: vós mesmos, e peço que vos informeis reciprocamente, e mutuamente vos interrogueis quantos de vós me ouviram discursar algum dia, e muitos dentre vós sois desses, perguntai-vos uns aos outros se alguém alguma vez me ouviu falar, ou muito, ou pouco, sobre tais assuntos, e então reconhecereis que tais são, do mesmo modo, as outras mentiras que dizem de mim.

Na realidade, nada disso é verdadeiro e, se tendes ouvido de alguém que instruo e ganho dinheiro com isso, não é verdade. Embora, em realidade, isso me pareça bela coisa: que alguém seja capaz de instruir os homens, como Górgias Leontino, Pródico de Coo, e Hípias de Élide. Porquanto, cada um desses, ó cidadãos, passando de cidade em cidade, é capaz de persuadir os jovens, os quais poderiam conversar gratuitamente com todos os cidadãos que quisessem, é capaz de persuadir a estar com eles, deixando as outras conversações.

Mas aqui há outro erudito de Paros, o qual eu soube que veio para junto de nós, porque encontrei por acaso um que despendeu com os sofistas mais dinheiro que todos os outros juntos, Cálias de Hipônico. Tem dois filhos e eu o interroguei:

— Cálias, se os teus filhinhos fossem potrinhos ou bezerros, deveríamos escolher e pagar para eles um guardião, o qual os deveria aperfeiçoar nas suas qualidades inerentes: seria uma pessoa que entendesse de cavalos e de pecuária. Mas, como são homens, qual é o mestre que deves tomar para eles? Qual é o que sabe ensinar tais virtudes, a humana e a civil? Creio bem que tens pensado nisso uma vez que tens dois filhos. Haverá alguém ou não?

— Certamente!

E eu perguntei:

— Quem é, de onde é, e por quanto ensina?

— Eveno, de Paros, por cinco minas.

E eu suponho Eveno muito feliz se verdadeiramente possui essa arte e a ensina com tal garbo. Mas o que é certo é que também eu me sentiria altivo e orgulhoso, se soubesse tais coisas; entretanto, o fato é, cidadãos atenienses, que eu não sei.

Ciência e missão de Sócrates

Alguns de vós poderiam talvez se opor a mim:

— Mas, Sócrates, o que é que fazes? De onde nasceram tais calunias? Se não tivesses te ocupado em alguma coisa tão diversa das coisas que os outros fazem, na verdade não terias ganho tal fama, e não teriam nascido estas acusações contra ti. Dize, pois, o que é isso, a fim de que não te julguem a esmo.

Quem assim fala, parece-me que fala justamente, e eu procurarei demonstrar-vos que jamais foi essa a causa de tal fama e de tal calúnia. Ouvi-me. Talvez possa parecer a algum de vós que eu esteja gracejando; entretanto, sabei-o bem, eu vos direi toda a verdade. Porque eu, cidadãos atenienses, se conquistei esse nome, foi por alguma sabedoria. Que sabedoria é essa? Aquela que é, talvez propriamente, a sabedoria humana. É, em realidade, arriscado ser sábio nela: mas aqueles de quem falávamos ainda há pouco seriam sábios de uma sabedoria mais que humana, ou não sei o que dizer, porque certo não a conheço. Não façais rumor, cidadãos atenienses, não fiqueis contra mim, ainda que vos pareça que eu diga qualquer coisa absurda: pois que não é meu o discurso que estou por dizer, mas refiro-me a outro que é digno de vossa confiança. Apresento-vos, de fato, o Deus de Delfos como testemunha de minha sabedoria, se eu a tivesse, e qualquer que fosse. Conheceis bem Querofonte. Era meu amigo desde jovem, também amigo do vosso partido democrático, e participou de vosso

exílio e convosco repatriou-se. E sabeis também como era Querofonte, veemente em tudo aquilo que empreendesse. Uma vez, de fato, indo a Delfos, ousou interrogar o Oráculo a respeito disso e — não façais rumor, por isso que digo — perguntou-lhe, pois, se havia alguém mais sábio do que eu. Ora, a Pitonisa respondeu que não havia ninguém mais sábio. E a testemunha disso é teu irmão, que aqui está.

Considerai bem a razão por que digo isso: estou para demonstra-vos de onde nasceu a calúnia. Em verdade, ouvindo isso, pensei: que queria dizer o Deus e qual é o sentido de suas palavras obscuras? Sei bem que não sou sábio, nem muito nem pouco: o que quer dizer, pois, afirmando que sou o mais sábio? Certo não mente, não é possível. E fiquei por muito tempo em dúvida sobre o que pudesse dizer; depois de grande fadiga resolvi buscar a significação do seguinte modo: Fui a um daqueles detentores da sabedoria, com a intenção de refutar, por meio dele, sem dúvida, o Oráculo, e, com tais provas, opor-lhe a minha resposta: Este é mais sábio que eu, enquanto tu dizias que eu sou o mais sábio. Examinando esse tal — não importa o nome, mas era, cidadãos atenienses, um dos políticos, este de quem eu experimentava essa impressão — e falando com ele, afigurou-se-me que esse homem parecia sábio a muitos outros e principalmente a si mesmo, mas não era sábio. Procurei demonstrar-lhe que ele parecia sábio sem o ser. Daí me veio o ódio dele e de muitos dos presentes. Então, pus-me a considerar, de mim para mim, que eu sou mais sábio do que esse homem, pois que, ao contrário, nenhum de nós sabe nada de belo e bom, mas aquele homem acredita saber alguma coisa, sem sabê-la, enquanto eu, como não sei nada, também estou certo de não saber. Parece, pois, que eu seja mais sábio do que ele, nisso ainda que seja pouca coisa: não acredito saber aquilo que não sei. Depois desse, fui a outro daqueles que possuem ainda mais sabedoria que esse, e me pareceu que todos são a mesma coisa. Daí veio o ódio também deste e de muitos outros.

Depois prossegui sem mais me deter. Embora vendo, amargurado e temeroso, que estava incorrendo em ódio; mas também me parecia dever fazer mais caso da resposta do Deus. Para procurar, pois o que queria dizer o Oráculo, eu devia ir a todos aqueles que diziam saber qualquer coisa. E então, cidadãos atenienses, já que é preciso dizer a verdade, me aconteceu o seguinte: procurando segundo o dedo do Deus, pareceu-me que os mais estimados eram quase privados do melhor, e que, ao contrário, os outros, reputados ineptos, eram homens mais capazes, quanto à sabedoria.

Ora, é preciso que eu vos descreva os meus passos, como de quem se cansava para que; o Oráculo se tornasse acessível a mim. Depois dos políticos, fui aos poetas trágicos e, dos ditirâmbicos fui aos outros, convencido de que, entre esses, eu seria de fato apanhado como mais ignorante do que eles. Tomando, pois, os seus poemas, dentre os que me pareciam os mais bem feitos, eu lhes perguntava o que queriam dizer, para aprender também alguma coisa com eles.

Agora, ó cidadãos, eu me envergonho de vos dizer a verdade, mas também devo manifestá-la. Pois que estou para afirmar que todos os presentes teriam discorrido sobre tais versos quase melhor do que aqueles que os haviam feito.

Em poucas palavras direi ainda, em relação aos trágicos, que não faziam por sabedoria aquilo que faziam, mas por certa natural inclinação e intuição, assim como os adivinhos e os vates; e em verdade, embora digam muitas e belas coisas, não sabem nada daquilo que dizem. O mesmo me parece acontecer com os outros poetas; e também me recordo de que eles, por causa das suas poesias, acreditavam-se homens sapientíssimos ainda em outras coisas, nas quais não eram. Por essa razão, então andei pensando que nisso eu os superava, pela mesma razão que superava os políticos.

Por fim, também fui aos artífices, porque estava persuadido de que, por assim dizer, nada sabiam e, ao contrário, tenho que dizer que os achei instruídos em muitas e belas coisas. Em verdade, nisso me enganei: eles, de

fato, sabiam aquilo que eu não sabia e eram muito mais sábios do que eu. Mas, cidadãos atenienses, parece-me que também os artífices tinham o mesmo defeito dos poetas: pelo fato de exercitar bem a própria arte, cada um pretendia ser sapientíssimo também nas outras coisas de maior importância, e esse erro obscurecia o seu saber.

Assim, eu ia interrogando a mim mesmo, a respeito do que disse o Oráculo, se devia mesmo permanecer como sou, nem sábio da sua sabedoria, nem ignorante da sua ignorância, ou ter ambas as coisas, como eles o têm.

Em verdade, respondo a mim e ao Oráculo que me convém ficar como sou.

Ora, dessa investigação, cidadãos atenienses, me vieram muitas inimizades e tão odiosas e graves que delas se derivaram outras tantas calúnias e me foi atribuída a qualidade de sábio; pois que, a cada instante, os presentes acreditam que eu seja sábio naquilo em que refuto os outros. Do contrário, ó cidadãos, o Deus é que poderia ser sábio de verdade, ao dizer, no Oráculo, que a sabedoria humana é de pouco ou nenhum preço; e parece que não tenha querido dizer isso de Sócrates, mas que se tenha servido do meu nome, tomando-me, por exemplo, como se dissesse: Aqueles dentre vós, ó homens, são sapientíssimos os que, como Sócrates, tenham reconhecido que em realidade não tem nenhum mérito quanto à sabedoria.

Por isso, ainda agora procuro e investigo segundo a vontade do Deus, se algum dos cidadãos e dos forasteiros me parece sábio; e quando não, indo em auxílio do Deus, demonstro-lhe que não é sábio. E, ocupado em tal investigação, não tenho tido tempo de fazer nada apreciável, nem nos negócios públicos, nem nos privados, mas encontro-me em extrema pobreza, por causa do serviço do Deus.

Além disso, os jovens ociosos, os filhos dos ricos, seguindo-me espontaneamente, gostam de ouvir-me examinar os homens, e muitas vezes me imitam, por sua própria conta, e empreendem examinar os outros; e então, encontram grande quantidade daqueles que acreditam saber alguma coisa,

mas, pouco ou nada sabem. Daí, aqueles que são examinados por eles encolerizam-se comigo assim como com eles, e dizem que há um tal Sócrates, perfidíssimo, que corrompe os jovens. E quando alguém lhes pergunta o que é que ele faz e ensina, não têm nada a dizer, pois ignoram, e para não parecerem embaraçados, dizem aquela acusação comum, a qual é movida a todos os filósofos: que ensina as coisas celestes e terrenas, a não acreditar nos Deuses, e a tornar mais forte a razão mais débil. Sim, porque não querem, a meu ver, dizer a verdade, isto é, que descobriram a presunção de seu saber, quando não sabem nada. Assim, penso, sendo eles ambiciosos e resolutos e em grande número, e falando de mim concordemente e persuasivamente, vos encheram os ouvidos caluniando-me de há muito tempo e com persistência. Entre esses, arremessaram-se contra mim Meleto, Ânito e Licon: Meleto pelos poetas, Ânito pelos artífices, Licon pelos oradores. De modo que, como eu dizia no princípio, ficaria maravilhado se conseguisse, em tão breve tempo, tirar do vosso ânimo a força dessa calúnia, tornada tão grande.

Eis a verdade, cidadãos atenienses, e eu falo sem esconder nem dissimular nada de grande ou de pequeno.

Saibam, quantos o queiram, que por isso sou odiado: é que digo a verdade, e que tal é a calúnia contra mim e tais são as causas. E tanto agora como mais tarde ou em qualquer tempo, podereis considerar estas coisas: são como digo.

A denúncia de Meleto

É suficiente, pois, esta minha defesa diante de vós, contra a acusação movida a mim pelos primeiros acusadores. Agora procurarei defender-me de Meleto, homem de bem e amante da pátria, como dizem, e um dos últimos acusadores.

Voltemos, portanto, ao ato de acusação, jurado por ele, como por outros acusadores. É mais ou menos assim:

Sócrates comete crime corrompendo os jovens e não considerando como Deuses os Deuses que a cidade considera, porém outras divindades novas.

Esta é a acusação. Examinemo-la agora, em todos os seus vários pontos. Diz, primeiro, que cometo crime, corrompendo jovens. Ao contrário, eu digo, cidadãos atenienses, Meleto é quem comete crime, porque brinca com coisas graves, conduzindo com facilidade os homens ao tribunal, aparentando ter cuidado e interesse por coisas em que de fato nunca pensou. Procurarei mostrar-vos que é assim como digo.

— Agora, diz-me, Meleto: não é verdade que te importa bastante que os jovens se tornem cada vez melhores, tanto quanto possível?

— Sim, é certo.

— Vamos, pois, diz-lhes quem os torna melhores; é claro que tu o deves saber, sendo coisa que te preocupa, tendo de fato encontrado quem os corrompe, como afirmas, uma vez que me trouxeste aqui e me acusas. Continua, fala e indica-lhes quem os torna melhores. Vê, Meleto, calas e não sabes o que dizer. E, ao contrário, não te parece vergonhoso e suficiente prova do que justamente eu digo, que nunca pensaste em nada disso? Mas diz, homem de bem, quem os torna melhores?

— As leis.

— Mas não pergunto isso, ótimo homem, mas qual o homem que sabe, em primeiro lugar, isso exatamente, as leis.

— Aqueles, Sócrates, os juízes.

— Como, Meleto, esses são capazes de educar os jovens e os tornar melhores?

— Como não?

— Todos, ou alguns apenas, e outros não?

— Todos.

— Muito bem respondido, por Hera: Vê quanta abundância de pessoas úteis! Como? Também estes, que nos escutam, tornam melhores os jovens, ou não?

— Também estes.

— E os senadores?

— Também os senadores.

— É assim, Meleto. Não corrompem os jovens os cidadãos da Assembléia, ou também todos esses os tornam melhores?

— Também esses.

— Assim, pois, todos os homens, como parece, tornam melhores os jovens, exceto eu. Só eu corrompo os jovens. Não é isso?

— Isso exatamente afirmo de modo conciso.

— Oh! Que grande desgraça descobriste em mim! E responde-me: será assim também para os cavalos? que aqueles que os tornam melhores são todos os homens e que só um os corrompe? ou será o contrário, que um só é capaz de os tornar melhores, e bem poucos aqueles que entendem de cavalos, e os mais, quando querem manejá-los e usá-los, os estragam? Não é assim, Meleto, para os cavalos como para todos os animais? Sim, certamente, ainda que tu e Ânito o neguem ou afirmem. Pois seria uma grande fortuna para os jovens que um só os corrompesse e os outros lhe fossem todos úteis. Mas, em realidade, Meleto, mostraste o suficiente que jamais te preocupaste com os jovens, e claramente revelaste o teu desmazelo, e que nenhum pensamento te passou pela mente, disto que me acusas.

— E, agora, diz-me, por Zeus, Meleto: o que é melhor: viver entre virtuosos cidadãos ou entre malvados? Responde, meu caro, não te pergunto uma coisa difícil. Não fazem os malvados alguma maldade aos que são seus vizinhos, e alguns benefícios os bons?

— Certamente.

— E haverá quem prefira receber malefícios a ser auxiliado por aqueles que estão com ele? Responde, porque também a lei manda responder. Há os

que gostam de ser prejudicados?

— Não, por certo.

— Vamos, pois, tu me acusas como pessoa que corrompe os jovens e os torna piores, voluntariamente, ou involuntariamente?

— Para mim, voluntariamente.

— Como, Meleto? Tu, na tua idade, és mais sábio do que eu, tão velho, sabendo que os maus fazem sempre mal aos mais próximos e que os bons fazem bem: eu, pois, cheguei a tal grau de ignorância que não sei nem isso, que se tornasse maus alguns daqueles que estavam comigo, correria o risco de receber dano, se é que faço um tão grande mal, como dizes. Não creio em ti, Meleto, quanto a isso, e ninguém tampouco acredita, penso eu.

Mas, ou não os corrompo, ou, se os corrompo, é involuntariamente, e em ambos os casos mentiste. E, se os corrompo involuntariamente, não há leis que mandem trazer aqui alguém, por tais fatos involuntários, mas há as que mandam conduzi-lo em particular, instruindo-o, advertindo-o; é claro que se me convencer, cessarei de fazer o que estava fazendo sem querer. Tu, ao contrário, evitaste encontrar-me e instruir-me, não o quiseste; e me conduzes aqui, onde a lei ordena citar aqueles que tem necessidade de pena e não de instrução.

— Mas, cidadãos atenienses, os fatos evidenciaram o que eu sempre disse. Nunca Meleto prestou atenção a tais coisas, nem muita, nem pouca. Todavia, explica, Meleto, o que significa a tua expressão, dizendo que corrompo os jovens. É claro, segundo a acusação escrita por ti mesmo, que ensino a não respeitar os Deuses que a cidade respeita, porém, outras divindades novas. Não dizes que os corrompo, ensinando tais coisas?

— Sim, é isso mesmo que eu digo, sempre que posso.

— Assim, pois, Meleto, por estes mesmos Deuses, de que agora está falando, fala ainda mais claro, a mim e aos outros. Não consigo entender se dizes que eu ensino a acreditar que existem certos Deuses — e em verdade creio que existem Deuses, e não sou de todo ateu, nem sou culpado de tal

erro — mas não são os da cidade, porém outros, e disso exatamente me acusam, dizendo que eu creio em outros Deuses. Ou dizes que eu mesmo não creio inteiramente nos Deuses e que ensino isso aos outros?

— Eu digo isso, que não acreditas inteiramente nos Deuses.

— Admirável Meleto, a quem disse eu isso? Não creio, pois, do mesmo modo que os outros homens, que o sol e a lua são Deuses?

— Não, por Zeus, ó juízes: ele disse de fato que o sol é uma pedra, e a lua, terra.

— Tu acreditas acusar Anaxágoras, caro Meleto; e me desprezas tanto e me consideras tão privado de letras a ponto de não saber que os livros de Anaxágoras Clazomênio estão cheios de tais raciocínios? De modo que os jovens aprendem coisas de mim, pelas quais podem talvez, pagando todos no máximo uma dracma, rir-se de Sócrates, quando se lhe atribui arrogância, embora isso pareça estranho. Mas, por Zeus, assim te parece, que eu creio que não exista nenhum Deus?

— Nenhum, por Zeus, nenhum mesmo.

— És de certo indigno de fé, Meleto, e também a ti mesmo, me parece, tais coisas são inacreditáveis. Porque este homem, cidadãos atenienses, me parece a própria arrogância e imprudência, e certamente escreveu essa acusação por medo, intemperança e leviandade juvenil. De fato ele, para mim, se assemelha a alguém que proponha um enigma e diga, interrogando-se a si mesmo: Perceberá Sócrates, o sábio, que eu estou zombando dele e me contradigo, ou conseguirei enganá-lo e aos outros que me ouvem? E, ao contrário, me parece que, no ato da acusação, se contradiz de propósito, como se dissesse: Sócrates comete crime, não acreditando nos Deuses, mas acreditando nos Deuses. E isso, na verdade é fazer zombaria.

— Considerai, pois, comigo, ó cidadãos, de que modo me parece que ele diz isso. Responde-nos tu, Meleto, e vós, como pedi a princípio, não façais tumulto contra mim, se conduzo o raciocínio desse modo. Existem entre os homens, Meleto, os que acreditam que há coisas humanas e que não

há homens? Que responda ele, ó juízes, sem resmungar ora uma coisa ora outra. Há os que acreditam que não há cavalos, e coisas que tenham relação com os cavalos sim? Ou acreditam que não há flautistas, e coisas relativas à flauta sim? Não há? Ótimo homem, se não queres responder, digo-o eu, aqui, a ti e aos outros presentes. Mas, ao menos, responde a isto: Há quem acredite que há coisas demoníacas, e demônios não?

— Não há.

— Oh! como estou contente que tenhas respondido de má vontade, constrangido por outros! Tu dizes, pois, que eu creio e ensino coisas demoníacas, sejam novas, sejam velhas; portanto, segundo o teu raciocínio, eu creio que há coisas demoníacas e o juraste na tua acusação. Ora, se creio que há coisas demoníacas, certo é absolutamente necessário que eu creia também na existência dos demônios. Não é assim? Assim é: estou certo de que o admites, porque não respondes. E não tomo em apreço os demônios como Deuses ou filhos de Deuses? Sim, ou não?

— Sim, é certo.

— Se, pois, creio na existência dos demônios, como dizes, se os demônios são uma espécie de Deuses, isso seria propor que não acredito nos Deuses, depois, que, ao contrário, creio nos Deuses, porque ao menos creio na existência dos demônios. Se, por outra parte, os demônios são filhos bastardos dos Deuses com as ninfas, ou outras mulheres, das quais somente se dizem nascidos, quem jamais poderia ter a certeza de que são filhos dos Deuses se não existem Deuses? Seria de fato do mesmo modo absurdo que alguém acreditasse nas mulas, filhas de cavalos e das jumentas, e acreditassem não existirem cavalos e asnos. Mas, Meleto, tua acusação foi feita para me pôr à prova, ou também por não saberes a verdadeira culpa que me pudesses atribuir: por que, pois, te arriscas a persuadir um homem, mesmo de mente restrita, de que pode a mesma pessoa acreditar na existência das coisas demoníacas e divinas e, por outro lado, essa mesma pessoa não admitir demônios, nem Deuses, nem heróis? Isso não é possível.

Em realidade, cidadãos atenienses, para demonstrar que não sou réu, segundo a acusação de Meleto, não me parece ser necessária longa defesa, mas isto basta. Aquilo, pois, que eu dizia no princípio, que há muito ódio acumulado contra mim, bem sabeis que é verdade. E isso é o que me vai perder, se eu me perder. E não Meleto, ou Ânito, mas, a calúnia e a insídia do povo: pela mesma razão se perderam muitos outros homens virtuosos, e outros ainda, creio, serão perdidos; não há perigo que a série se feche comigo.

Justificação de Sócrates

Mas talvez pudesse alguém dizer: Não te envergonhas, Sócrates, de te aplicares a tais ocupações, pelas quais agora estás arriscado a morrer? A isso, porei justo raciocínio, e é o seguinte: não estás falando bem, meu caro, se acreditas que um homem, de qualquer utilidade, por menor que seja, deva fazer caso dos riscos de viver ou morrer e, ao contrário, só deve considerar uma coisa: quando fizer o que quer que seja, deve considerar se faz coisa justa ou injusta, se está agindo como homem virtuoso ou desonesto. Porquanto, segundo a tua opinião, seriam desprezíveis todos aqueles semideuses que morreram em Tróia. E, com eles, o filho de Tétis, o qual, para não sobreviver à vergonha, desprezou de tal modo o perigo que, desejoso de matar Heitor, não deu ouvidos à predição de sua mãe, que era uma Deusa, a qual lhe deve ter dito mais ou menos isto:

— Filho, se vingares a morte de teu amigo Pátroclo e matares Heitor, tu mesmo morrerás, porque, imediatamente depois de Heitor, o teu destino estará terminado.

Ouviu tais palavras, não fez nenhum caso da morte e dos perigos, e, temendo muito mais o viver ignóbil e não vingar os amigos, disse:

— Morra eu imediatamente depois de ter punido o culpado, para que não permaneça aqui como objeto de riso, junto das minhas naus recurvas inútil fardo da terra. Crês que tenha feito caso dos perigos e da morte? Porque em verdade assim é, cidadãos atenienses: onde quer que alguém tenha colocado, reputando o melhor posto, ou se for ali colocado pelo comandante, tem necessidade, a meu ver, de ir firme ao encontro dos perigos, sem se importar com a morte ou com coisa alguma, a não ser com as torpezas.

Gravíssimo erro deveria considerar, cidadãos atenienses, quando os comandantes, por vós eleitos para me dirigirem, me assinalaram um posto em Potidéia, em Anfípolo, em Délio, não ter ficado eu onde me colocaram como qualquer outro e correndo perigo de morte. Quando, pois, o Deus me ordenava, como penso e estou convencido, que eu devia viver filosofando e examinando a mim mesmo e aos outros, então eu, se temendo a morte ou qualquer outra coisa, tivesse abandonado o meu posto, isso seria deveras intolerável. Nesse caso, com razão, alguém poderia conduzir-me ao tribunal, e acusar-me de não acreditar na existência dos Deuses, desobedecendo ao Oráculo, e temendo a morte, e reputando-me sábio sem o ser.

Pois que, ó cidadãos, o temer da morte não é outra coisa que parecer ter sabedoria, não tendo. É de fato parecer saber o que não se sabe. Ninguém sabe, na verdade, se por acaso a morte não é o maior de todos os bens para o homem, e entretanto todos a temem, como se soubessem, com certeza, que é o maior dos males. E o que é senão ignorância, de todas a mais reprovável, acreditar saber aquilo que não se sabe? Eu, por mim, ó cidadãos, talvez nisso seja diferente da maioria dos homens, eu diria isto: não sabendo bastante das coisas do Hades, delas não fugirei. Mas fazer injustiça, desobedecer a quem é melhor e sabe mais do que nós, seja Deus, seja homem, isso é que é mal e vergonha. Não temerei nem fugirei das coisas que não sei se, por acaso, são boas ou más. Ânito disse que, ou não se devia, desde o princípio, trazer-me aqui, ou, uma vez que me trouxeram, não ser

possível deixarem de me condenar à morte, afirmando que, se eu me salvasse, imediatamente os vossos filhos, seguindo os ensinamentos de Sócrates, estariam de fato corrompidos. Mas, se me absolvêsseis, não cedendo a Ânito, se me disséssеis: Sócrates, agora não damos crédito a Ânito, mas te absolveremos, contanto que não te ocupes mais dessas tais pesquisas e de filosofar, porque, se fores apanhado ainda a fazer isso, morrerás; se, pois, me absolvêsseis sob tal condição, eu vos diria: Cidadãos atenienses, eu vos respeito e vos amo, mas obedecerei aos Deuses em vez de obedecer a vós, e enquanto eu respirar e estiver na posse de minhas faculdades, não deixarei de filosofar e de vos exortar ou de instruir cada um, quem quer que seja que vier à minha presença, dizendo-lhe, como é meu costume: Ótimo homem, tu que és cidadão de Atenas, da cidade mais famosa pelo saber e pelo poder, não te envergonhas de fazer caso do dinheiro, da glória e das honrarias e, depois, não fazer caso e nada te importares com a Sabedoria nem com a Verdade?

E, se algum de vós protestar e prometer cuidar, não o deixarei já, nem irei embora, mas o interrogarei e o examinarei e o convencerei e, em qualquer momento que pareça que não possui virtude, convencido de que a possuo, o reprovarei, porque faz pouquíssimo caso das coisas de grandíssima importância e grande caso das parvoíces. E isso o farei com quem quer que seja que me apareça, seja jovem ou velho, forasteiro ou cidadão, tanto mais com os cidadãos quanto mais me sejam vizinhos por nascimento.

Isso justamente é o que me manda o Deus, e vós o sabeis, e creio que nenhum bem maior tendes na cidade, maior que este meu serviço do Deus.

Por toda parte eu vou persuadindo a todos, jovens e velhos, a não se preocuparem exclusivamente, e nem tão ardentemente, com o corpo e com as riquezas, como devem preocupar-se com a alma, para que ela seja quanto possível melhor, e vou dizendo que a virtude não nasce da riqueza, mas da

virtude vem, aos homens, as riquezas e todos os outros bens, tanto públicos como privados.

Se, falando assim, eu corrompo os jovens, tais raciocínios são prejudiciais; mas se alguém disser que digo outras coisas que não essas, não diz a verdade. Por isso vos direi, cidadãos atenienses, que secundado Ânito ou não, absolvendo-me ou não, não farei outra coisa, nem que tenha de morrer muitas vezes.

Não façais rumor, cidadãos atenienses, mas perseverai no que vos estou dizendo, isto é, não vocifereis pelas coisas que vos digo, mas ouvi-me; pois escutando-me, penso que tirareis proveito.

Quem perderia mais com a condenação

Aqui estou para vos dizer algumas outras coisas, e talvez, por isso, levantareis a voz, mas não o deveis fazer. Sabei-o bem: se me condenais a morrer, a mim que sou tal como eu digo, não causareis maior dano a mim que vós mesmos. E, de fato, nem Meleto, nem Ânito me poderiam fazer mal em coisa em alguma: isso jamais seria possível, pois que não pode acontecer que um homem melhor receba dano de um pior. É possível que me mandem matar, ou me exilem, ou me tolham os direitos civis; mas provavelmente, eles ou quaisquer outros reputam tais coisas como grandes males, ao passo que eu não considero assim, e, ao contrário considero muito maior mal fazer o que agora eles estão fazendo, procurando matar injustamente um homem.

Ora, pois, cidadãos atenienses, estou bem longe de me defender por amor a mim mesmo, como alguém poderia supor, mas por amor a vós, para que, condenando-me, não tenhais de cometer o erro de repelir o dom de mim que vos fez o Deus. Pois que, se me mandares matar, não encontrareis facilmente outro igual, que (pode parecer ridículo dizê-lo) tenha sido adaptado pelo Deus à cidade, do mesmo modo como a um cavalo grande e

de pura raça, mas um pouco lerdo pela sua gordura, é aplicada a necessária esporada para sacudi-lo. Assim justamente me parece que o Deus me aplicou à cidade, de maneira que, despertando cada um de vós e persuadindo-vos e desaprovando-vos, não deixo de vos esporar os flancos, por toda a parte, durante todo o dia.

E outro parecido, não tereis tão facilmente, cidadãos. Mas, se me ouvísseis me pouparíeis. É possível que vós irritados como aqueles que são despertados quando no melhor do sono, repelindo-me para condescender com Ânito, levianamente me condeneis à morte, para dormirdes o resto da vida, se, entretanto, o Deus, pensando em vós, não vos mandar algum outro.

Que eu seja um homem cuja qualidade é a de ser um dom feito pelo Deus à cidade podereis deduzir do seguinte: não é, na verdade, do homem, eu ter descuidado das minhas coisas, resignando-me por tantos anos a me descuidar dos negócios domésticos para acudir sempre aos vossos, aproximando-me sempre de cada um de vós em particular como um pai ou irmão mais velho, persuadindo-vos a vos preocupardes com a virtude? Se, em verdade, disto eu obtivesse qualquer coisa e recebesse compensação de tais advertências, teria uma razão. Mas agora vós mesmos vedes que os acusadores, tendo acusado a mim, com tanta imprudência, de tantas outras coisas, não foram capazes de apresentar uma testemunha de que eu tenha contratado ou pedido alguma recompensa.

Pois bem; apresento um testemunho suficiente do que digo: a minha pobreza.

Abstenção da política

Mas, poderia talvez parecer estranho que eu, andando daqui para lá, me cansasse dando em particular esses conselhos, e depois, em público, não

ousasse, subindo diante do vosso povo aconselhar a cidade. A causa disso é a que em várias circunstâncias, eu vos disse muitas vezes: a mim me acontece qualquer coisa de divino e demoníaco; isso justamente Meleto escreveu também no ato da acusação, zombando de mim. E tal fato começou comigo em criança. Ouço uma voz, e toda vez que isso acontece ela me desvia do que estou a pique de fazer, mas nunca me leva à ação. Ora, é isso que me impede de me ocupar dos negócios do Estado. E até me parece que muito a propósito mo impede, porquanto, sabei-o bem, cidadãos atenienses, se eu, há muito tempo, tivesse empreendido ocupar-me com os negócios do Estado há muito tempo já estaria morto, e não teria sido útil em nada, nem a vós, nem a mim mesmo.

E não vos encolerizeis comigo, porque digo a verdade; não há nenhum homem que se salve, se quer opor-se, com franqueza, a vós ou a qualquer outro povo, e impedir que muito ato contrário à justiça e às leis se pratique na cidade. E não há outro caminho: quem combate verdadeiramente pelo que é justo, se quer ser salvo por algum tempo, deve viver a vida privada, nunca meter-se nos negócios públicos.

Disso vos poderei dar grandes provas, não palavras, mas o que prezei: fatos. Ouvi, pois, de minha boca, o que me aconteceu, para que não saibais que não há ninguém a quem eu tenha feito concessões com desprezo da justiça e por medo da morte; e que, ao mesmo tempo, por essa recusa de toda concessão deverei morrer. Dir-vos-ei talvez coisas comuns e pedantescas, mas verdadeiras. De fato, cidadãos atenienses, não tenho mais nenhum cargo público na cidade, mas fui senador, e, à nossa Antiquóida coube por sorte a Pritânia, quando quisestes que aqueles dez estrategistas, que não haviam recolhidos os mortos e os náufragos da batalha naval, fossem julgados coletivamente, contra a lei, no que todos vós conviestes. Então somente eu, dos pritanos, me opus a vós, não querendo agir em oposição à lei, e votei contra. E, embora os oradores estivessem prontos a me acusar e me prender, e vós os encorajásseis vociferando, mesmo assim, achei que me convinha

mais correr perigo com a lei e com o que era justo, do que, por medo do cárcere e da morte, estar convosco, vós que deliberáveis o injusto.

Isso acontecia quando a cidade era ainda governada pela democracia. Quando veio a oligarquia, os Trinta, novamente tendo-me chamado, em quinto lugar, ao Tolo, ordenaram-me que fosse à Salamina buscar o Leão Salamínio, para que fosse morto. Muitos fatos desse gênero tinham sido ordenados a muitos outros, com o fim de cobrir de infâmia quanto pudessem. Também naquele momento, não com palavras, mas com fatos, demonstrei de novo que a morte não me importava, ou me importava menos que um figo, eu diria se não fosse indelicado dizê-lo. Mas não fazer nada de injusto e de ímpio isso sim, me importa acima de tudo. Pois aquele governo, embora tão violento, não me intimidou, para que fizesse alguma injustiça; mas quando saímos de Tolo, os outros quatros foram a Salaminas e trouxeram Leão, e eu, ao contrário, afastei-me deles e fui para casa. Naquela ocasião, eu teria sido morto, se o governo não fosse derrubado pouco depois. E disso tendes testemunhas em grande número

Ora, julgais que eu teria vivido tantos anos, se me tivesse aplicado aos negócios públicos, e procedendo como homem de bem, tivesse defendido as coisas justas, e, como deve ser, tivesse dado a isso maior importância? Muito longe disso, cidadãos atenienses; na verdade, também nenhum outro se teria salvo! Eu, porém, durante toda a minha vida, se fiz alguma coisa, em público ou em particular, vos apareço sempre o mesmo, não tendo jamais concedido coisa alguma contra a justiça nem aos outros nem a algum daqueles que meus caluniadores chamam de meus discípulos.

A escola de Sócrates

Mas nunca fui mestre de ninguém: se, pois, alguém se mostrou desejoso da minha presença quando eu falava, e acudiam à minha procura jovens e

velhos, nunca me recusei a ninguém. Nunca, ao menos, falei de dinheiro; mas igualmente me presto a me interrogar os ricos e os pobres, quando alguém, respondendo, quer ouvir o que digo. e se algum deles se torna melhor, ou não se torna, não posso ser responsável, pois que não prometi, nem dei, nesse sentido, nenhum ensinamento. E, se alguém afirmar que aprendeu ou ouviu de mim, em particular, qualquer coisa de diverso do que disse a todos os outros, sabei bem que não diz a verdade.

Entretanto, como pode acontecer que alguns se comprazam em passar muito tempo comigo? Já ouvistes, cidadãos atenienses, eu já vos disse toda a verdade: é porque tomam gosto em ouvir e examinar aqueles que acreditam ser sábios e não o são; não é de fato coisa desagradável. E, como disse, foi o Deus que me ordenou a fazê-lo, com Oráculos, com sonhos, e com outros meios, pelos quais algumas vezes a divina vontade ordena a um homem que faça o que quer que seja.

Tudo isso, cidadãos atenienses, é verdade e fácil de provar. Com efeito, suponhamos que, entre os jovens, há alguns que estou corrompendo e outros que já corrompi: seria aparentemente inevitável que alguns destes, quando tiveram mais idade, compreendessem que eu lhes tinha alguma vez aconselhado uma ação má e hoje deveriam estar aqui para me acusar e vingar-se de mim. Suponhamos ainda, que eles não teriam querido vir pessoalmente: mesmo assim, alguns de seus parentes, pais, irmãos ou pessoas de família, se algum dia receberam danos de minha parte, agora deveriam recordar e tirar vingança.

Mas eis que vejo aqui presentes muitos desses: primeiro Críton, meu contemporâneo e da mesma cidade, pai de Critóbulo; depois Lisânias Sfécio, pai de Epígenes, além destes outros cujos irmãos estiveram comigo na intimidade: Nicostrato, filho de Teozóides e irmão de Teodoto (e Teodoto, que já é falecido, não poderia impedir Nicostrato de falar contra mim). E há ainda, Paralo de Demócodo, irmão de Teageto, do qual é irmão Platão, e Ajantádoro, de que é irmão Apolodoro. E muitos outros eu poderia citar,

alguns dos quais especialmente deveriam ter sido apresentados por Meleto como testemunhas, no seu discurso. Mas, se agora se esquivam, aos presentes aqui eu lhes permito dizerem se há qualquer coisa dessa natureza. Mas vós, ó juízes, sois de parecer contrário, achareis que todos estão prontos a me ajudar; mas incorruptíveis homens já de idade avançada, parentes daqueles, que razão teriam para me ajudar senão aquela, reta e justa, convencidos de que Meleto mente e que eu digo a verdade?

O estilo da defesa

Assim seja, ó cidadãos: é mais ou menos isso que eu poderei dizer em minha defesa ou qualquer coisa semelhante. Provavelmente, porém, algum de vós poderá ficar encolerizado, recordando-se de si mesmo. Se sustentou uma contenda, embora em menores proporções do que essa minha, pediu e suplicou aos juízes, com muitas lágrimas, trazendo aqui os filhos, e muitos outros parentes e amigos, a fim de mover a piedade ao seu favor. Eu não farei certamente nada disso, embora vá ao encontro, como se pode acreditar, do extremo perigo. É possível que qualquer um, considerando isso, pudesse irritar-se contra mim, e, encolerizado por isso mesmo, desse o voto com ira. Se, de fato, algum de vós está em tal estado de alma, a mim me parece que poderei dizer-lhe o seguinte: Também eu, meu caro, tenho uma família, e bem posso, como em Homero, dizer que não nasci de um carvalho nem de um rochedo, pois eu também tenho parentes e filhinhos, ó cidadãos atenienses: três, um já jovenzinho e duas meninas; mas, contudo, não farei vir aqui nenhum deles para vos rogar a minha absolvição.

Porque razão não farei nada disso? Não é por soberbia, ó atenienses, nem por desprezo que eu tenha por vós, mas que eu seja corajoso ao menos defronte a morte, isto é outra coisa. Tratando-se de honra, não me parece

belo, nem para mim nem para vós, para toda cidade, que eu faça tal, na idade em que estou, e com este nome de sábio que me dão, seja ele merecido ou não. O fato é que me foi criada a fama de ser este Sócrates em quem há alguma coisa pela qual se torna superior à maioria dos homens. Ora, se aqueles que entre nós, tem a reputação de ser superiores aos demais, pela sabedoria, pela coragem, ou por qualquer outro mérito procedessem de tal modo, seria bem feito.

Frequentemente já notei essa atitude, quando são elas julgadas, em pessoas que, malgrado a reputação de homens de valor que tem, se entregam a extraordinárias manifestações, inspiradas pela idéia de que será coisa terrível ter de morrer: como se, no caso em que vós não o mandásseis à morte, devessem eles ser imortais. São esses homens que, a meu ver, cobrem a cidade de vergonha, e que poderiam suscitar entre os estrangeiros a convicção daqueles que os próprios atenienses escolheram, de preferência, para serem os seus magistrados e para as demais dignidades, não se diferenciem das mulheres!

É um procedimento, atenienses, que não deverá ser o vosso, quando possuirdes reputação em qualquer gênero de valor que seja; e que não deveis permitir seja o meu, caso eu tenha alguma reputação, pois o que deveis fazer é justamente que se compreenda isto: que aquele que se apresenta no tribunal representando estes dramas lamentáveis será mais certamente condenado por vós do que o que permanece tranquilo.

Mas mesmo não fazendo caso da reputação, ó cidadãos, não me parece também justo suplicar aos juízes e evitar a condenação com rogos, mas iluminá-los e persuadi-los. Que o juiz não ceda já por isso, não dispense sentença a favor, mas a pronuncie retamente e jure condescender com quem lhe agrada, mas proceder segundo as leis. Por isso, nem nós devemos habituar-vos a proceder contra o vosso juramento, nem vós deveis permitir que nos habituemos a fazê-lo.

Não espereis, cidadãos atenienses, que eu seja constrangido a fazer, diante de vós, coisas tais que não considero nem belas, nem justas, nem santas, especialmente agora, por Zeus, que sou acusado de impiedade por Meleto.

É evidente que, se com todo vosso juramento, eu vos persuadisse e com palavras vos forçasse, eu vos ensinaria a considerar que não existem Deuses, e assim, enquanto me defendo, em realidade me acusaria, só pelo fato de não crer nos Deuses.

Mas a coisa está bem longe de ser assim; porquanto, cidadãos atenienses, creio neles, como nenhum dos meus acusadores, e encarrego a vós e ao Deus de julgar a mim, do modo que puder ser o melhor para mim e para vós.

Análise da votação

A minha impassibilidade, cidadãos atenienses, diante da minha condenação, entre muitas razões, deriva também desta: eu contava com isto, e até, antes me espanto do número dos dois partidos. Por mim, não acreditava que a diferença fosse assim de tão poucos, mas de muitos, pois, se somente trinta fossem da outra parte, eu estaria salvo (nota: dos 501 juízes, 280 a favor e 220 contra).

De Meleto, ao contrário, estou livre, me parece ainda, e isso é evidente a todos: se Ânito e Licon não viessem aqui me acusar, Meleto teria sido multado em mil dracmas, não tendo obtido o quinto dos votos.

Discussão das penas

Eles pedem, pois, para mim, a pena de morte. Pois bem, atenienses, que contraproposta vos farei eu? A que mereço, não é assim? Qual, pois? Que pena ou multa mereço eu, que em toda a vida não repousei um momento, mas descuidando daquilo que todos tem em grande conta, a aquisição de riquezas e a administração doméstica, e os comandos militares, e as altas magistraturas, e as conspirações, e os partidos que surgem na cidade, conservei-me na realidade de ânimo bastante brando para que pudesse, fugindo de tais intrigas, me livrar delas, não indo aonde a minha presença não fosse de nenhuma vantagem nem para vós nem para mim mesmo? Voltava-me, ao contrário, para os lados aonde eu poderia levar, a cada um em particular, os maiores benefícios, procurando persuadir cada um de vós a não se preocupar demasiadamente com suas próprias coisas, antes que de si mesmo, para se tornar quanto mais honesto fosse possível; a não cuidar dos negócios da cidade antes que da própria cidade, e preocupar-se, assim, do mesmo modo, com outras coisas. De que sou digno eu, tendo assim procedido? De um bem, cidadãos atenienses, se devo fazer uma proposta conforme o mérito; e um bem tal que me possa convir. E, que convém a um pobre benemérito que tem necessidade de estar em paz, para vos exortar ao caminho reto? Não há coisa que melhor convenha, cidadãos atenienses, que nutrir um tal homem às expensas do estado, no Pritaneu; merece-o bem mais que qualquer de vós que tenha sido vencedor nos Jogos Olímpicos, nas corridas de cavalos, de bigas ou quadrigas! Esse homem, porém, homem rico, não tem necessidade de que se cuide da sua subsistência, mas eu sim, tenho necessidade. Portanto, se devo fazer uma proposta segundo a Justiça, eis o que indico para mim: Ser, às expensas do Estado, sustentado no Pritaneu.

Ao contrário, talvez vos pareça que eu, ainda falando disso, o faça com arrogância, pouco mais ou menos como quando falava da consideração e dos rogos; mas não é assim, cidadãos atenienses, antes é deste modo: estou persuadido de que não ofendo ninguém por minha vontade, mas não vos

posso persuadir também disto, porque o tempo em que estamos raciocinando juntos é brevíssimo; e eu creio que, se as vossas leis, como as de outros povos, não decidissem um juízo capital em um dia, mas em muitos, vos persuadiria: Ora, não é fácil, em tão pouco tempo, destruir tão grandes calúnias.

Estando, pois, convencido de não ter feito injustiça a ninguém, estou bem longe de fazê-la, a mim mesmo e dizer, em meu dano, que mereço um mal, e me assinalar um de tal sorte. Que devo temer? É possível que eu não tenha de sofrer a pena que me assinala Meleto, e que eu digo ignorar se será um bem ou mal? E, ao contrário disso, deverei escolher uma daquelas que sei bem ser um mal, e propor-me essa pena? O cárcere? E por que devo viver no cárcere, escravo do magistrado que o preside, escravo dos Onze. Ou uma multa, ficando amarrado, enquanto não acabe de pagá-la? Seria, pois, o exílio que deveria propor como pena para mim? É possível que vós me indiqueis essa pena. Ah! eu teria verdadeiramente um amor excessivo à vida se fosse irrefletido a ponto de não ser capaz de refletir nisso: vós que sois meus concidadãos acabastes por não achar meios de suportar meus sermões; estes se tornaram para vós um fardo bastante pesado e detestável para que hoje procurei livrar-vos, serão os meus sermões mais fáceis de suportar para os outros? Muito longe disso, atenienses!

Bela vida, em verdade, seria a minha, nesta idade, viver fora da pátria, passando de uma cidade a outra, expulso em degredo.

Sei bem que onde quer que eu vá, os jovens ouvirão os meus discursos como aqui: se eu os repelir, eles mesmos me mandarão embora, convencendo os velhos a fazê-lo; e se não os repelir, os seus pais e parentes me mandarão embora igualmente, sob qualquer pretexto.

Ora, é possível que alguém perguntasse: — Sócrates, não poderias viver longe da pátria, calado e em paz? Eis justamente o que é mais difícil fazer e aceitar a alguns dentre vós: Se digo que seria desobedecer ao Deus e que, por essa razão, eu não poderia ficar tranquilo, não acreditaríeis em mim,

supondo que tal afirmação é, de minha parte, uma fingida ingenuidade. Se, ao contrário, digo que o maior bem para um homem é justamente este, falar todos os dias sobre a virtude e os outros argumentos sobre os quais me ouvistes raciocinar, examinando a mim mesmo e aos outros e, que uma vida sem esse exame não é digna de ser vivida, ainda menos acreditaríeis ouvindo-me dizer tais coisas. Entretanto, é assim, como digo, ó cidadãos, mas aqui não é fácil ser persuasivo. E, por outro lado, não estou habituado a acreditar que seja digno de algum mal.

Propõe Sócrates uma multa

De fato, se tivesse dinheiro, eu me multaria em uma soma que pudesse pagar, porque não teria prejuízo algum; mas o fato é que não tenho. Só se quiserdes multar-me em tanto quanto eu possa pagar. Talvez eu vos pudesse pagar uma mina de prata; multo-me, pois em tanto. Mas Platão, cidadãos atenienses, Críton, Cristóbolo e Apolodoro me obrigam a multar-me em trinta minas, e oferecem fiança: multo-me, pois, em tanto, e eles vos serão fiadores dignos de crédito.

Aos que o condenaram

Por não terdes querido esperar um pouco mais de tempo, atenienses, ireis obter, da parte dos que desejam lançar o opróbrio sobre a nossa cidade, a fama e a acusação de haverdes sido os assassinos de um sábio, de Sócrates. Porque, quem vos quiser desaprovar me chamará, sem dúvida, de sábio, embora eu não o seja. Pois bem, tivésseis esperado um pouco de tempo, a coisa seria resolvida por si: vós vedes, de fato, a minha idade. E

digo isso não a vós todos, mas àqueles que me condenaram à morte. Digo, além disto, mais o seguinte a esses mesmos: É possível que tenhais acreditado, ó cidadãos, que eu tenha sido condenado por pobreza de raciocínios, com os quais eu poderia vos persuadir, se eu tivesse acreditado que era preciso dizer e fazer tudo para evitar a condenação. Mas não é assim. Caí por falta, não de raciocínios, mas de audácia e imprudência, e não por querer dizer-vos coisas tais que vos teriam sido gratíssimas de ouvir, choramingando, lamentando e fazendo e dizendo muitas outras coisas indignas, as quais, é certo, estais habituados a ouvir de outros.

Mas, nem mesmo agora, na hora deste grande perigo, eu faria nada de inconveniente, nem mesmo agora me arrependo de me ter defendido como o fiz; antes prefiro mesmo morrer, tendo-me defendido deste modo, a viver daquele outro.

Nem nos tribunais, nem no campo, nem a mim, nem a ninguém convém tentar todos os meios para fugir da morte. Até mesmo nas batalhas, de fato, é bastante evidente que se pode evitar morrer, jogando fora as armas e suplicando aos que perseguem; e muitos outros meios há, nos perigos individuais, para evitar a morte quando se ousa dizer e fazer alguma coisa.

Mas, ó cidadãos, talvez o difícil não seja fugir da morte. Bem mais difícil é fugir da maldade, que corre mais veloz que a morte. E agora eu, preguiçoso como sou, e velho, fui apanhado pela mais lenta, enquanto os meus acusadores, válidos e lépidos, foram apanhados pela mais veloz: a maldade.

Assim, eu me vejo condenado à morte por vós, condenados de verdade, que sois criminosos de improbidade e de injustiça. Eu estou dentro da minha pena, vós dentro da vossa.

E, talvez, essas coisas devessem acontecer mesmo assim. E creio que cada qual foi tratado adequadamente.

Agora, pois, quero vaticinar-vos o que se seguirá, ó vós que me condenastes, porque já estou no ponto em que os homens podem vaticinar, quando estão para morrer: Digo-vos, de fato, ó cidadãos que me condenaram, que logo depois da minha morte virá uma vingança muito mais severa, por Zeus, do que aquela pela qual me tendes sacrificado. Fizestes isto acreditando subtrair-vos ao aborrecimento de terdes de dar conta da vossa vida, mas eu vos asseguro que tudo sairá ao contrário.

Em maior número serão os vossos censores, que eu até agora contive, e vós reparastes. E tanto mais vos atacarão quanto mais jovens forem e disso tereis maiores aborrecimentos.

Se acreditais, matando os homens, entreter alguns dos vossos críticos, não pensais bem; esse modo de vos livrardes, não é decerto eficaz nem belo, mas belíssimo e facílimo é não contrariar os outros, mas aplicar-se a se tornar, quanto se puder, melhor. Faço, pois, este vaticínio a vós que me condenastes. Chego ao fim.

Aos que o absolveram

Quanto àqueles cujos votos me absolveram, eu teria prazer de conversar com eles a respeito deste caso que acaba de ocorrer enquanto os magistrados estão ocupados, enquanto não chega o momento de ter de ir ao lugar onde terei de morrer. Ficai, pois, comigo este pouco de tempo, ó cidadãos, porque nada nos impede de conversarmos mais um pouco, enquanto se pode. É que a vós, como meus amigos, quero mostrar que não desejo falar do meu caso presente. A mim, de fato, ó juízes — uma vez que, chamando-vos juízes vos dou o nome que vos convém — aconteceu qualquer coisa de maravilhoso. Aquela minha voz habitual do demônio (daimon = gênio) em todos os tempos passados me era sempre frequente e se oponha ainda mais nos pequeninos

casos, cada vez que fosse para fazer alguma coisa que não estivesse muito bem. Ora, aconteceram-me estas coisas, que vós mesmos estais vendo e que, decerto, alguns julgariam e considerariam o extremo dos males; pois bem, o sinal do Deus não se me opôs, nem esta manhã, ao sair de casa, nem quando vim aqui, ao tribunal, nem durante todo o discurso. Em todo este processo, não se opôs uma só vez, nem a um ato, nem a palavra alguma.

Qual suponho que seja a causa? Eu vo-la direi: em verdade este meu caso pode ser um bem, e estamos longe de julgar retamente quando pensamos que a morte é um mal. E disso tenho uma grande prova: que, por muito menos, normalmente, o meu gênio se me teria oposto, se não fosse para fazer alguma coisa de bem.

Passemos a considerar a questão em si mesma, de como há grande esperança de que isso seja um bem.

Porque morrer é uma ou outra destas duas coisas: ou o morto não tem absolutamente nenhuma existência, nenhuma consciência do que quer que seja, ou, como se diz, a morte é precisamente uma mudança de existência e, para a alma, uma migração deste lugar para um outro. Se, de fato, não há sensação alguma, mas é como um sono, a morte seria um maravilhoso presente. Creio que, se alguém escolhesse a noite na qual tivesse dormido sem ter nenhum sonho, e comparasse essa noite às outras noites e dias de sua vida e tivesse de dizer quantos dias e noites na sua vida havia vivido melhor, e mais docemente do que naquela noite, creio que não somente qualquer indivíduo mas até um grande rei acharia fácil escolher a esse respeito, lamentando todos os outros dias e noites. Assim, se a morte é isso, eu por mim a considero um presente, porquanto, desse modo, todo o tempo se resume a uma única noite.

Se, ao contrário, a morte é como uma passagem deste para outro lugar, e, se é verdade o que se diz que lá se encontram todos os mortos, qual o bem que poderia existir, ó juízes, maior do que este? Porque, se chegarmos ao Hades, libertando-nos destes que se vangloriam serem juízes, havemos de

encontrar os verdadeiros juízes, os quais nos diria que fazem justiça acolá: Monos e Radamante, Éaco e Triptolemo, e tantos outros Deuses e semiDeuses que foram justos na vida; seria então essa viagem uma viagem de se fazer pouco caso? Que preço não serieis capazes de pagar, para conversar com Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero?

Quero morrer muitas vezes, se isso é verdade, pois para mim especialmente a conversação acolá seria maravilhosa quando eu encontrasse Palamedes e Ajax Telamônio, e qualquer um dos antigos, mortos por injusto julgamento. E não seria sem deleite, me parece, confrontar o meu com os seus casos e, o que é melhor, passar o tempo examinando e confrontando os de lá com os de cá, os últimos dos quais tem a pretensão de conhecer a sabedoria dos outros, e acreditam ser sábios sem o ser. A que preço, ó juízes, não se consentiria em examinar aquele que guiou o grande exército a Tróia, Ulisses, Sísifo, ou os incontáveis outros? Isso constituiria inefável felicidade.

Com certeza aqueles de lá são mais felizes do que os de cá, mesmo porque, são imortais, se é que o que se diz é verdade.

Mas também vós, ó juízes, deveis ter boa esperança em relação à morte, e considerar esta única verdade: que não é possível haver algum mal para um homem de bem, nem durante a vida, nem depois da morte, e que os Deuses não se interessam do que a ele concerne; e que, por isso mesmo, o que hoje aconteceu, no que a mim concerne, não é devido ao acaso, mas é a prova de que para mim era melhor morrer agora e ser libertado das coisas deste mundo. Eis também a razão porque a divina voz não me dissuadiu, e porque, de minha parte, não estou zangado com aqueles cujos votos me condenaram, nem contra meus acusadores.

Não foi com esse pensamento, entretanto, que eles votaram contra mim, que me acusaram, pois acreditavam causar-me um mal. Por isto é justo que sejam censurados. Mas tudo o que lhes peço é o seguinte: Quando os meus filhinhos ficarem adultos, atormentai-os como eu os vos atormentei, quando

vos parecer que eles cuidam mais de riquezas e de honrarias do que da Verdade. E, se acreditarem ser qualquer coisa não sendo nada, reprovai-os, como eu a vós: não vos preocupeis com aquilo que não lhes é devido.

E, se fizerdes isso, terei de vós o que é justo, eu e os meus filhos.

É a hora de irmos: eu para a morte, vós para as vossas vidas; quem terá a melhor sorte? Só os Deuses sabem.

Críton

Sócrates — Críton

Sócrates — Por que viestes a estas horas, Críton? É madrugada ainda, não é?

Críton — Perfeitamente.

Sócrates — Que horas, precisamente?

Críton — Mal começa a clarear.

Sócrates — Admira-me que o guarda da prisão te haja atendido.

Críton — Ele já se acostumou comigo, Sócrates, de tanto eu frequentar este lugar; ademais, deve-me alguns favores.

Sócrates — Acabas de chegar ou faz tempo?

Críton — Faz já algum tempo.

Sócrates — Então, porque não me acordaste logo e sentaste aí calado?

Críton — É que, por Zeus, Sócrates, em teu lugar, eu não gostaria de passar muito tempo acordado numa aflição assim; estou mesmo admirando, há tempo, a placidez do teu sono. Não te acordei de propósito; para que pudesses gozar quanto mais dessa tranquilidade. Já muitas vezes antes, em toda a nossa vida, te considerei feliz pelo teu gênio, porém muito mais agora, na presente desgraça, pela facilidade e brandura com que a suportas.

Sócrates — Realmente, Críton, eu destoaria, se na minha idade, me agastasse por ter de morrer em breve.

Críton — Outros também, Sócrates, passam por provações assim na mesma idade; no entanto, os anos não os dispensam de se agastarem com a sorte que lhes toca.

Sócrates — Assim é. Mas, afinal, para que vieste tão cedo?

Críton — Para trazer uma notícia, Sócrates, dolorosa e desoladora — não assim para ti, pelo que vejo — mas dolorosa e desoladora para mim e para todos os teus amigos; acho que a poderia contar como uma das que mais o sejam.

Sócrates — Que vem a ser? Chegou de Delos o navio a cuja chegada devo morrer?

Críton — Bem, chegar não chegou, mas calculo que deve aportar hoje, pelo que noticiam pessoas vindas de Súnio e que lá o deixaram. As novas dão a entender que vai aportar hoje, e será fatalmente amanhã, Sócrates que terás de cessar de viver.

Sócrates — Pois bem, Críton, à boa ventura! Se assim apraz aos deuses, assim seja. Todavia, acho que não vai aportar hoje.

Críton — Em que te baseias?

Sócrates — Vou dizê-lo. Devo morrer, penso, no dia seguinte ao da chegada do navio.

Críton — Ao menos assim dizem as autoridades competentes.

Sócrates — Por isso, acho que não vai aportar no dia de hoje, mas no de amanhã. Baseio-me num sonho que acabo de ter esta noite. Talvez mesmo tenha sido oportuno não me haveres despertado.

Críton — Como foi o sonho? **Sócrates** — Parecia-me que vinha uma mulher formosa, de lindas feições, vestida de branco, me chamava e dizia: "Sócrates, depois de amanhã poderás ter chegado às férteis campinas de Fétia".

Críton — Sonho esquisito, Sócrates!

Sócrates — De sentido claro, ao que penso, Críton.

Críton — Por demais, penso eu. Contudo, meu pobre Sócrates, ainda uma vez, dá-me ouvidos e põe-te a salvo; porque, para mim, se vieres a morrer, a desdita não será uma só; à parte a perda de um amigo como não acharei nenhum igual, acresce que muita gente, que não nos conhece bem, a

mim e a ti, pensará que eu, podendo salvar-te, se me dispusesse a gastar dinheiro, não me importei. Ora, existe reputação vergonhosa do que a de fazer caso do dinheiro que dos amigos? O povo não vai acreditar que tu é que não quiseste sair daqui, a despeito de o querermos nós mais que tudo.

Sócrates — Mas para nós, meu caro Críton, é tão importante assim a opinião do povo? A gente melhor, com quem mais importa que nos preocupemos, cuidará que as coisas se terão passado tal como se tiverem passado.

Críton — Mas bem vês, Sócrates, que não se pode deixar de fazer caso também da opinião do povo. Os fatos mesmos de agora dizem claro que o povo é capaz de fazer, não os mais pequeninos dos males, mas como que os maiores; basta que entre eles se espalhem calúnias contra alguém.

Sócrates — Oxalá, Críton, fosse o povo capaz de praticar os maiores males, para ser capaz também dos maiores benefícios! Seria esplêndido. Não o é, porém, nem destes nem daqueles. Incapaz de dar o siso, bem como de tirá-lo, ele obra ao sabor do acaso.

Críton — Vá lá que assim seja. Mas diz-me uma coisa, Sócrates: estás procurando evitar, não é? que eu e os outros amigos teus, caso saias daqui, venhamos a ser molestados pelos sicofantas, sob a acusação de te subtrair daqui, e obrigados a abrir mão de todos os nossos haveres, ou pelo menos de grossas quantias, ou a sofrer, além disso, qualquer outra pena? Se é isso que temes, manda o medo às urtigas. É justo que nós, para salvar-te, corramos esse perigo, e maiores ainda, se for preciso. Vamos, dá-me ouvidos e não proceda de outra maneira.

Sócrates — Estou evitando isso tudo, Críton, e muitas outras coisas.

Críton — Pois não tenhas esse receio. Não é muito o dinheiro que certas pessoas querem receber para levar-te daqui e salvar-te. Depois, não vês como são baratos esses sicofantas? Que não seria preciso gastar muito com eles? Os meus haveres estão a tua disposição e acho que são suficientes; além disso, caso apreensivo por mim, te pareças não devas despender o

meu, aí estão aqueles estrangeiros, prontos a gastar; um, até trouxe exatamente para isso dinheiro suficiente, Símias de Tebas; Cebes também está pronto e muitíssimos outros. Por isso, repito, não seja por este receio que desistas de te salvar; tampouco te embaraces, como dizia no tribunal, com a possibilidade de, partindo, não teres do que viver. Em muitos lugares, mesmo no exterior, onde fores parar, acharás amizade; se quiseres ir para a Tessália, tenho lá hóspedes que te darão grande apreço e te oferecerão segurança, de sorte que ninguém na Tessália te molestará. Demais, Sócrates, acho que cometes uma injustiça entregando-te, quando te podes salvar; estás trabalhando para que te aconteça exatamente aquilo a que visariam teus inimigos — a que visaram quando decidiram tua perda. De mais a mais, ao meu ver, atraiçoa também os teus filhos; podendo criá-los e educá-los, tu queres ir-te, abandonando-os; no que te concerne, fiquem eles entregues à sua sorte; a deles, é natural, será a sorte costumeira dos que caem na orfandade. A gente deve ou não ter filhos, ou sofrer juntamente com eles, criando-os e educando-os. Tu me dás a impressão de estarem escolhendo a sua maior comodidade. Deve-se, porém, escolher o que escolheria um homem bom e de brio, ao menos quando vives dizendo não ter outra preocupação na vida senão a virtude. Eu, sabes? tenho vergonha por ti e por todos nós, os teus amigos, de que atribuam a covardia de nossa parte tudo o que aconteceu contigo: o teu comparecimento diante do tribunal, quando podias deixar de comparecer; a maneira pela qual o processo mesmo correu; por fim, este desfecho, como que o mais ridículo da história, a impressão de que nos esgueiramos, covardes e sem brio, sem termos providenciado, nem nós outros nem tu, a tua salvação, possível e realizável se tivéssemos algum préstimo. Evita, Sócrates, que essa pecha, em acréscimo a tua desgraça, caia sobre ti ou sobre nós. Vamos, resolve-te, que já não é tempo de resolver, mas de ter resolvido. Só há, porém, uma resolução, e tudo deve estar feito na noite de hoje; se nos demorarmos mais, já não será mais realizável nem

possível. De toda forma, Sócrates, dá-me ouvidos e não procedas de outra maneira.

Sócrates — Querido Críton! Quão precioso o teu ardor, se alguma retidão o acompanhasse! Não sendo assim, quanto mais insistente, tanto mais penoso. Temos, pois, de examinar se devemos proceder como queres ou não. Quanto a mim, não é de agora, sempre fui deste feitio: não cedo a nenhuma outra de minhas razões, senão à que minhas reflexões demonstram ser a melhor. As razões que alegava no passado, não as posso enjeitar agora em vista de minha sorte presente; elas se me apresentam como que inalteradas; são as mesmas de antes as que estou respeitando e acatando; se nestas conjunturas, não temos outras melhores para alegar, fica certo de que não cederei absolutamente a tuas instâncias; ainda que, com mais ameaças que as atuais, nos acene o poderia da multidão, como a crianças, com o espantalho das prisões, mortes e confisco de bens. Como, portanto, faremos tal exame o mais acuradamente possível? Será retomando, em primeiro lugar, aquela razão que alegas a propósito das opiniões? Estávamos certos ou errados ao repetirmos que das opiniões umas devemos acatar, outras não? Ou antes, de eu ter de morrer, era acertado dizê-lo, mas agora se patenteou — não é assim? Que falávamos por falar, mas não passava de brincadeira, futilidade? Francamente, Críton, desejo examinar contigo se aquela razão se nos apresentará um tanto modificada em vista da minha situação, ou idêntica, e se as mandaremos às urtigas, ou lhe obedeceremos. Costumavam dizer, creio eu, os que presumem falar seriamente, mais ou menos o mesmo que eu próprio dizia há pouco: que, das opiniões que os homens formam, a umas se deve grande acatamento, a outras não. Pelos deuses, Críton, não te parece uma boa norma? Porque tu, tanto quanto alcançam as previsões humanas, não estás em vias de morrer amanhã, nem poderia ser abalado o teu juízo pela adversidade presente. Portanto, reflete; não achas acertado dizer que nem a todas as opiniões dos homens se deve acatamento, mas a umas sim e outras

não? E não às de todos, mas às de uns sim e às de outros não? Que dizes? Não é com razão que se diz isso?

Críton — É com razão.

Sócrates — Logo, acatar as boas, não as ruins.

Críton — Perfeitamente.

Sócrates — Boas não são as dos judiciosos, ruins, as dos sandeus?

Críton — Como não?

Sócrates — Ora bem, em que sentido se faziam tais distinções? Um homem que pratica a ginástica e segue aquela norma dá atenção ao louvor, à censura, ao parecer de toda a gente ou somente ao de quem porventura é médico ou instrutor de ginástica?

Críton — Só ao deste.

Sócrates — Assim, deve temer as censuras e folgar com o louvor de único e não da multidão.

Críton — Evidentemente.

Sócrates — Deve, não é assim? Conformas suas práticas, seus exercícios, sua alimentação, sua bebida, somente com a opinião do mestre e entendido, de preferência a de todos os demais juntos.

Críton — Assim é.

Sócrates — Bem. Se desobedece àquele único, se desacata ao seu parecer e ao seu louvor, para atender ao que diz a multidão que de nada entende, não sofrerá nenhuma consequência ruim?

Críton — Como não?

Sócrates — Qual é essa consequência ruim, que extensão tem e onde atinge o desobediente?

Críton — Está-se vendo que no corpo, porque é este que ele arruína.

Sócrates — Dizes bem. Portanto, Críton, para não passarmos tudo em revista, com tudo mais se dá o mesmo. Agora, quando ao justo e ao injusto ao feio e ao belo, ao bem e ao mal, objetos desta nossa deliberação, devemos nós seguir a opinião da multidão e temê-la, ou a do único, se algum

existe, entendido, a quem devemos respeitar e temer mais do que a todos os demais juntos? se não obedecermos ao qual, corromperemos e danificaremos aquilo que melhora com a justiça e se arruína com a injustiça? Ou isto não tem cabimento?

Críton — Acho que tem, Sócrates.

Sócrates — Ora, pois, se aquilo que melhora com um regime saudável e se corrompe com um regime insalubre nós arruinarmos obedecendo à opinião que não é a dos entendidos, é-nos possível viver com essa parte arruinada? É ao corpo que nos referimos, ou não?

Críton — Sim.

Sócrates — Então, é-nos possível viver com um corpo em más condições, arruinado?

Críton — De modo nenhum.

Sócrates — Podemos, porém, acaso viver depois de arruinar aquela parte que a injustiça danifica e a justiça beneficia? Ou considerarmos de menos valor que o corpo, aquela parte de nosso ser, seja qual for, com que se relaciona a injustiça e a justiça?

Críton — De modo nenhum.

Sócrates — De maior valor, então?

Críton — Muito maior.

Sócrates — Logo, meu excelente amigo, não é absolutamente com o que dirá de nós a multidão que nos devemos preocupar, mas com o que dirá a autoridade em matéria de justiça e injustiça, a única, a Verdade em si. Assim sendo, para começar, não apontas o bom caminho quando nos prescreves que nos inquietemos com o pensamento da multidão a respeito do justo, do belo, do bem e de seus contrários. A multidão, no entanto, dirá alguém, é bem capaz de nos matar.

Críton — Isso é claro, Sócrates, haverá quem diga.

Sócrates — Decerto. Mas, meu admirável amigo, essa razão que acabamos de rever ainda me parece substancialmente a mesma de antes.

Examina também se continua de pé para nós este outro princípio: que não devemos dar máxima importância ao viver, mas ao viver bem.

Críton — Continua.

Sócrates — E que viver bem, viver com honra e viver conforme a justiça é tudo um, continua de pé, ou não?

Críton — Continua.

Sócrates — Por conseguinte, partindo desses princípios nos quais concordamos, devemos averiguar se é justo que eu tente sair daqui sem permissão dos atenienses, ou injusto: se se provar que é justo, tentemos; se não, desistamos. As considerações que aduzes, de dispêndio de dinheiro, reputação, criação de filhos, Críton, cuidado não sejam na realidade especulação próprias de quem, com a mesma facilidade, mataria, e se pudesse, ressuscitaria, sem nenhum critério a saber, a multidão. Nós, porém, pois que assim reside a razão, não sujeitemos à consideração nada além do que há pouco dizíamos: se será procedimento justo dar dinheiro aos que me vão tirar daqui, suborná-los, nós mesmos promovendo a fuga e fugindo, ou se, na verdade, procederemos com injustiça em todos esses atos, se se provar que cometeremos injustiça, não será fundamental indagar se devo morrer, ficando quieto aqui, ou sofrer qualquer outra pena, antes do que praticar uma injustiça.

Críton — Acho que falas com acerto, Sócrates; vê, pois o que devemos fazer.

Sócrates — Vejamo-lo juntos, meu caro, e se puderes de algum modo refutar-me, refuta-me e te obedecerei; Se não, cessa desde logo, meu boníssimo amigo, de insistir no mesmo assunto, de que preciso sair daqui contrariando os atenienses; porque dou muita importância a proceder com o teu assentimento e não mau grado teu. Vê, pois, se te parecem satisfatórios os argumentos básicos deste exame e procura responder a minhas perguntas com a maior sinceridade.

Críton — Pois não, procurarei.

Sócrates — Asseveramos que não se deve cometer injustiça voluntária em caso nenhum, ou que em alguns casos se deve, e noutros não? Ou que de modo algum é bom nem honroso cometê-la, como tantas vezes no passado conviemos? e é o que acabamos de repetir. Porventura, todas aquelas nossas convenções de antes se entornaram nestes poucos dias e, durante tanto tempo, Críton, velhos como somos, em nossos graves entretenimentos não nos demos conta de que nada diferíamos das crianças? Ou, sem dúvida alguma é como dizíamos, quer o admita a multidão, quer não? Mais: ainda que tenhamos de experimentar momentos quer ainda mais dolorosos, quer mais suaves, o procedimento injusto, em qualquer hipóteses, não é sempre, para quem o tem, um mal e uma vergonha? Afirmamos isso ou não?

Críton — Afirmamos.

Sócrates — Logo, jamais se deve proceder contra a justiça.

Críton — Jamais, por certo.

Sócrates — Nem mesmo retribuir a injustiça com a injustiça, como pensa a multidão, pois o procedimento injusto é sempre inadmissível.

Críton — Parece que não.

Sócrates — E daí? Devemos praticar maldades ou não, Críton?

Críton — Não devemos, sem dúvida, Sócrates.

Sócrates — Adiante. Retribuir o mal que nos fazem é justo, como diz a multidão, ou injusto?

Críton — Absolutamente injusto.

Sócrates — Sim, porque entre fazer mal a uma pessoa e cometer uma injustiça, não há diferença nenhuma.

Críton — Dizes a verdade.

Sócrates — Em suma, não devemos retribuir a injustiça, nem fazer mal a pessoa alguma, seja qual for o mal que ela nos cause. Cautela, porém, Críton, ao admitires esses princípios, não o faças em contradição com o teu pensamento, pois sei que essa opinião é e será de alguns poucos. Entre os que a adotam e os que a repelem não existe um ânimo comum; fatalmente se a

quererão mal uns aos outros, ao verem os propósitos uns dos outros. Portanto, considera muito bem tu se comungas a minha opinião, se concordas comigo e se nossa deliberação partirá do princípio de que jamais é acertado cometer injustiça, retribuí-la, vingar pelo mal que fazemos o mal que nos fazem, ou se diverges e não coparticipas do princípio. Quanto a mim, essa é opinião minha antiga, que ainda agora mantenho. Tu, porém, se tens outro sentir, fala, dá-me a conhecer; se perseveras no de outrora, presta atenção ao que aí decorre.

Críton — Persevero, concordo contigo; por isso, prossegue.

Sócrates — Passo, então, às decorrências; ou melhor, pergunto se uma convenção que se firmou com alguém, sendo justa deve ser cumprida ou traída.

Críton — Deve ser cumprida.

Sócrates — Daí, presta atenção. Saindo daqui, desobedientes à cidade, lesamos a alguém e logo a quem menos devemos lesar, ou não? E cumprimos as convenções justas que firmamos, ou não?

Críton — Não sei responder a tuas perguntas, Sócrates; não as estou compreendendo.

Sócrates — Bem, reflete no seguinte. Se, no momento em que eu estivesse para me evadir daqui, ou como quer que se diga, chegassem as Leis e a Cidade, assomassem perguntado: “Dize-nos, Sócrates: que pretendes fazer? Que outra coisa meditas, com a façanha que intentas, senão destruir-nos a nós, as Leis e toda a Cidade, na medida de tuas forças? Acaso imaginas que ainda possa subsistir e não esteja destruída uma cidade onde nenhuma força tenham as sentenças proferidas, tornadas inoperantes e aniquiladas por obra de simples particulares?” — Que responder, Críton, a essas e semelhantes perguntas? Muitos argumentos poderiam ser aduzidos, sobretudo por um orador, em defesa da lei por nós violada que estabelece a autoridade das sentenças proferidas. Acaso responderei que a Cidade me agravou, não me julgou, conforme a justiça? Direi isso? Direi o quê?

Críton — Isso mesmo, por Zeus, ó Sócrates!

Sócrates — E se então, as Leis dissessem: "Sócrates, o que convencionaste conosco foi isso, ou que submeterias ás sentenças que a Cidade proferisse?" Se me admirasse dessa pergunta, diriam, talvez: "Sócrates, não te admires de nossas perguntas, mas responde-nos, porque tu também costuma lançar mão de perguntas e respostas. Vamos, pois; qual a queixa contra nós e contra a Cidade, que te move à nossa destruição? Para começar, não fomos nós que te demos nascimento e não foi por nosso intermédio que teu pai desposou tua mãe e te gerou? Dize: apontas algum defeito naquelas dentre nós que regulam os casamentos? Achas que não estão bem feitas? — Não aponto defeitos, diria eu. — Então nas que regulam a criação e educação do filho, que também recebeste? Aquelas que de nós regem a matéria, ao mandarem que teu pai te ensinasse música e ginástica, não o fizeram com acerto? — Fizeram, diria eu. — Bem; depois que nasceste, que te criaram e que educaram, poderia, de começo, negar que nos pertences, como filho nosso e nosso escravo, assim tu com teus ascendentes? E, se assim é, julgas ter ao menos os mesmos direitos que nós? Julgas ter o direito de fazer-nos em represália o mesmo que tentamos fazer a ti? Ora, em face do teu pai não terias os mesmos direitos, nem em face de teu amo, se amo tivesse, para retaliar o que te fizessem, nem para revidar doesto por doesto, golpe por golpe, nem para outros desforços; mas, em face da pátria e das Leis, se tentarmos destruir-te por assim acharmos de justiça, terás o direito de tentar, da tua parte também, dentro das tuas forças, destruir-nos em desforra a nós, as Leis e a pátria? E dirás que, assim procedendo, obras com justiça tu, que verdadeiramente tomas a virtude a sério?! Que sabedoria é a tua, se ignoras que, acima de tua mãe, teu pai e todos os outros teus ascendentes, a pátria é mais respeitável, mais venerável, mais sacrossanta, mais estimada dos deuses e dos homens sensatos? Que se deve mais veneração, obediência e carinho a uma pátria agastada do que a um pai? Que o dever é ou dissuadi-la ou cumprir seus mandados, sofrer quietamente o que

ela manda sofrer, sejam espancamentos, sejam grilhões, seja a convocação para ser ferido ou morto na guerra? Tudo isso deve ser feito e esse é o direito — não esquivar-se; não recuar; não desertar o posto; mas, quer na guerra, quer no tribunal, em toda a parte, em suma, cumpre ou executar as ordens da cidade e da pátria ou obter a revogação pelas vias criadas do direito. É impiedade usar de violência contra a mãe e o pai, mas ainda muito pior contra a pátria do que contra eles." Que responderei a isso, Críton? Que as Leis dizem a verdade, ou que não?

Críton — Acho que sim.

Sócrates — "Vê, portanto, Sócrates" diriam talvez as Leis, "temos razão em tachar de injusto o que intentas fazer-nos agora. Nós que te geramos, te criamos, te educamos, te admitimos à participação de todos os benefícios que podemos proporcionar a ti e a todos os demais cidadãos, sem embargo, proclamamos termos facultado ao ateniense que o quiser, uma vez entrada na posse dos direitos civis e no conhecimento da vida pública e de nós, as Leis, se não formos de seu agrado, a liberdade de juntar o que é seu e partir para onde bem entender. Se, por não lhe agradarmos nós e a cidade, algum de vós quiser rumar para uma colônia ou quiser fixar residência em qualquer outro país, nenhuma de nós, as Leis, o impede ou proíbe de seguir para onde lhe parecer, levando o que é seu. Mas quem dentre vós aqui permanece, vendo a maneira pela qual distribuímos justiça e desempenhamos as outras atribuições do Estado, passamos a dizer que convencionou conosco de fato cumprir nossas determinações; desobedecendo-nos, é réu tresdobradamente: porque a nós que o geramos não presta a obediência; porque não o faz a nós que o criamos e porque, tendo convencionado obedecer-nos, nem obedece nem nos dissuade se incidimos nalgum erro; nós propomos, não impomos com aspereza o cumprimento de nossas ordens, e facultamos a escolha entre persuadir-nos do contrário e obedecer-nos; ele, porém, não faz nem uma coisa nem outra. Tais são os crimes, Sócrates, em que, se puserem em prática o teu plano, te

declaramos incurso, mais do que os outros atenienses.” Se então eu perguntasse: “Como assim?”, talvez ralhassem comigo com razão, dizendo estar eu mais do que os outros atenienses preso àquele compromisso para com elas. Diriam: “Dispomos, Sócrates, de fortes provas de que nós e a cidade somos do teu agrado. Tu não terias assistido nela mais do que todos os outros atenienses, se ela não te agradasse mais do que a todos; mas nem para uma festa jamais saíste da cidade, salvo uma única vez para os jogos do Istmo; nem para qualquer lugar do exterior, a não ser como combatente; nem outra viagem jamais empreendeste, como os demais, nem te deu vontade de conhecer outras cidades e outras leis, mas nós e nossa cidade te havemos bastado, a tal ponto nos preferias e convinhas em seres cidadãos sob a nossa soberania. Por sinal que até geraste filhos nela, dando a entender que a cidade te agradava. Demais, mesmo durante o processo, se quisesses, podias obter a condenação ao exílio e fazer então, com o consentimento da cidade, o que pretendes fazer agora sem ele. Então, bravateavas tu que não te revoltarias, se houvesses de morrer; ao contrário, preferias, como declaravas, a morte ao exílio; mas agora não fazes honra àquelas palavras, nem hesitas na tentativa de aniquilar a nós, as Leis; fazes o que faria o mais vil dos escravos, tentando a fuga contra as convenções e acordos, pelos quais te obrigaste para conosco aos deveres de cidadão. Reponde-nos primeiro a esta pergunta: é verdade o que dizemos quando afirmamos que te obrigaste aos deveres de cidadão sob nosso império, não em palavras, mas de fato, ou é mentira?” — Que hei de dizer a isso, Críton? Posso discordar?

Críton — Forçosamente que não, Sócrates.

Sócrates — “Que fazes”, diriam, “senão ladear as convenções e acordos que conosco firmaste sem coação, sem engodo, sem a urgência de resolver em tempo exíguo, mas através de setenta anos, durante os quais te era facultado emigrar, se nós te desprazíamos e se descobrisses serem injustas as convenções? Mas tu não preferiste nem Esparta nem Creta, que vives dizendo dotadas de boas leis, nem qualquer das outras cidades, gregas

ou estrangeiras; daqui não te afasta-te mais do que os coxos, os cegos e outros mutilados, tanto, mais do que aos outros atenienses, te agradava a cidade, bem como nós, as Leis, evidentemente; pois a que agradaria uma cidade com exceção das leis? Agora, porém, não é? não manténs os compromissos! Sim, Sócrates, tu os manterás, se nos atenderes, e não te sujeitarás ao ridículo de abandonar a cidade. Vamos, reflete; ladeando os compromissos e cometendo semelhante falta, que benefício trarás para ti e para teus amigos? Que teus amigos também correrão o perigo serem exilados e privados de cidadania e de seus bens, está fora de dúvida; quanto a ti, para começar, se partires para uma das cidades mais próximas — digamos Tebas ou Mégara, que ambas têm boas leis — ali entrarás, Sócrates, como inimigo de suas instituições; todos quanto zelam por suas cidades te olharão de través, como um destruidor das leis; consolidarás a reputação de teus juízes, de sorte que pareçam haver-te julgado escorreitamente, porque todo violador das leis bem pode ser tido como corruptor dos jovens e dos levianos. Ou acaso evitarás, as cidades de boas leis e os homens mais morigerados? E valerá a pena viveres com esse comportamento? Ou entrarás em contato com eles e discorrerás, sem acanhamento... sobre o que, Sócrates? Sobre os teus assuntos daqui? Sobre o supremo valor que tem para a humanidade a virtude, a justiça, assim como a legalidade e as leis? E não achas que o papel de Sócrates se manifestará indecoroso? Tens de achar. Admitamos que, afastando-se desses lugares, vás para a Tessália, para junto dos hóspedes de Críton, porque lá sobeja a desordem e a licença, e quiçá gostariam de te ouvir contar como foi cômica a tua fuga da prisão, em travesti, metido num surrão de couro ou noutro disfarce habitual dos evadidos, e dissimulando esse jeito que é teu. Não haverá quem diga que, homem de idade, com pouco tempo provável de vida, não te pejaste de te agarres tão pegajosamente à existência, burlando as leis mais veneráveis? Talvez, se não magoares a ninguém; caso contrário, irás ouvir, Sócrates, indignidades incontáveis. Viverás de granjear o favor de toda gente, assujeitado, a fazer o quê? senão

levar a vida regalada na Tessália como se lá tivesse ido para um banquete? E aquelas palestras sobre a justiça e outras formas de virtude? Por onde nos andarão elas? Oh! sim, é por amor dos filhos que desejas viver, para os criares e educares! Mas, daí? Vais levá-los para Tessália, torná-los estrangeiros de criação e formação, para que te fiquem devendo mais esse benefício? Ou não será assim? Será que, estando tu vivo e sendo eles criados aqui, terão melhor criação e formação sem a tua companhia, pois teus amigos é quem cuidarão deles? Então, se partires para a Tessália, eles cuidarão, mas não hão de cuidar se partires para o Hades? Se tem algum préstimo deveras os que protestam, amizade, hás de admitir que sim. Não, Sócrates; ouve-nos a nós que te criamos: não sobreponhas à justiça nem teus filhos, nem tua vida, nem qualquer outra coisa, para que, chegado ao Hades, possa alegar todas essas justificações perante os que lá governam. Está claro que, com aquele procedimento, aqui não será melhor, nem mais justo, nem mais pio, para ti nem para nenhum dos teus; nem lá será melhor, quando tiveres chegado. Presentemente, partirás, se partires vítima de injustiça, não nossa, das Leis, mas dos homens; se porém te evades, retribuindo assim vergonhosamente a injustiça, o dano com o dano, logrando próprios compromissos e acordos conosco, em detrimento daqueles a quem menos devias lesar, de ti próprio, de teus amigos, da tua pátria e nosso, nós, enquanto viveres, estaremos indignadas contigo e, lá embaixo, nossas irmãs, Leis do Hades, não hão de te acolher com benevolência, sabedoras do que nos procuraste arruinar na medida de tuas forças. Oh! Não! não possa mais, Críton, persuadir-te a fazer o que ele dirá com mais força do que nós!” Essa recriminação, Críton, meu querido companheiro, fica certo, parece-me que as estou ouvindo, tal como aos coribantes parece estarem ouvindo o som das flautas; é a ressonância mesma dessas palavras que zumbe no meu íntimo e não me deixa ouvir a outrem. Por isso, acredita-me, tanto quanto creio agora, o que disseres em sentido diverso, di-lo-ás em vão. No entanto, se esperas algum resultado, podes falar.

Críton — Não, Sócrates; não tenho o que dizer.

Sócrates — Então desistem, Críton, procedamos daquela forma, porque tal é o caminho por onde a divindade nos guia.

Fédon

Equécrates — Fédon — Sócrates — Apolodoro — Cebes — Símias — Críton — Xantipa — o comissário dos Onze.

Equécrates — Estiveste tu mesmo, Fédon, junto de Sócrates no dia em que ele tomou veneno na prisão, ou ouviste de alguém?

Fédon — Não, eu mesmo, Equécrates.

Equécrates — Então, que disse o homem antes de morrer? E como foi a sua morte? Gostaria de saber tudo o que se passou. Recentemente, nenhum cidadão de Fliunte tem ido a Atenas, e há muito não nos vêm de lá forasteiros capazes de dar-nos informações seguras, salvo dizerem que morreu depois de tomar o veneno. Quanto ao mais, nada informam de particular.

Fédon — E também não ouviste contar como foi o julgamento?

Equécrates — Ouvimos, sim; alguém nos falou nisso. Surpreendeu-nos, justamente, ter sido bem antes o julgamento e ele só vir a morrer muito depois. Que aconteceu, Fédon?

Fédon — Foi tudo obra do acaso, Equécrates, o que se passou com ele. Precisamente na véspera do julgamento coroaram a popa do navio que os Atenienses enviam a Delo.

Equécrates — Que é isso?

Fédon — Segundo os Atenienses, é o navio em que outrora Teseu levou para Creta as duas septenas de jovens, moços e moças, que ele salvou, salvando-se também. Nessa ocasião, segundo contam, prometeram a Apolo enviar anualmente uma deputação a Delo, no caso de se salvarem, e até hoje

todos os anos vão em romaria à divindade. Desde o início dos preparativos da viagem, determina a lei que se proceda à purificação do burgo, não sendo permitido executar ninguém por crime público antes de chegar a Delo o navio e retornar de lá. Por vezes esse prazo fica muito dilatado, quando os ventos são adversos. O início da peregrinação é contado a partir do momento em que o sacerdote de Apolo coroa a popa do navio, o que se deu, conforme disse, na véspera do julgamento. Esse o motivo de ter estado Sócrates tanto tempo na prisão, desde o julgamento até à morte.

Equécrates — E as condições em que morreu, Fédon? Quais foram suas palavras? Como se houve em tudo? Quais dos seus familiares se encontravam ao seu lado? Ou as autoridades não permitiram que entrassem, vindo ele a morrer privado de assistência dos amigos?

Fédon — De forma alguma; vários estiveram presentes; em grande número, mesmo.

Equécrates — Então, procura contar-nos com a maior exatidão possível como tudo se passou, no caso de dispores de folga.

Fédon — Disponho, sim, e vou tentar expor-vos o que se deu. Para mim, nada é tão agradável como recordar-me de Sócrates, ou seja quando falo nele, ou quando ouço alguém falar a seu respeito.

Equécrates — Pois podes ter a certeza, Fédon, de que teus ouvintes estão nessas mesmas condições. Esforça-te, portanto, para contar o caso com todas as minúcias.

Fédon — Era por demais estranho o que eu sentia junto dele. Não podia lastimá-lo, como o faria perto de um ente querido no transe derradeiro. O homem me parecia felicíssimo, Equécrates, tanto nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida. Minha impressão naquele instante foi que sua passagem para o Hades não se dava sem disposição divina, e que, uma vez lá chegando, sentir-se-ia tão venturoso com os que mais o foram. Por isso mesmo, não me dominou nenhum sentimento de piedade, o que seria natural na presença de um

moribundo. Também não me sentia alegre, como costumava ficar em nossa práticas sobre filosofia. Sim, porque toda nossa conversa girou em torno de temas filosóficos. Era um estado difícil de definir, misto insólito de alegria e tristeza, por lembrar-me de que ele iria morrer dentro de pouco. As mais pessoas presentes se encontravam em condições quase idênticas, umas rindo, outras chorando, principalmente Apolodoro. Conheces o homem e sabes como ele é.

Equécrates — Sem dúvida.

Fédon — Pois desse jeito se comportou o tempo todo. Eu também, fiquei muito abalado, a mesma coisa passando-se com os outros.

Equécrates — E quem se achava lá, Fédon?

Fédon — Além do mencionado Apolodoro, seus conterrâneos Critobulo e o pai, Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes. Ctesipo de Peânia também esteve presente, Menéxeno e mais alguns da mesma região. Se não me engano, Platão se achava doente.

Equécrates — E havia também estrangeiros?

Fédon — Sim, os Tebanos Símias, Cebes e Fedondes; e de Mégara, Euclides e Térpsio.

Equécrates — Nesse caso, Aristipo e Cleômbroto também estiveram com ele?

Fédon — Não; falaram que se encontravam em Egina.

Equécrates — Havia mais alguém?

Fédon — Creio que eram só esses.

Equécrates — E depois? Quais foram os discursos a que te referiste?

Fédon — Vou esforçar-me para contar tudo do começo.

Tal como na véspera, todos os dias visitávamos Sócrates, e desde a manhãzinha íamos encontrar-nos no tribunal em que se deu o julgamento. Fica perto da cadeia. Ali esperávamos conversando até que a cadeia abrisse, pois não costumam abri-la muito cedo. Porém logo que isso se dava, corríamos para junto de Sócrates e quase sempre passávamos com ele o dia

todo. Nessa manhã reunimo-nos mais cedo, porque na tarde anterior, ao nos retirarmos da prisão, soubemos que o navio chegara de Delo. Por isso, combinamos encontrar-nos o mais cedo possível no lugar habitual. Ao chegarmos, o porteiro que costumava receber-nos veio ao nosso encontro para dizer que esperássemos fora e não entrássemos sem que ele nos avisasse. Neste momento, nos disse, os Onze estão tirando os ferros de Sócrates e lhe comunicam que hoje ele terá de morrer. Depois de algum tempo, voltou para dizer que entrássemos.

Ao penetrarmos no recinto, encontramos Sócrates, que acabava de ser aliviado dos ferros, e Xantipa — conhece-la decerto — com o filho pequeno, sentada junto do marido. Ao ver-nos, começou Xantipa a lastimar-se e clamar como de hábito nas mulheres, dizendo: Pela última vez, Sócrates, teus amigos conversarão contigo, e tu com eles. Virando-se para Críton, Sócrates lhe disse: Críton, leva-a para casa. A isso, alguns dos homens de Críton a retiraram, não cessando ela de gritar e debater-se. Sócrates, de seu lado, sentado no catre, dobrou a perna sobre a coxa e começou a friccioná-la duro com a mão, ao mesmo tempo que dizia:

— Como é extraordinário, senhores, o que os homens denominam prazer, e como se associa admiravelmente com o sofrimento, que passa, aliás, por ser o seu contrário. Não gostam de ficar juntos no homem; mal alguém persegue e alcança um deles, de regra é obrigado a apanhar o outro, como se ambos, com serem dois, estivessem ligados pela cabeça. Quer parecer-me, continuou, que se Esopo houvesse feito essa observação, não deixaria de compor uma fábula: Resolvendo Zeus pôr termo as suas dissensões contínuas, e não o conseguindo, uniu-os pela extremidade. Por isso, sempre que alguém alcança um deles, o outro lhe vem no rastro. Meu caso é parecido: após o incômodo da perna causada pelos ferros, segue-se-lhe o prazer.

Nesta altura, falou Cebes :

— Por Zeus, Sócrates — disse — foi bom que mo lembrasses. Diversas pessoas já me têm falado a respeito dos poemas que escreveste, aproveitando as fábulas de Esopo, e do hino em louvor de Apolo. Anteontem mesmo, o poeta Eveno me interpelou sobre a razão de compores verso desde que te encontras aqui, o que antes nunca fizeras. Se te importa deixar-me em condições de responder a Eveno quando ele voltar a falar-me a esse respeito — e tenho certeza de que o fará — instrui-me sobre o que deverei dizer-lhe.

— Então diz-lhe a verdade, Cebes — replicou Sócrates. — Que não me movia o desejo de fazer-lhe concorrência nem aos seus poemas, quando compus os meus, o que, aliás, tentativa para rastrear o significado de uns sonhos e cumprir, assim, minha obrigação, no sentido de saber se era essa a modalidade de música que me recomendavam com insistência. É o seguinte: Muitas e muitas vezes em minha vida pregressa, sob formas diferentes me apareceu um sonho, porém dizendo sempre a mesma coisa: Sócrates, me falava, compõe música e a executa. Até agora eu estava convencido de ser justamente o que eu fizera a vida toda o que o sonho me insinuava e concitava a fazer, à maneira de como costumamos estimular os corredores: desse mesmo modo, o sonho me exortava a prosseguir em minha prática habitual, a compor música, por ser a Filosofia a música mais nobre e a ela eu dedicar-me. Agora, porém, depois do julgamento e por haver o festival do deus adiado minha morte, perguntei a mim mesmo se a música que com tanta insistência o sonho me mandava compor não seria essa espécie popular, tendo concluído que o que importava não era desobedecer ao sonho, porém fazer o que ele me ordenava. Seria mais seguro cumprir essa obrigação antes de partir, e compor poemas em obediência ao sonho. Assim, comecei por escrever um hino em louvor à divindade cuja festa então se celebrava. Depois da divindade, considerando que quem quiser ser poeta de verdade terá de compor mitos e não palavras, por saber-me incapaz de criar no domínio da mitologia, recorri às fabulas de Esopo que eu sabia de cor e tinha mais à mão, havendo versificado as que me ocorreram primeiro. Isso,

Cebes, é o que deverás dizer a Eveno. Apresenta-lhe, também, saudações de minha parte, acrescentando que, se ele for sábio, deverá seguir-me quanto antes. Parto, ao que parece, hoje mesmo; assim os determinam os Atenienses.

Símias exclamou:

— Que conselho, Sócrates, mandas dar a Eveno! Tenho estado bastantes vezes com o homem, e por tudo o que sei dele, não terá grande desejo de aceitar-te a indicação.

— Como assim? — perguntou ele. — Eveno não é filósofo?

— Penso que é — retrucou Símias.

— Nesse caso, terá de aceitá-la, tanto Eveno como quem quer que se aplique dignamente a esse estudo. O que é preciso é não empregar violência contra si próprio. Dizem que isso não é permitido.

Assim falando, sentou-se e apoiou no chão os pés, permanecendo nessa posição, daí por diante, durante todo o tempo da conversa.

Nessa altura Cebes o interpelou:

— Por que disseste, Sócrates, que não é permitido a ninguém empregar violência contra si próprio, se, ao mesmo tempo, afirmas que o filósofo deseja ir após de quem morre?

— Como, Cebes ? Nunca ouvistes nada a esse respeito, tu e Símias, quando convivestes com Filolau?

— Ouvi, Sócrates, porém muito pela rama.

— Sobre isso eu também só posso falar de outiva; porém nada me impede de comunicar-vos o que sei. Talvez, mesmo, seja a quem se encontra no ponto de imigrar para o outro mundo que compete investigar acerca dessa viagem e dizer como será preciso imaginá-la. Que melhor coisa se poderá fazer para passar o tempo até sol baixar?

— Qual o motivo, então, Sócrates, de dizerem que a ninguém é permitido suicidar-se? De fato, sobre o que me perguntaste, ouvi Filolau afirmar, quando esteve entre nós, e também outras pessoas, que não devemos fazer isso. Porém nunca ouvi de ninguém maiores particularidades.

— Então, o que importa é não desanimares — disse. — É possível que ainda venhas a ouvi-las. Talvez te pareça estranho que entre todos os casos seja este o único simples e que não comporte como os demais, decisões arbitrárias, segundo as circunstâncias, a saber: que é melhor estar morto do que vivo. E havendo pessoas para quem a morte, de fato, é preferível, não saberás dar a razão de ser vedado aos homens procurarem para si mesmos semelhante benefício, mas precisarem esperar por benfeitor estranho.

— Zeus que t'*in*tenda! — comentou Cebes em seu dialeto, esboçando um sorriso.

— Aparentemente — continuou Sócrates — isso carece de lógica; mas o fato é que tem a sua razão de ser. Aquilo dos mistérios, de que nós, homens, nos encontramos numa espécie de cárcere que nos é vedado abrir para escapar, afigura-me de peso e anda fácil de entender. Uma coisa, pelo menos, Cebes, me parece bem enunciada: que os deuses são nossos guardiães, e nós, homens, propriedade deles. Aceitas esse ponto?

— Perfeitamente — respondeu Cebes.

— Tu também — continuou — na hipótese de algum dos teus escravos pôr termo à vida, sem que lhes houvesse dado a entender que estavas de acordo em que se matasse, não te aborrecerias com ele, e se fosse possível, não o punirias?

— Sem dúvida — respondeu.

— Por conseguinte, não acho absurdo ninguém poder matar-se sem que a divindade o coloque nessa contingência, como é o nosso caso agora.

— Essa parte — observou Cebes — também me parece razoável. Porém o que afirmaste antes, sobre a disposição do filósofo para morrer, é um verdadeiro contra-senso, Sócrates, se estiver certo o que dissemos há pouco, que Deus cuida de nós e que somos propriedades dele. Que os indivíduos mais sábios se insurjam contra semelhante tutela e procurem evitá-la, quando a exercem, precisamente, os deuses, os melhores dirigentes, é o que não chego a compreender. Pois ninguém ousará dizer que saberá cuidar melhor

de si mesmo, uma vez em liberdade. Um indivíduo insensato poderia raciocinar dessa maneira, por achar bom fugir do amo, sem considerar que não se deve fugir do bem, mas ficar junto dele o maior tempo possível. Foge por carecer de senso. O indivíduo inteligente, pelo contrário, só deseja continuar junto de quem lhe seja superior. Por isso, Sócrates, o certo é, precisamente, o oposto do que foi dito há pouco: aos sábios é que fica bem insurgir-se contra a idéia da morte, e aos insensatos, exultar ante essa perspetiva.

Ao ouvi-lo assim falar, quis parecer-me que Sócrates se alegrava com a agudeza de Cebes ; depois, voltando-se para nosso lado, falou:

— Cebes anda sempre à cata de argumentos, sem aceitar de pronto a opinião dos outros.

Ao que Símias disse:

— Porém quer parecer-me, Sócrates, que há bastante senso nas palavras de Cebes. Não se compreende, de fato, que indivíduos verdadeiramente sábios fujam de amos melhores do que eles e se alegrem com essa liberdade. A meu ver, o argumento de Cebes vai dirigido contra ti, por aceitares à ligeira a idéia de deixar-nos, e também aos amos cuja superioridade és o primeiro a proclamar.

— Tens razão — assentiu. — Pelo que vejo, sois de parecer que preciso defender-me dessa acusação, como o fiz no tribunal.

— Perfeitamente — respondeu Símias.

— Pois que seja — anuiu. — Vejamos se diante de vós outros minha defesa saíra mais convincente do que a feita na frente dos juízes. O fato, Símias e Cebes, prosseguiu, é que se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro por não me insurgir contra a morte. Porém podes fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre esse ponto não me manifesto com muita segurança; mas no que entende com minha transferência para junto de deuses que são excelentes

amos: se há o que eu defenda com convicção é precisamente isso. Esse motivo de não me revoltar a idéia da morte. Pelo contrário, tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus.

— Como assim, Sócrates? — perguntou Símias. — Com semelhante convicção queres deixar-nos sem no-la dar a conhecer? Eu, pelo menos, acho que se trata de algo de grande relevância para nós todos. Ao mesmo tempo, com isso farás a tua defesa, se com o que disseres conseguires convencer-nos.

— É o que vou tentar — assentiu. — Porém primeiro vejamos o que o nosso Críton há tanto tempo quer dizer-me.

— Trata-se apenas do seguinte, Sócrates — falou Críton. — É que há muito vem insistido comigo a pessoa encarregada de dar-te o veneno, para avisar-te de que deves conversar o menos possível. Conversa muito animada esquenta, é o que ele afirma, e isso prejudica a ação da droga. Do contrário, já tem acontecido precisar tomar duas ou três doses quem se comporta desse jeito.

E Sócrates:

— Manda-o passear! disse. E que prepare dose dupla, e até tripla, se for preciso.

— Eu já sabia mais ou menos o que irias responder — observou Críton. — Mas o homem não me dava sossego.

— Deixa-o — disse ele. — E agora, juízes, pretendo expor-vos as razões de estar convencido de que o indivíduo que se dedicou a vida inteira à Filosofia, terá de mostrar-se confiante na hora da morte, pela esperança de vir a participar, depois de morto, dos mais valiosos bens. Como poderá ser dessa maneira, Símias e Cebes, é o que tentarei explicar-vos. Embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos. Sendo isso um fato, seria absurdo, não fazendo outra coisa o filósofo

toda a vida, ao chegar esse momento, insurgir-se contra o que ele mesmo pedira com tal empenho e em pós do que sempre se afanara.

Símias, então, rindo:

— Por Zeus, Sócrates — interrompeu-o. — Fizeste-me rir, em que pese à minha falta de disposição para isso. O que penso é que, se os homens te ouvissem discorrer dessa maneira, achariam certo o que se diz dos filósofos — e nesse ponto contariam com a aprovação de nossa gente — que em verdade eles vivem a morrer, sabendo perfeitamente que outra coisa não merecem.

— E só diriam a verdade, Símias, exceto no que se refere a estarem cientes desse ponto, pois, de fato, não sabem de que modo o verdadeiro filósofo deseja a morte, nem como pode vir a alcançá-la. Porém deixemos essa gente de lado e perguntemos a nós mesmos se acreditamos que a morte seja alguma coisa?

— Sem dúvida — respondeu Símias.

— Que não será senão a separação entre a alma e o corpo? Morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma? Ou será a morte outra coisa?

— Não; é isso, precisamente — confirmou.

— Considera agora, meu caro, se pensas como eu. Estou certo de que desse modo ficaremos conhecendo melhor o que nos propomos investigar. És de opinião que seja próprio do filósofo esforçar-se para a aquisição dos pretensos prazeres, tal como comer e beber?

— De forma alguma, Sócrates — replicou Símias.

— E como relação aos prazeres do amor?

— A mesma coisa.

— E os demais prazeres, que entendem com os cuidados do corpo? És de parecer que lhes atribua algum valor? A posse de roupas vistosas, ou de

calçados e toda a sorte de ornamentos do corpo, que tal achas? Eles os aprecia ou os despreza no que não for de estrita necessidade?

— Eu, pelo menos — respondeu — sou de parecer que o verdadeiro filósofo os despreza.

— Sendo assim — continuou — não achas que, de modo geral, as preocupações dessa pessoa, não visam ao corpo, porém tendem, na medida do possível, a afastar-se dele para aproximar-se da alma?

— É também o que eu penso.

— Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma na companhia do corpo.

— Evidentemente.

— Essa é a razão, Símias, de, na opinião da maioria dos homens, não merecer viver o indivíduo a quem nada disso é agradável e que não se importa com tais práticas, por achar-se muito mais perto da condição de morto e por não dar a menor importância aos prazeres alcançados por intermédio do corpo.

— Tens razão.

— E como referência à aquisição do conhecimento? O corpo constitui ou não constitui obstáculo, quando chamado para participar da pesquisa? O que digo é o seguinte: a vista e o ouvido asseguram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão? Ora, se esses dois sentidos corpóreos não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, em tudo inferiores aos primeiros? Não pensas desse modo?

— Perfeitamente — respondeu.

— Então — perguntou — quando é que a alma atinge a verdade? É fora de dúvida que, desde o momento em que tenta investigar algo na companhia do corpo, vê se lograda por ele.

— Tens razão.

— E não é no pensamento — se tiver de ser de algum modo — que algo da realidade se lhe patenteia?

— Perfeitamente.

— Ora, a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e concentrada ao máximo em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando tanto quanto possível qualquer comércio com ele, e esforça-se por apreender a verdade.

— Certo.

— E não é nesse estado que a alma do filósofo despreza o corpo e dele foge, trabalhando por concentrar-se em si própria?

— Evidentemente.

— E com relação ao seguinte, Símias: afirmaremos ou não que o justo em si mesmo seja alguma coisa?

— Afirmaremos, sem dúvida, por Zeus.

— E também o belo em si e o bem?

— Também.

— E algum dia já percebeste com os olhos qualquer deles?

— Nunca — respondeu.

— Ou por intermédio de outro sentido corpóreo? Refiro-me a tudo: grandeza, saúde, força e o mais que for, numa palavra: à essência de tudo o que existe, conforme a natureza de cada coisa. É por intermédio do corpo que percebemos o que neles há de verdadeiro, ou tudo se passará da seguinte maneira: quem de nós ficar em melhores condições de pensar em si mesmo o mais exatamente possível o que se propõe examinar, não é esse que estará mais perto do conhecimento de cada coisa? Ou não?

— Perfeitamente.

— E não alcançará semelhante objetivo da maneira mais pura quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento, sem arrastar para a reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los a seu raciocínio, porém

valendo-se do pensamento puro, esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quanto possível, da vista e do ouvido, e, por assim dizer, de todo o corpo, por ser o corpo fator de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento, sempre que a ele se associa? Não será, Símias, esse indivíduo, se houver alguém em tais condições, que alcançara o conhecimento do Ser?

— Tens toda a razão, Sócrates — respondeu Símias.

— Por tudo isso — continuou — é natural nascer no espírito dos filósofos autênticos certa convicção que os leva a discorrer entre eles mais ou menos nos seguintes termos: Há de haver para nós outros algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresta, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes, que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda a espécie e um sem número de banalidades, a tal ponto ele nos satura, que, de fato, como se diz, por sua causa jamais conseguiremos alcançar o conhecimento do quer que seja. Mais, ainda: guerras, batalhas, dissensões, suscita-as exclusivamente o corpo com seus apetites. Outra causa não têm as guerras senão o amor do dinheiro e dos bens que nos vemos forçados a adquirir por causa do corpo, visto sermos obrigados a servi-lo. Se carecermos de vagar para nos dedicarmos à Filosofia, a causa é tudo isso que enumeramos. O pior é que, mal conseguimos alguma trégua e nos dispomos a refletir sobre determinado ponto, na mesma hora o corpo intervém para perturbar-nos de mil modos, causando tumulto e inquietude em nossa investigação, até deixar-nos inteiramente incapazes de perceber a verdade. Por outro lado, ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma

como as coisas são em si mesmas. Só nessas condições, ao que parece, é que alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento o indica, nunca enquanto vivermos. Ora, se realmente, na companhia do corpo não é possível obter o conhecimento puro do que quer que seja, de duas uma terá de ser: ou jamais conseguiremos adquirir esse conhecimento, ou só o faremos depois de mortos, pois só então a alma se recolherá em si mesma, separada do corpo, nunca antes disso. Ao que parece, enquanto vivermos, a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento, é abstermo-nos o mais possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele, salvo e estritamente necessário, sem nos deixarmos saturar de sua natureza sem permitir que nos macule, até que a divindade nos venha libertar. Puros, assim, e livres da insanidade do corpo, com toda a probalidade nos uniremos a seres iguais a nós e reconheceremos por nós mesmos o que for estreme de impurezas. É nisso, provavelmente, que consiste a verdade. Não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro. — Eis aí, meu caro Símias, quero crer, o que necessariamente pensam entre si e conversam uns com os outros os verdadeiros amantes da sabedoria. Não é esse, também, o teu modo de pensar?

— Perfeitamente, Sócrates.

— Por conseguinte, companheiro — continuou Sócrates — se tudo isso estiver certo, há muita esperança de que somente no ponto em que me encontro, e mais em tempo algum, é que alguém poderá alcançar o que durante a vida constitui nosso único objetivo. Por isso, a viagem que me foi agora imposta deve ser iniciada com uma boa esperança, o que se dará também com quantos tiverem certeza de achar-se com a mente preparada e, de algum modo, pura.

— Isso mesmo — observou Símias.

— E purificação não vem a ser, precisamente, o que dissemos antes: separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a

recolher-se a si mesma, a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e por si mesma, e como que libertada dos grilhões do corpo?

— É muito certo — respondeu.

— E o que denominamos morte, não será a liberação da alma e seu apartamento do corpo?

— Sem dúvida — tornou a falar.

— E essa separação, como dissemos, os que mais se esforçam por alcançá-la e os únicos a consegui-la não são os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia, e não consiste toda a atividade dos filósofos na libertação da alma e na sua separação do corpo?

— Exato.

— Sendo assim, como disse no começo, não seria ridículo preparar-se alguém a vida inteira para viver o mais perto possível da morte, e revoltar-se no instante em que ela chega?

— Ridículo, como não?

— Logo, Símias — continuou Sócrates — os que praticam verdadeiramente a Filosofia, de fato se preparam para morrer, sendo eles, de todos os homens, os que menos temor revelam à idéia da morte. Basta considerarmos o seguinte: se de todo o jeito eles desprezam o corpo e desejam, acima de tudo, ficar sós com a alma, não seria o cúmulo do absurdo mostrar medo e revoltar-se no instante em que isso acontecesse, em vez de partirem contentes para onde esperam alcançar o que a vida inteira tanto amara — sim, pois eram justamente isso: amantes da sabedoria — e ficar livres para sempre da companhia dos que os molestavam? Como! Amores humanos, ante a perda de amigos, esposas e filhos, têm levado tanta gente a baixar voluntariamente, ao Hades, movidos apenas da esperança de lá reverem o objeto de seus anelos e de com eles conviverem; no entanto, quem ama de verdade a sabedoria, e mais: está firmemente convencido de que em parte alguma poder encontrá-la a não ser no Hades, haverá de insurgir-se

contra a morte, em vez de partir contente para lá? Sim, é o que teremos de admitir, meu caro, se se tratar de um verdadeiro amante da sabedoria. Pois este há de estar firmemente convencido de que a não ser lá, em parte alguma poderá encontrar a verdade em toda a sua pureza. Se as coisas se passam realmente como acabo de dizer, não seria dar prova de insensatez temer a morte semelhante indivíduo?

— Sem dúvida, por Zeus — foi a sua resposta.

— Por consequência — continuou — ao vires um homem revoltar-se no instante de morrer, não será isso prova suficiente de que não trata de um amante da sabedoria, porém amante do corpo? Um indivíduo nessas condições, também será, possivelmente, amante do dinheiro ou da fama, se não o for de ambos ao mesmo tempo.

— É exatamente como dizes — respondeu.

— E a virtude denominada coragem, Símias, prosseguiu, não assenta maravilhosamente bem nos indivíduos com essa disposição?

— Sem dúvida, respondeu.

— E a temperança, o que todo o mundo chama temperança: não deixar-se dominar pelos apetites, porém desprezá-los e revelar moderação, não será qualidade apenas das pessoas que em grau eminentíssimo desdenham do corpo e vivem para a Filosofia?

— Necessariamente — foi a resposta.

— Se considerares, prosseguiu, nos outros homens a coragem e a temperança, hás de achá-las mais do que absurdas.

— Como assim, Sócrates?

— Ignoras porventura — lhe disse — que na opinião de toda a gente a morte se inclui entre os denominados males?

— Sei disso — respondeu.

— E não é pelo medo de um mal ainda maior que enfrentam a morte esses indivíduos corajosos, quando a enfrentam.

— Certo.

— Logo, é por medo e temor que os homens são corajosos, com exceção dos filósofos, muito embora se nos afigure paradoxal ser alguém corajoso por temor e pusilanimidade.

— Perfeitamente.

— E com os moderados desse tipo, não se passará a mesma coisa, isto é, serem moderados por algum desregramento? E conquanto asseveremos não ser isso possível, é o que se dá, realmente, com a temperança balofa dessa gente. De medo, apenas, de se privarem de certos prazeres por eles cobiçados, quando se abstêm de alguns é porque outros o dominam. E embora chamem intemperança o ser vencido pelos prazeres, o que se dá com todos é que o domínio sobre alguns prazeres se faz à custa de servirem a outros, o que vem a ser muito parecido com o que há pouco declarei, de ser, de algum modo, a intemperança que os deixa temperantes.

— Parece que é assim mesmo.

— Mas, meu bem aventurado Símias, essa não é a maneira de alcançar a virtude, trocar uns prazeres por outros, tristezas, ou temores por temores de outras espécie, como trocamos em miúdos moeda de maior valor. Só há uma moeda verdadeira, pela qual tudo isso deva ser trocado: a sabedoria. E só por troca com ela, ou com ela mesma, é que em verdade se compra ou se vende tudo isto: coragem, temperança e justiça, numa palavra, a verdadeira virtude, a par da sabedoria, pouco importando que se lhe associem ou dela se afastem prazeres ou temores e tudo o mais da mesma natureza. Separadas da sabedoria e permutadas entre si, todas elas não são mais do que sombra de virtude, servis em toda a linha e sem nada possuírem de verdadeiro nem são. A verdade em si consiste, precisamente, na purificação de tudo isso, não passando a temperança, a justiça, a coragem e a própria sabedoria de uma espécie de purificação. É muito provável que os instituidores de nossos mistérios não fossem falhos de merecimento e que desde muitos nos quisessem dar a entender por meio de sua linguagem obscura que a pessoa não iniciada nem purificada, ao chegar ao Hades vai para um lamaçal, ao

passo que o iniciado e puro, ao chegar lá passa a morar com os deuses. Porque, como dizem os que tratam dos mistérios: muitos são os portadores de tirso, porém pouquíssimos os verdadeiros inspirados. E no meu modo de entender, são estes, apenas, os que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira acepção, no número dos quais procurei incluir-me, esforçando-me nesse sentido, por todos os modos, a vida inteira e na medida do possível sem nada negligenciar. Se trabalhei como seria preciso e tirei disso algum proveito, é o que com segurança ficaremos sabendo no instante de lá chegarmos, se Deus quiser, e dentro de pouco tempo, segundo creio. Eis aí, Símias e Cebes, minha defesa, a razão de apartar-me nem revoltar-me, por estar convencido de que tanto lá como aqui encontrarei companheiros e mestres excelentes. O vulgo não me dará crédito; porém se a minha defesa vos pareceu mais convincente do que aos meus juízes atenienses, é tudo o que posso desejar.

Depois de haver Sócrates assim falado Cebes tomou a palavra e disse:

— Sócrates, tudo o que à alma, dificilmente os homens poderão acreditar que, uma vez separada do corpo, venha ela a subsistir em alguma parte, por destruir-se e desaparecer no mesmo dia em que o homem fenece. No próprio instante em que ele sai do corpo e dele sai, dispersa-se como sopro ou fumaça, evola-se, deixando, em consequência de existir em qualquer parte. Porque, se ela se recolhesse algures a si mesma, livre dos males que há pouco enumeraste, haveria grande e doce esperança de ser verdade, Sócrates, tudo o que disseste. Mas o fato é que se faz mister de não pequeno poder de persuasão e de muitos argumentos para demonstrar que a alma subsista depois da morte do homem e que conserva alguma atividade e pensamento.

— Tens razão, Cebes — respondeu Sócrates. — Mas que podemos fazer? Não queres examinar mais de espaço essa questão, para ver se as coisas, realmente, se passam desse modo?

— Eu, pelo menos — respondeu Cebes — ouvirei de muito bom grado o que disseres a esse respeito.

— Estou certo de que desta vez — continuou Sócrates —, quem nos ouvir, mas que seja algum comediógrafo, não poderá dizer que só digo baboseiras e nunca me ocupo com coisa de interesse. Se estiveres de acordo, investigaremos esse ponto.

Estudemo-lo, pois, sob o seguinte aspeto: se as almas dos mortos se encontram ou não se encontram no Hades? Conforme antiga tradição, que ora me ocorre, as almas lá existentes foram daqui mesmo e para cá deverão voltar, renascendo os mortos. A ser assim, e se os vivos nascem dos mortos, não terão de estar lá mesmo nossas almas? Pois não poderiam renascer se não existissem, vindo a ser essa, justamente a prova decisiva, no caso de ser possível deixar manifesto que os vivos de outra parte não procedem senão dos mortos. Se isso não for verdade, teremos de procurar outro argumento.

— Isso mesmo — disse Cebes.

— Para deixar a questão mais fácil de entender — observou —, não te limites a considerá-la com relação aos homens, porém estende-a ao conjunto dos animais e das plantas, numa palavra, a tudo o que nasce, a fim de vermos se cada coisa não se origina exclusivamente do seu contrário, onde quer que se verifique essa relação, tal como no caso do belo, que tem como contrário o feio, no do justo e do injusto e em mil outro exemplos que se poderiam enumerar. Investiguemos, então, se é forçoso que tudo o que tenha algum contrário de nada mais possa originar-se a não ser desse mesmo contrário. Por exemplo: para ficar grande alguma coisa, é preciso que antes fosse pequena, sem o que não poderia aumentar.

— Certo.

— E para diminuir, não é preciso ser maior, para depois vir a ficar pequena?

— Exatamente — respondeu.

— Assim, do mais forte nasce o mais fraco e do moroso, o rápido.

— Sem dúvida.

— E então? Se alguma coisa piora, é porque antes era melhor, como terá sido antes injusta para poder tornar-se justa?

— Como não?

— E agora? Não é próprio dessa oposição universal haver dois processos de nascimento: o que vai de um contrário para o outro, e o de sentido inverso: deste último para aquele? Entre a coisa maior e a menor há crescimento e diminuição, razão por que dizemos que uma delas cresce e a outra diminui.

— É certo — respondeu.

— Vale o mesmo para a combinação e a decomposição, o resfriamento e o aquecimento, e para as demais oposições do mesmo tipo. E embora nem sempre tenhamos para todas elas designação apropriada, é forçoso nesses casos ser idêntico o processo, de forma que cada coisa cresce à custa de outra, sendo recíproca a geração entre elas.

— Sem dúvida — observou.

— E então? — prosseguiu. — Viver não comporta um contrário, tal como se dá com a vigília e o sono?

— Perfeitamente.

— Qual é?

— Estar morto — foi a resposta.

— Sendo assim, cada um desses estados provém do outro, visto serem contrários, havendo entre ambos um processo recíproco de geração.

— Como não?

— Vou falar de um dos pares de contrários a que me referi há pouco — disse Sócrates — e de suas respetivas gerações; tu te manifestarás a respeito do outro. Denomino o primeiro, vigília e sono; da vigília nasce o sono, e vice-versa: do sono, a vigília, tendo um dos processos o nome de acordar e o outro o de dormir. Isso te basta, perguntou, ou não?

— Perfeitamente.

— É tua agora a vez — prosseguiu — de falar a respeito da vida e da morte. Não disseste que estar vivo é o contrário de estar morto.

— Disse.

— E que um é gerado do outro?

— Também.

— Que é, então, o que provém do vivo?

— O morto — respondeu.

— E do morto — voltou a falar — o que se origina?

— Será forçoso convir que é o vivo.

— Sendo assim, Cebes, do que está morto provêm os homens e tudo o que tem vida?

— É evidente — respondeu.

— Logo — continuou — nossas almas estão no Hades.

— Parece que sim.

— E desses dois processos correlativos, um não nos é manifesto? Pois o ato de morrer é bem visível, não é isso mesmo?

— Sem dúvida — respondeu.

— Que faremos, então? — perguntou. — Não atribuiremos a esse processo de geração o seu contrário, ou admitiremos que nesse ponto a natureza é manca? Não será preciso aceitarmos um processo gerador oposto ao de morrer?

— Sem dúvida nenhuma — respondeu.

— Qual?

— Reviver.

— Logo — continuou Sócrates —, se o reviver é um fato, terá de ser uma geração no sentido dos mortos para os vivos: a revivescência.

— Perfeitamente.

— Desse modo, ficamos também de acordo que tanto os vivos provêm dos mortos como os mortos dos vivos. Sendo assim, quer parecer-me que apresentamos um argumento bastante forte para afirmar que as almas dos

mortos terão necessariamente de estar em alguma parte, de onde voltam a viver.

— A meu parecer, Sócrates — replicou —, é a conclusão forçosa de tudo o que admitimos até aqui.

— Observa também, Cebes — continuou —, que não chegamos a esse acordo aereamente, segundo me parece. Porque se um desses processos não fosse compensado pelo seu contrário, girando, por assim dizer, em círculo, mas sempre se fizesse a geração em linha reta, de um dos contrários para o seu oposto, sem nunca voltar desta para aquele, nem andar em sentido inverso: fica sabendo que tudo acabaria numa forma única e ficaria num só estado, cessando, por isso mesmo, a geração.

— Como assim? — perguntou.

— Não é difícil compreender o sentido de minhas palavras. No caso, por exemplo, de existir o sono, porém sem haver o correspondente despertar do que estiver dormindo, bem sabes que acabaria por transformar em banalidade a fábula de Eudimião, a qual não seria percebida em parte alguma, porque tudo o mais ficaria como ele, num sono universal. E se todas as coisas se misturassem, sem virem a separar-se, dentro de pouco tempo seria um fato aquilo de Anaxógaras: a confusão geral. A mesma coisa se daria, amigo Cebes, se viesse a perecer quanto participa da vida, e, depois de morto, se conservasse sempre no mesmo estado, sem nunca renascer; não seria inevitável vir tudo a ficar morto e nada mais viver? Se o que é vivo provém de algo diferente da morte e acaba por morrer: como evitar que tudo acabe por desaparecer na morte?

— Não há meio, Sócrates — respondeu Cebes —, segundo penso; quer parecer-me que te assiste toda a razão.

— A mim também, Cebes — continuou —, se me afigura muito certo, não havendo possibilidade de engano da nossa parte, pois ficamos de acordo nesse ponto. Sim, o reviver é um fato, os vivos provêm dos mortos, as almas dos mortos existem, sendo melhor a sorte das boas e pior a das más.

— É também, Sócrates — voltou Cebes a falar —, o que se conclui daquele outro argumento — se for verdadeiro — que costumas apresentar, sobre ser reminiscência o conhecimento, conforme o qual nós devemos forçosamente ter aprendido num tempo anterior o de que nos recordamos agora, o que seria impossível, se nossa alma não preexistisse algures, antes de assumir a forma humana. Isso vem provar que a alma deve ser algo imortal

— Porém Cebes — interrompeu-o Símias —, que provas há sobre isso? Aviva-me a memória, pois não me lembro agora quais sejam.

— Bastará uma — respondeu Cebes —, eloquentíssima: interrogando os homens, se as perguntas forem bem conduzidas, eles darão por si mesmos respostas acertadas, o de que não seriam capazes se já não possuíssem o conhecimento e a razão reta. Depois disso, se os pusermos diante de figuras geométricas ou coisas do mesmo gênero, ficará demonstrado a saciedade que tudo realmente se passa desse modo.

— Se isso não basta, Símias — interveio Sócrates —, para convencer-te, vê se considerando a questão por outro prisma, chegarás a concordar conosco. Duvidas que seja apenas recordar o que denominamos aprender?

— Não direi que duvide — respondeu Símias. — O que eu quero é justamente isso sobre o que discutimos: recordar-me. Com a exposição de Cebes cheguei quase a relembrar-me e convencer-me. Não obstante, gostaria de saber como vais desenvolver o tema.

— Eu? Deste modo! — replicou. — Num ponto estamos de acordo: que para recordar-se alguém de alguma coisa, é preciso ter tido antes o conhecimento dessa coisa.

— Perfeitamente — respondeu.

— E não poderemos declarar-nos também de acordo a respeito de mais outro ponto, que o conhecimento alcançado em certas condições tem o nome de reminiscência? Refiro-me ao seguinte: quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento

dessa coisa como lhe ocorre a idéia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento?

— Como assim?

— É o seguinte: uma coisa é conhecimento do homem, e outra o da lira.

— Sem dúvida.

— E não sabes o que se passa com os amantes, quando vêem a lira, a roupa, ou qualquer outro objeto de uso de seus amados? Reconhecem a lira e formam no espírito a imagem do mancebo a quem a lira pertence. Reminiscência é isso: ver alguém frequentemente a Símias e recordar-se de Cebes. Há mil outros exemplos do mesmo tipo.

— Milhares, por Zeus — respondeu Símias.

— Não constitui isso — perguntou — uma espécie de reminiscência? Principalmente quando se dá com relação a coisa de que poderíamos estar esquecidos, pela ação do tempo ou por falta de atenção.

— Perfeitamente — respondeu.

— E então? Não é possível lembrar-se alguém de um homem, ao ver a pintura de um cavalo ou de uma lira, ou então, ao ver o retrato de Símias, recordar-se de Cebes ?

— Muito possível.

— E diante do retrato de Símias, lembrar-se do próprio Símias?

— Isso também — foi a resposta.

— E não é certo que em todos esses casos a reminiscência tanto provém dos semelhantes como dos dessemelhantes?

— Provém, de fato.

— E no caso de lembrar-se alguém de alguma coisa à vista de seu semelhante, não será forçoso perceber essa pessoa se a semelhança é perfeita ou se apresenta alguma falha?

— Forçosamente — respondeu.

— Considera, então, se tudo não se passa deste modo. Afirmamos que há alguma coisa a que damos o nome de igual; não imagino a hipótese de que um pedaço de pau ser igual a outro, nem uma pedra a outra pedra, nem nada semelhante; refiro-me ao que se acha acima de tudo isso; a igualdade em si. Diremos que existe ou que não existe?

— Existe, por Zeus — exclamou Símias. — À maravilha.

— E que também saberemos o que seja?

— Sem dúvida — respondeu.

— E onde formos buscar esse conhecimento? Não foi naquilo a que nos referimos há pouco, à vista de um pau ou de uma pedra e de outras coisas iguais, que nos surgiu a idéia de igualdade, que difere delas? Ou não te parece diferir? Considera também o seguinte: por vezes, a mesma pedra ou o mesmo lenho, sem se modificarem, não te afiguram ora iguais, ora desiguais?

— Sem dúvida.

— E então? O igual já se te apresentou alguma vez como desigual, e a igualdade como desigualdade?

— Nunca, Sócrates.

— Por conseguinte — continuou —, não são a mesma coisa esses objeto iguais e a igualdade em si.

— De jeito nenhum, Sócrates.

— Não obstante — disse —, foi desses iguais, diferentes da igualdade, que concebeste e adquiriste o conhecimento desta última.

— Está muito certo o que afirmaste.

— Que pode ser semelhante àqueles ou dessemelhantes?

— Perfeitamente.

— Isso, aliás — continuou —, é indiferente. Desde que, à vista de um objeto, pensas em outro, seja ou não seja semelhante ao primeiro, necessariamente o que se dá nesse caso é reminiscência.

— Perfeitamente.

— E então? — prosseguiu. — Que se passa conosco, com relação aos pedaços de pau iguais e a tudo o mais a que nos referimos há pouco? Afiguram-se-nos iguais à igualdade em si, ou lhes falta alguma coisa para serem como a igualdade? Ou não falta nada?

— Falta muito, respondeu.

— Estamos, por conseguinte, de acordo, que quando alguém vê um determinado objeto e diz: O objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real, porém fica muito aquém dele, sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior: essa pessoa, dizia, ao fazer semelhante observação, tinha necessariamente o conhecimento do objeto com o qual ela disse que o outro se assemelhava, porém era inferior.

— Forçosamente. E então? Não se passará a mesma coisa conosco, em relação às coisas iguais e à igualdade em si mesma?

— Sem dúvida nenhuma.

— É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçavam por alcançá-la porém lhe eram inferiores.

— Certo.

— Como também nos declaramos de acordo em que não poderíamos fazer semelhante observação nem ficar em condições de fazê-la, a não ser por meio da vista ou do tato, ou de qualquer outro sentido. Não estabeleço diferenças.

— De fato, Sócrates, são equivalentes; pelo menos no que respeita ao tema em discussão.

— De qualquer forma, é por meio dos sentidos que observamos tenderem para a igualdade em si todas as coisas percebidas como iguais, porém sem jamais alcançá-la. Ou que diremos?

— Isso mesmo.

— Logo, antes de começarmos a ver, a ouvir, ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento do que

seja a igualdade em si, para ficarmos em condições de relacionar com ela as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer e afirmar que estas se esforçam por alcançá-la, porém lhe são inferiores.

— É a consequência necessária, Sócrates, do que foi dito antes.

— E não é certo que vemos e ouvimos e fazemos uso dos demais sentidos logo após o nascimento?

— Perfeitamente.

— Será preciso, então, é o que afirmamos, já termos antes disso o conhecimento da igualdade.

— Certo.

— Antes do nascimento, por conseguinte, ao que parece, é que necessariamente o adquirimos.

— Parece, mesmo.

— Logo, se o adquirimos antes do nascimento e nascemos com ele, é porque conhecemos antes do nascimento e ao nascer tanto o igual, o maior e o menor, como as demais noções da mesma natureza. Pois tanto é válido nosso argumento para a igualdade como para o belo em si mesmo e o bem em si mesmo, a justiça, a piedade e tudo o mais, como disse, a que pusemos a marca de O próprio que é, assim nas perguntas que formulamos como nas respostas apresentadas. A esse modo, adquirimos necessariamente antes de nascer o conhecimento de tudo isso.

— Certo.

— E se, depois de adquirido tal conhecimento não o esquecêssemos, desde o nascimento o possuiríamos e o conservaríamos toda a vida. Pois conhecer, de fato, consiste apenas no seguinte: conservar o conhecimento adquirido, sem vir nunca a perdê-lo. O que denominamos esquecer, Símias, não será precisamente a perda do conhecimento?

— Não será outra coisa, Sócrates — respondeu.

— Se, em verdade, segundo penso, antes de nascer já tínhamos tal conhecimento e o perdemos ao nascer, e depois, aplicando nossos sentidos a

esses objetos, voltamos a adquirir o conhecimento que já possuíramos num tempo anterior: o que denominamos aprender não será a recuperação de um conhecimento muito nosso? E não estaremos empregando a expressão correta, se dermos a esse processo o nome de reminiscência?

— Perfeitamente.

— Pois já se nos revelou como possível, ao percebemos alguma coisa, pela vista ou pelo ouvido, ou por qualquer outro sentido, pensar em outra de que nos havíamos esquecido, mas que se associa com a primeira por parecer-se com ela ou por lhe ser dessemelhante. Desse modo, como disse, uma das duas há de ser, por força: ou nascemos com tal conhecimento e o conservamos durante toda a vida, ou então as pessoas das quais dizemos que aprendem posteriormente, o que fazem é recordar, vindo a ser o conhecimento reminiscência.

— Tudo se passa realmente desse modo, Sócrates.

— Então, que escolhes, Símias? Nascemos com o conhecimento ou nos recordamos ulteriormente do que conhecemos ante?

— Assim de pronto, Sócrates, não sei como decidir-me.

— Como? Sobre isto podes perfeitamente decidir-te e dizer o que pensas: quem sabe, está em condições de dar as razões do que sabe, ou não?

— Necessariamente, Sócrates — respondeu.

— E és de parecer que todo o mundo possa dar as razões das questões que acabamos de tratar?

— Tomara que o pudessem! Porém receio muito que amanhã a estas horas não haja aqui uma só pessoa em condições de fazê-lo.

— Decerto, Símias — continuou —, não és de opinião que todos os homens entendam dessa questões.

— De forma alguma.

— Nesse caso, recordam-se do que aprenderam antes?

— Necessariamente.

— E quando é que nossas almas adquirem esses conhecimento? Não há de ser a partir do momento em que nascemos como homens.

— Não, decerto.

— Então é antes?

— Sim.

— Logo, Símias, as almas existem antes de assumirem a forma humana, separadas dos corpos, e possuírem entendimento.

— A menos, Sócrates, que adquiramos tal conhecimento ao nascer, pois ainda falta considerar esse tempo.

— Que seja, companheiro! Mas então, em que tempo perdemos esse conhecimento? Ao nascermos não dispomos dele, como acabamos de admitir. Ou será que o perdemos no momento exato em que o adquirimos? Poderás indicar outro tempo?

— Não há jeito, Sócrates, sem o querer, disse uma tolice.

— Nossa situação, Símias, não será a seguinte? Se existe, realmente, tudo isso com que vivemos a encher a boca: o belo e o bom e todas as essências desse tipo, e se a elas referimos tudo o que nos chega por intermédio dos sentidos, como a algo preexistente, que encontramos em nós mesmos e com que o comparamos: será forçoso que, assim como elas, exista nossa alma antes de nascermos, e que sem aquelas estas não existiriam?

— Mais que exata — falou Símias —, me parece, Sócrates, a mesma necessidade; é muito segura a posição a que se acolhe o argumento, no que entende com a afinidade entre as essências a que te referiste, e nossa alma, antes de nascermos. Não sei de nada tão claro como dizer que todos esses conceitos existem na mais elevada acepção do termo: o belo, o bem e tudo o mais que enumeraste há pouco. Essa demonstração me satisfaz plenamente.

— E a Cebes ? — perguntou. — Precisas também convencer Cebes.

— A ele também satisfaz — respondeu Símias —, segundo penso, muito embora seja o homem mais difícil de aceitar a opinião dos outros. Mas creio que já esse encontra convencido de que nossa alma existe antes de

nascermos. Porém Sócrates, que ela continue a existir depois de nossa morte é o que não me parece suficientemente demonstrado, pois ainda está de pé a opinião do vulgo a que Cebes se referiu há pouco: Quem sabe se no instante preciso em que o homem morre, a alma se dispersa, sendo esse, justamente, o seu fim? Que impede, de fato que ela nasça algures e se constitua de outros elementos e exista antes de alcançar o corpo humano, mas depois de entrar no corpo, quando tiver de separar-se dele, também acabe de uma vez e venha a destruir-se?

— Falaste bem, Símias — observou Cebes. — Parece que só foi demonstrado metade do que era importante, a saber: que nossa alma existe antes de nascermos; ainda falta provar, por conseguinte, que depois de morrermos ela não existirá menos do que antes do nascimento. Só assim ficará completa a demonstração.

— Foi completada agora mesmo, Símias e Cebes — observou Sócrates. — Bastará juntardes o presente argumento ao que admitimos antes, de que tudo o que vive só nasce do que é morto. Porque se as almas existem antes do nascimento e se, necessariamente, para começarem a vida e existirem, não poderão provir de outra parte a não ser da morte do que está morto, não será forçoso que continuem a existir depois da morte, para renascerem? Como disse, essa parte já foi demonstrada. Porém verifico, Símias e Cebes, que ambos vós folgaríeis de examinar mais a fundo essa questão, pois, como as crianças, temeis, de fato, que o vento arraste a alma e a disperse no momento em que ela deixa o corpo, máxime se na hora em que morre alguém o céu não estiver sereno e soprar vento forte.

E Cebes, desatando a rir:

— Faz de conta, Sócrates — observou —, que estamos com medo, e procura convencer-nos. Ou melhor: será preferível admitires, não que temos medo, mas que talvez haja dentro de nós uma criança que se assusta com essas coisas. Trata, por conseguinte, de convencê-la a não ter medo da morte como do bicho-papão.

— Para tanto — lhes falou Sócrates —, será preciso exorcizá-la diariamente, até passar o medo.

— E onde, Sócrates — perguntou —, encontraremos um bom exorcizador, uma vez que nos abandonas?

— A Hélade é grande, Cebes, e nela há muitos homens de merecimento. Grandes também são as gerações bárbaras, que precisareis esquadrinhar para encontrar um mágico nessas condições, sem olhar despesas nem fadiga, pois em nada mais poderíeis aplicar o vosso dinheiro. Mas convém promoverdes essa busca também entre vós outros, pois talvez não seja fácil encontrar quem se desincumba disso melhor do que vós mesmos.

— É o que faremos — falou Cebes. — Porém se levares gosto nisso, voltemos para o ponto em que ficamos antes.

— Agrada-me a proposta, como não?

— Agora o de que precisamos — falou Sócrates —, é perguntar a nós mesmo mais ou menos o seguinte: Com que coisas é natural semelhante processo de dispersão, com quais devemos ter medo de que isso aconteça, e com quais não devemos? De seguida, teremos de examinar a qual das classes pertence a alma, para daí concluirmos se precisamos alegrar-nos ou temer do que venha a acontecer com a nossa.

— É muito certo — disse.

— E não é verdade que as coisas, artificial ou naturalmente compostas é que devem acabar por dispersar-se nos elementos originais? E o inverso: não será o que não for composto, antes de tudo, a única coisa que não convém passar por esse processo de dissociação?

— Acho que é assim mesmo — observou Cebes.

— E também não é certo que há muita probalidade de não serem compostas as coisas que sempre se mantêm no mesmo estado e nunca se alteram, como serão compostas as que ora se apresentam de uma forma, ora de outra, e mudam a cada instante?

— É também o que eu penso.

— Então — prosseguiu — retomemos o tema de nossa discussão anterior. Aquela idéia ou essência a que em nossas perguntas e respostas atribuímos a verdadeira existência, conserva-se sempre a mesma e de igual modo, ou ora é de uma forma, ora de outra? O igual em si, o belo em si, todas as coisas em si mesmas, o ser, admitem qualquer alteração? Ou cada uma dessas realidades, uniformes e existentes por si mesmas, não se comportará sempre da mesma forma, sem jamais admitir de nenhum jeito a menor alteração?

— Forçosamente, Sócrates — falou Cebes —, sempre permanecerá a mesma e do mesmo jeito.

— E com relação à multiplicidade das coisas belas: homens, cavalos, vestes e tudo o mais da mesma natureza, que ou são iguais ou belas e recebem a própria designação daquelas realidades: conservam-se sempre idênticas ou, diferentemente das essências, não são jamais idênticas, nem com relação às outras nem, por assim dizer, consigo mesmas?

— Isso, justamente, Sócrates, é o que se observa — respondeu Cebes —, nunca se conservam as mesmas.

— E não é certo também que todas essas coisas se podem ver e tocar ou perceber por intermédio de qualquer outro sentido, ao passo que as essências, que se conservam sempre iguais a si mesmas, só podem ser apreendidas pelo raciocínio, por serem todas elas invisíveis e estarem fora do alcance da visão?

— O que dizes é a pura verdade.

— Achas, então — perguntou —, que podemos admitir duas espécies de coisas: umas visíveis e outras invisíveis?

— Podemos — respondeu.

— Sendo que as invisíveis são sempre idênticas a si mesmas, e as visíveis, o contrário disso?

— Admitamos também esse ponto.

— Então, prossigamos, uma parte de nós mesmos não é corpo, e a outra não é alma?

— Sem dúvida.

— E com qual daquelas classes diremos que o corpo é mais conforme e tem mais afinidade?

— Para todo o mundo é evidente que é com a das coisas visíveis.

— E com relação à alma? É visível, ou será invisível?

— Pelo menos para o homem, não o será, Sócrates — respondeu.

— Mas quando falamos do que é ou não é visível, é sempre com vista à natureza humana. Ou achas que seja com relação a outra?

— Não; é com a natureza humana, mesmo.

— E a alma? Que diremos dela: poderemos vê-la ou não?

— Não podemos.

— Logo, é invisível.

— Certo.

— Sendo assim, a alma é mais conforme à espécie invisível do que o corpo, e este mais à visível.

— De toda a necessidade, Sócrates.

— Mas também dissemos há alguns instantes, que quando a alma se serve do corpo para considerar alguma coisa por intermédio da vista ou do ouvido, ou por qualquer outro sentido — pois considerar seja o que for por meio dos sentidos é fazê-lo por intermédio do corpo — é arrastada por ele para o que nunca se conserva no mesmo estado, passando a divagar e a perturbar-se, e ficando tomada de vertigens, como se estivesse embriagada, pelo fato de entrar em contato com tais coisas?

— Sim, dissemos isso mesmo.

— E o contrário disso: quando ela examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, e que sempre se comporta do mesmo modo, e por lhe ter afinidade, vive com ele enquanto permanecer consigo mesma e lhe for permitido, deixando, assim, de divagar e pondo-se como

relação com o que é sempre igual e imutável, por esta em contato com ele. A esse estado, justamente, é que damos o nome de pensamento.

— Tudo isso, Sócrates, é verdadeiro e foi muito bem enunciado.

— E agora, de acordo com o presente argumento e o anterior, com qual dessas duas espécies a alma se mostra semelhante e revela maior afinidade?

— No meu modo de pensar, Sócrates — respondeu —, não há quem deixe de concordar, por mais obtuso que seja, se te acompanhar o raciocínio, que em tudo e por tudo a alma tem mais semelhança com o que sempre se conserva o mesmo do que com o que varia.

— E o corpo?

— Com a outra espécie.

— Examina agora a questão da seguinte maneira: enquanto se mantêm juntos o corpo e a alma, impõe a natureza a um dele obedecer e servir e ao outro comandar e dominar. Sob esse aspeto, qual deles se assemelha ao divino e qual ao mortal? Não te parece que o divino é naturalmente feito para comandar e dirigir, e o mortal para obedecer e servir?

— Acho que sim.

— E com qual deles a alma se parece?

— Evidentemente, Sócrates, a alma se assemelha ao divino, e o corpo ao mortal.

— Considera agora, Cebes, continuou, se de tudo o que dissemos não se conclui que ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissolúvel, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que alma mais se parece; e o contrário: ao humano, mortal e ininteligível, multiforme, dissolúvel e jamais igual a si mesmo, com isso é que o corpo se parece? Poderemos, amigo Cebes, argumentar de outro modo e dizer que não é dessa maneira?

— Não é possível.

— E então? Se for assim, não ficará o corpo sujeito a dissolver-se depressa, conservando-se a alma indissolúvel ou num estado que muito disso

se aproxima?

— Sem dúvida.

— Observa ainda — continuou — como depois que o homem morre, sua porção visível, o corpo, a que damos o nome de cadáver, colocado também num lugar visível, embora o sujeito a dissolver-se, a desagregar-se, de imediato não revela nenhuma dessas alterações, conservando-se intato por tempo relativamente longo; e se, no momento da morte, o corpo estiver em boas condições, sendo boa, igualmente, a estação do ano, então conserva-se muito mais tempo. Quando o corpo é descarnado e embalsamado, tal como se faz no Egito, ele permanece quase inteiro por tempo incalculável. Aliás, até mesmo no corpo em decomposição, alguma de suas partes: ossos, tendões; e tudo mais do gênero, são, por assim dizer, imortais. Não é isso mesmo?

— Certo.

— Ao passo que a alma, a porção invisível, que vai para um lugar semelhante a ela, nobre, puro e invisível, o verdadeiro Hades, ou seja, o Invisível, para junto de um deus sábio e bom, para onde também, se Deus quiser, dentro de pouco irá minha alma: essa alma dizia, com semelhante origem e constituição. Ao separar-se do corpo, no mesmo instante se dissiparia e viria a destruir, conforme crê a maioria dos homens: Nunca, meus caros Símias e Cebes ! Pelo contrário; o que se dá é o seguinte: se ela é pura no momento de sua libertação e não arrastar consigo nada corpóreo, por isso mesmo que durante a vida nunca mantivera comércio voluntário com o corpo, porém sempre evitara, recolhida em si mesma e tendo sempre isso como preocupação exclusiva, que outra coisa não é senão filosofar, no rigoroso sentido da expressão, e preparar-se para morrer facilmente... Pois tudo isso não será um exercício para a morte?

— Sem dúvida nenhuma.

— Assim constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do

erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando tal como se diz dos iniciados, a viver o resto do tempo na companhia dos deuses. Falaremos desse jeito, Cebes, ou de outra forma?

— Assim mesmo, por Zeus — respondeu Cebes.

— No caso, porém, conforme penso, de estar manchada e impura ao separar-se do corpo, por ter convivido sempre com ele, cuidado dele e o ter amado e estar fascinada por ele e por seus apetites e deleites, a ponto de só aceitar como verdadeiro o que tivesse forma corpórea, que se pode ver, tocar, beber, comer, ou servir para o amor; e se ela, que se habituou a odiar, temer e evitar o que é obscuro e invisível para os olhos, porém inteligível e apreensível com à filosofia: acreditas que uma alma nessas condições esteja recolhida em si mesma e sem mistura no momento em que deixar o corpo?

— De forma alguma — respondeu.

— Porém segundo penso, de todo em todo saturada de elementos corpóreos que com ela cresceram como resultado de sua familiaridade e contínua comunicação com o corpo, de que nunca se separou e de que sempre cuidara.

— Sem dúvida.

— Então, meu caro, terás de admitir que tudo isso é espesso, terreno e visível. A alma, com essa sobrecarga, torna-se pesada e é de novo arrastada para a região visível, de medo do Invisível — o Hades, como se diz — e rola por entre os monumentos e túmulos, na proximidade dos quais têm sido vistos fantasmas tenebrosos, semelhantes aos espectros dessas almas que não se libertaram puras de corpo e que se tornaram visível.

— É muito possível, Sócrates, que seja assim mesmo.

— Sim, é muito possível, Cebes, e também que essas almas não sejam dos bons, porém dos maus, que se vêem obrigadas a vagar por esse lugares, como castigo de sua conduta durante a vida, que fora péssima. E assim ficam a vagar, até que o apetite do elemento corporal a que sempre estão ligadas

volte a prendê-las noutros corpos. Como é natural, voltam a ser aprisionadas em naturezas de costumes iguais aos que elas praticaram em vida.

— A que a naturezas te referes, Sócrates?

— É o seguinte: as que eram dadas à glutonaria, ao orgulho ou à embriaguez desbragada, entram naturalmente nos corpos de asnos e de animais congêneres. Não te parece?

— Falas com muita propriedade.

— As que cometeram injustiças, a tirania ou a rapina, passam para a geração dos lobos, dos açores e dos abutres. Para onde mais podemos dizer que vão as almas dessa natureza?

— Não há dúvida, respondeu Cebes ; é para esses corpos que elas vão.

— E não é evidente — continuou — que o mesmo se passa com os demais, por se orientarem todas elas no sentido de suas próprias tendências?

— É claro — observou. — Nem poderia ser de outra maneira.

— Logo — disse —, os mais felizes e que vão para os melhores lugares são os que praticam a virtude cívica e social que dominamos temperança e justiça, por força apenas do hábito e da disposição própria, sem a participação da filosofia e da inteligência.

— Por que serão esses os mais felizes?

— Por ser natural que passem para uma raça sociável e mansa, de abelhas, vespas ou formigas, ou até para a mesma raça, a humana, a fim de gerarem homens moderados.

— Sem dúvida.

— Para a raça dos deuses não é permitido passar os que não praticaram a Filosofia nem partiram inteiramente puros, mas apenas os amigos da Sabedoria. É por isso, meus caros Símias e Cebes, que os verdadeiros filósofos se acautelam contra os apetites do corpo, resistem-lhes e não se deixam dominar por eles; não têm medo da pobreza nem da ruína de sua própria casa, como a maioria dos homens, amigos das riquezas, nem temem a

falta de honrarias e a vida inglória, como se dá com os amantes do poder e das distinções. Não é essa a razão de se absterem de tudo?

— De fato, Sócrates; nada disso lhes ficaria bem — falou Cebes.

— Não, por Zeus — retorquiu. — Por isso mesmo, Cebes, todos os que cuidam da alma e não vivem simplesmente para o culto do corpo, dizem adeus a tudo isso e não seguem o caminho dos que não sabem para onde vão. Convencidos de que não devemos fazer nada em contrário à Filosofia nem ao que ela prescreve para libertar-nos e purificar-nos, voltam-se para esse lado, seguindo na direção por ela aconselhada.

— De que modo, Sócrates?

— Vou dizer-te — respondeu. — Estão perfeitamente cientes os amigos da Sabedoria, que quando a Filosofia passa a dirigir-lhes a alma, esta se encontra como que ligada e aglutinada ao corpo, por intermédio do qual é forçada a ver a realidade como através das grades de um cárcere, em lugar de o fazer sozinha e por si mesma, porém atolada na mais absoluta ignorância. O que há de terrível nesse liames, reconhece-o a Filosofia, é consistirem nos prazeres e ser próprio prisioneiro quem mais coopera para manietar-se. Como disse, os amigos da Sabedoria estão cientes de que, ao tomar conta de sua alma em tal estado, a Filosofia lhe fala com doçura e procura libertá-la, mostrando-lhe quão cheio de ilusões é o conhecimento adquirido por meio dos olhos, quão enganador o dos ouvidos e dos mais sentidos, aconselhando-a a abandoná-los e a não fazer uso deles se não só o necessário, e a recolher-se e concentrar-se em si mesma e só a acreditar em si própria e no que ela em si mesma aprender da realidade em si, e o inverso: a não aceitar como verdadeiro tudo o que ela considerar por meios que em cada caso se modificam, pois as coisas desses gênero são sensíveis e visíveis, ao passo que é inteligível e invisível o que ela vê por si mesma. Convencida de que não deve opor-se a semelhante libertação, a alma do verdadeiro filósofo abstém dos prazeres, das paixões e dos temores, tanto quanto possível, certa de que sempre que alguém se alegra em extremo, ou

teme, ou deseja, ou sofre, o mal daí resultante não é o que se poderia imaginar, como seria o caso, por exemplo, de adoecer ou vir a arruinar-se por causa das paixões: o maior e o pior dos males é o que não se deixa perceber.

— Qual é, Sócrates? — perguntou Cebes.

— É que toda alma humana, nos casos de prazer ou de sofrimento intensos, é forçosamente levada a crer que o objeto causador de semelhante emoção é o que há de mais claro e verdadeiro, quando, de fato, não é assim. De regra, trata-se de coisas visíveis, não é isso mesmo?

— Perfeitamente.

— E não é quando passa por tudo isso que a alma se encontra mais intimamente presa ao corpo?

— Como assim?

— Porque os prazeres e os sofrimentos são como que dotados de um cravo com o qual transfixam a alma e a prendem ao corpo, deixando-a corpórea e levando-o a acreditar que tudo o que o corpo diz é verdadeiro. Ora, pelo fato de ser da mesma opinião que o corpo e de se comprazer com ele, é obrigada, segundo penso, a adotar seus costumes e alimentos, sem jamais poder chegar ao Hades em estado de pureza, pois é sempre saturada do corpo que ela o deixa. Resultado: logo depois, volta a cair noutro corpo, onde cria raízes como se tivesse sido semeada nele, ficando de todo alheia da companhia do divino, do que é puro e de uma só forma.

— É muito certo o que disseste — observou Cebes.

— Essa é a razão, Cebes, de serem temperantes e corajosos os verdadeiros amigos do saber, não pelo que imagina o povo. Ou achas que sim?

— Eu? De forma alguma.

— Não, de fato; a alma do filósofo não raciocina desse jeito nem pensa que a filosofia deva libertá-la, para, depois de livre, entregar-se de novo aos prazeres e às dores e voltar a acorrentar-se, deixando írrito seu esforço

anterior e como que empenhada em fazer o inverso do trabalho de Penélope em sua teia. Ao contrário: alcançando a calmaria das paixões e guiando-se pela razão, sem nunca a abandonar, contempla o que é verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões, certa de que precisará viver assim a vida toda, para depois da morte, unir-se ao que lhe for aparentado e da mesma natureza, liberta das misérias humanas. Não é de admirar, Símias e Cebes, que uma alma alimentada desse jeito e com semelhante ocupação não tenha medo de desmembrar-se quando se retirar do corpo, e de ser dispersada pelos ventos, dissipando-se do todo, sem vir a ficar em parte alguma.

A essas palavras de Sócrates, seguiu-se prolongado silêncio. Como se poderia observar, o próprio Sócrates meditava no tema desenvolvido na conversação, o que, aliás, acontecia com quase todos os presentes. Cebes e Símias falaram de socapa alguma coisa, o que foi percebido por Sócrates, que lhes disse:

— E então? Quem sabe se sois de parecer que ainda falta dizer algo? Em verdade, muitas dúvidas. E objeções poderiam ser levantadas por quem se dispusesse a aprofundar o tema. Se tratais agora de outro assunto, não digo nada; porém se o nosso mesmo é que vos atrapalha, expõem sem acanhamento o que vos parecer indicado para melhor esclarecimento da questão, ou permiti que eu também tome parte no diálogo, no caso de julgardes que com a minha cooperação podeis vencer mais facilmente as dificuldades.

Símias, então, falou:

— Sendo assim, Sócrates, vou dizer-te a verdade. Já faz tempo que estamos em dúvida e procuramos animar-nos reciprocamente a dirigir-te perguntas, pelo desejo de ouvir-te falar, porém temos medo de incomodar-te por causa do presente infortúnio.

Ouvindo-o expressar-se desse modo, respondeu Sócrates, esboçando um sorriso:

— Ora, Símias! Dificilmente chegarei a convencer os outros homens que não considero nenhuma desgraça minha situação neste momento, se nem a vós mesmos consigo persuadir, por terdes receio de eu estar agora com ânimo diferente. Pelo que vejo, considerais-me inferior aos cisnes, pois quando estes percebem que estão perto de morrer, por terem cantado a vida toda, mais vezes e melhor põem se a cantar, contentes de partirem para junto do deus de que são os servidores. Porém com seu medo caraterístico da morte, os homens caluniam os cisnes, com afirmarem que eles cantam por chorarem a morte, de tristeza, sem refletirem que nenhuma ave canta quando tem fome ou frio, ou quando presa de outra angústia, nem mesmo o rouxinol, a andorinha ou a poupa, cujo canto, segundo dizem, serve de alimentar a dor. Porém não creio que nenhum deles cante por estarem tristes, muito menos os cisnes. Ao contrário: por pertencerem a Apolo, segundo penso, têm o Dom da profecia, e por preverem as delícias do Hades, cantam e se alegram nesse dia muito mais do que antes. Eu, de minha parte, também me considero servidor igual da divindade, como os cisnes, e a ela consagrado, e por ser dotado pelo meu senhor de não menor Dom de profecia, não deixarei a vida com menos coragem do que eles. Por isso, podeis falar à vontade e formular as perguntas que entenderdes todo o tempo que o permitirem os onze cidadãos de Atenas.

— Perfeito — falou Símias —, pois então vou dizer-te quais são as minhas dúvidas, para depois indicar este aqui os pontos de tua exposição com que ele não concorda. Sobre esse assunto, Sócrates, creio estar de acordo contigo, que se nesta vida não for impossível saber a esse respeito algo definitivo, é extremamente difícil. Mas também será prova de fraqueza deixar de analisar por todos os modos o que foi dito, e não abandonar o assunto enquanto não sentirmos cansaço. Neste passo vemo-nos ante o dilema: aprender e descobrir o de que se trata, ou, no caso de não ser isso possível, adotar a melhor opinião e a mais difícil de contestar, e nela instalando-nos à guisa de jangada, procurar fazer a travessia da vida, na

hipótese de não conseguir isso mesmo com maior facilidade e menos perigo numa embarcação mais firme, ou seja, com alguma palavra divina. Assim, não ficarei acanhado agora de interrogar-te, já que tu próprio mo aconselhas, nem precisarei censurar-me de futuro por não te haver dito hoje o que pensava. O fato, Sócrates, é que quando reflito no que disseste, ou seja comigo mesmo ou na companhia deste aqui, tenho a impressão de que nem tudo ficou bem fundamentado.

Sócrates respondeu:

— Talvez, companheiro, lhe falou, estejas com a razão; porém explica o que não te parece bem fundamentado.

— É que seria possível alegar a mesma coisa, continuou, a respeito da harmonia e da lira com suas cordas, a saber: que a harmonia é algo invisível, incorpóreo e sumamente belo numa lira bem afinada, e que esta, por sua vez, é corpo, como também o são as cordas, coisas materiais, compostas, terrenas e de natureza morta. Ora, no caso de alguém quebrar a lira e cortar ou arrebentar as cordas, alguém poderia argumentar como o fizeste: forçosamente aquela harmonia ainda vive, pois não foi destruída; pois não é possível subsistir a lira depois de se partirem as cordas, e as próprias cordas, todas elas de natureza morta, e desaparecer a harmonia, da mesma natureza e da família do divino e do imortal, que assim viria a ser destruída até mesmo antes do que é perecível. Não, prosseguiria essa pessoa; necessariamente a harmonia terá de continuar em qualquer parte, por ser forçoso que a madeira apodreça primeiro, e as cordas, antes de acontecer àquela alguma coisa. A esse respeito, Sócrates, creio que tu mesmo já consideraste que a noção da alma admitida por nós é mais ou menos a seguinte: Da mesma forma que temos o corpo distendido e coeso pelo calor e o frio, o seco e o úmido, e tudo o mais do mesmo gênero, viria a ser nossa alma a mistura e a harmonia de todos esses elementos, quando combinados em justa proporção. Ora, se nossa alma for uma espécie de harmonia, é evidente que, ao ficar relaxado o corpo, ou distendido em excesso, por

doenças e outras perturbações, forçosamente a alma fenecerá logo, em que pese à sua natureza divina, tal como se dá com as outras harmonias, tanto as resultantes de sons como das demais obras dos artista; ao passo que os despojos do corpo perduram por muito tempo, até que o fogo os destrua ou venham a apodrecer. Vê, portanto, o que devemos opor a esses argumentos, no caso de alguém nos vir dizer que a alma, por ser a mistura dos elementos do corpo, é a primeira a fenecer naquilo que chamamos morte.

Sócrates se conservou durante algum tempo com o olhar parado, como era seu costume; depois falou, sorrindo:

— A objeção de Símias, declarou, é procedente. Se algum de vós estiver em melhores condições do que eu, por que não responde a ele? O argumento dele é muito feliz. Porém antes de formular qualquer resposta, sou de parecer que devemos primeiro ouvir o que tem Cebes a opor à nossa tese, pois assim ganharemos tempo para refletir no que será preciso dizer. E depois de ouvir a ambos, dar-lhes-emos nossa aprovação, se nos parecerem bem afinados os argumentos; caso contrário; dizendo logo o que te deixa atrapalhado.

— Vou dizer — respondeu Cebes. — A meu parecer, nosso argumento não saiu do lugar e continua como alvo das mesmas objeções de antes. Que nossa alma já existisse antes de assumir esta forma, é proposição que não me repugna aceitar, por engenhosa e — salvo imodéstia de minha parte — suficientemente demonstrada. Porém que subsista algures depois de estarmos mortos, com isso é que não posso concordar. Não aceito, também o reparo de Símias, quando afirma que a alma não é mais forte nem mais durável do que o corpo, pois sob ambos os aspetos ela se distingue imensamente dele. Por que então, lhe diria o argumento, ainda te mostras incrédulo, se estás vendo que depois da morte do homem sua porção mais fraca ainda subsiste? Não te parece que a porção mais durável terá forçosamente de sobreviver igual tempo? Vê agora se o que digo contém alguma substância. Para maior comodidade vou socorrer-me, como o fez Símias, de uma imagem. Para mim,

falar desse jeito é o mesmo que fazer as seguintes considerações a respeito de um velho tecelão que acabasse de morrer: o homem não está morto: continua vivo em alguma parte; e para prova dessa afirmação, apresentasse a roupa que ele então trazia no corpo, tecida por ele mesmo, conservada e sem ter ainda perecido. E se alguém se mostrasse incrédulo, poderia perguntar o que é por natureza mais durável, imaginaria ter demonstrado que com maioria de razões o homem terá de estar bem, visto não haver perecido o que por natureza é menos durável. Porém a meu ver, Símias, a realidade, é muito diferente. Presta atenção ao seguinte: Não há quem não veja quanto é fraco semelhante argumento. Havendo gasto muitas roupas por ele próprio tecidas, o nosso homem morreu, de fato, depois de todas, e não foram poucas, porém antes da última, segundo penso; mas nem por isso o homem é inferior ou mais fraco do que a roupa. Essa imagem, quero crer, se aplica tanto à alma como ao corpo, e quem argumentasse desse modo com relação ao corpo, falaria com muito mais propriedade, a saber: que a alma é mais durável e o corpo mais fraco e transitório, pois fora acertado acrescentar que cada alma consome vários corpos, principalmente quando vive muitos anos. Se o corpo se escoa e se deliquesce enquanto o homem vive, a alma retece de contínuo o que for consumido. Forçoso será, por conseguinte, que, no instante de morrer, ainda esteja a alma com a última vestimenta por ela feita, só vindo a morrer antes da última. Desaparecida a alma, mostra, de pronto, o corpo sua fraqueza natural e se desmancha pela putrefação. Por isso mesmo, com base nesses argumentos não podemos confiar que nossa alma subsista algures depois da morte. E se alguém concedesse ao expositor de tua proposição mais ainda do que fazes e lhe desse de barato não penas que nossas almas existem antes do tempo do nascimento, sendo que nada impede, até mesmo depois de nossa morte, existirem algumas e continuarem a existir, e muitas vezes renascerem e tornarem a morrer, por serem de natureza bastante forte para suportar esses nascimentos sucessivos: se lhe concedêssemos esse ponto, de todo o jeito ele se recusaria a admitir que a

alma não se esgota nesses nascimentos sucessivos, para acabar numa dessas últimas mortes, por desaparecer de todo. Dessa morte última, poderia acrescentar, e dessa decomposição do corpo que leva para a alma a destruição, ninguém pode ter conhecimento, por não estar em nós experimentá-la. Se as coisas se passam mesmo dessa forma, por força terá de ser irracional a confiança de qualquer pessoa diante da morte, a menos que esse alguém pudesse demonstrar que a alma é absolutamente imortal e imperecível. Sendo isso impossível, não há como evitar que o moribundo se arreceie de que no instante em que sua alma se desaparecer do corpo, venha a desaparecer de todo.

Ao ouvi-los falar dessa maneira, todos nós nos sentimos desagradavelmente impressionados, conforme depois confessamos a nós mesmos; firmemente convencidos como ficáramos, ante os argumentos anteriores, as palavras de agora como que nos deixavam inquietos e nos levavam outra vez a duvidar, tanto com relação ao que já fora dito como ao que ainda restava por dizer. Ou éramos maus juízes ou o assunto não admitia prova.

Equécrates — Pelos deuses, Fédon! Compreendo o que se passou convosco, pois agora mesmo, perguntei-me em que argumento poderemos confiar daqui por diante, se o que Sócrates acabou de desenvolver, com ser tão convincente, perdeu de todo o crédito? É maravilhosa a atração que sobre mim sempre exerceu, e ainda exerce, a doutrina de que nossa alma é uma espécie de harmonia. O que acabaste de expor me fez lembrar que até ao presente eu a aceitava. Mas agora necessito de novos argumentos para convencer-me de que a alma não morre juntamente com o corpo. Diz logo, por Zeus, de que modo Sócrates prosseguiu na sua argumentação? Porventura revelou desânimo, como disseste ter acontecido com todos vós, ou, pelo contrário, defendeu a sua opinião com a serenidade habitual? Foi completa ou falha nalgum ponto sua defesa? Conta-nos tudo com a maior exatidão possível.

Fédon — Em verdade, Equécrates, por mais que antes eu tivesse admirado Sócrates, nunca me senti tão arrebatado naquele instante. Não é de espantar que um homem do seu estofo pudesse sair-se bem em semelhante conjuntura. Mas o que nele, primeiro de tudo, me admirou ao extremo foi a maneira delicada, cordial e deferente com o que acolheu as objeções dos moços; depois, a sagacidade com que observou o efeito de suas palavras sobre nós e, por último, como soube curar-nos: de fugitivos e derrotados, fez-nos voltar e concitou-nos a segui-lo, para considerarmos junto o argumento.

Equécrates — De que modo?

Fédon — Vou te dizer como foi. Aconteceu que eu me achava, justamente à sua direita, num banquinho ao pé do catre, ficando ele num plano muito mais alto. Afagando-me a cabeça e abarcando com a mão os cabelos que me cobriam a nuca — pois sempre que se lhe oferecia ocasião graceja a respeito de minha cabeleira — me disse:

— Decerto é amanhã, Fédon, que vais pôr abaixo esta bela cabeleira?

— Penso que sim, Sócrates — respondi.

— Não, se me aceitares um conselho.

— Que devo, então, fazer? — perguntei.

— Hoje mesmo — disse — cortarei a minha, como farás com a tua, se nosso argumento vier a morrer e nos revelarmos incapazes de lhe dar lume e vida. De minha parte, se eu estivesse em teu lugar e o argumento me escorregasse por entre os dedos, faria um juramento à feição dos Argivos, de não deixar crescer os cabelos enquanto não vencesse em luta franca a proposição de Símias e Cibete.

— Mas — lembrei — diz-se que contra dois nem Héracles aguenta.

— Então chama-me em teu auxílio, enquanto é dia; serei o teu Iolau.

— Bem, chamarei — lhe respondi. — Porém não na qualidade de Héracles: Iolau é que vai chamar Héracles em seu auxílio.

— Tanto faz — me disse. — Inicialmente, precatemo-nos contra certo perigo.

— Qual será? — perguntei.

— Para não ficarmos misólogos como outros ficam misantropos. O que de pior pode acontecer a qualquer pessoa é tornar-se inimigo da palavra. A misologia e a misantropia têm a mesma origem. O ódio aos homens nasce do excesso de confiança sem razão de ser, quando consideramos alguém fiel, sincero e verdadeiro, e logo depois descobrimos que se trata de pessoa corrupta e desleal, e depois outra mais nas mesmas condições. Vindo isso a repetir-se várias vezes com o mesmo paciente, principalmente se se tratar de amigos íntimos e companheiros de alto crédito, depois de decepções seguidas, acaba essa pessoa por odiar os homens e acreditar que ninguém é sincero. Nunca observaste que é assim mesmo que as coisas se passam.

— Sem dúvida — respondi.

— E não é isso vergonhoso? — continuou. — Pois é claro que esse indivíduo procura o convívio com seus semelhantes sem conhecer devidamente a natureza humana, pois se dispusesse de alguma experiência nas suas relações com eles, teria compreendido como é realmente o mundo, isto é, que são poucos os indivíduos inteiramente bons ou maus de todo, e que a maioria constitui o meio-termo.

— Como assim? — perguntei.

— É o mesmo que acontece — prosseguiu — com as pessoas excessivamente baixas ou excessivamente altas. Julgas que pode haver nada mais raro do que encontrarmos um homem muito grande ou muito pequeno, ou um cão, ou seja o que for? O mesmo se diga do veloz e do lento, do feio e do belo, do branco e do preto. Ou não percebeste que em tudo isso os extremos são raros e pouco numerosos, e os da mediania, extremamente frequentes e em grande número?

— Perfeitamente, respondi.

— E não te parece — continuou — que se se organizasse um concurso de maldade, os primeiros se apresentariam em número muito reduzido?

— É muito provável.

— Sim, muito provável. Porém não é sob esses aspeto que os argumentos se parecem com os homens. Neste passo não fiz senão seguir tua orientação. A semelhança consiste no seguinte: quando se admite a exatidão de um argumento, sem ser-se versado na arte da dialética, pode acontecer que logo depois ele nos pareça falso, às vezes com fundamento, outras vezes sem nenhum, e depois mais outro e mais outra da mesma natureza. Como sabes, é o que se verifica com os disputadores de razões contraditórias, que acabam por considerar-se os maiores sábios, por serem os únicos a reconhecer que nada há de são e firme, nem nas coisas, nem no raciocínio, encontrando-se tudo, em verdade, em permanente agitação, tal como se dá com as águas do Euripo, sem permanecer nada, um só instante, no mesmo estado.

— É muito certo o que dizes — observei.

— E se, de fato, existe raciocínio verdadeiro e estável, capaz de ser compreendido, não seria de lastimar, Fédon, no caso de ouvir alguém esses argumentos que ora parecem verdadeiros ora falsos, em vez de inculpar-se ou à sua própria incapacidade, acabasse por irritar-se e comprazer-se em tirar de si a culpa para lançar no raciocínio, e passar, daí por diante, o resto da vida a odiá-lo e a depreciá-lo, com o que só alcançaria privar-se da verdade e do conhecimento das coisas?

— Por Zeus — lhe disse. — Seria, de fato grande lástima.

— Assim, de início precisamos acautelar-nos contra semelhante perigo; não permitamos o ingresso em nossa alma da idéia de que não há nada são em nosso raciocínio; digamos, isso sim, que nós é que ainda não estamos suficientemente sãos, mas que devemos esforçar-nos para alcançar esse desiderato, tu e os demais, por causa da vida que ainda tendes pela frente; eu, por motivo, justamente, da morte. Receio muito que, neste momento em

que a morte é tudo, não me haja como filósofo ou amigo da sabedoria., como se dá com os indivíduos muito ignorantes. Estes tais, quando debatem algum tema, não se preocupam absolutamente de saber como são, de fato, as coisas a respeito de que tanto discutem, senão em deixar convencidos os circunstantes de suas próprias asserções. Nisso põem todo o empenho. Eu, também, num ponto apenas, agora, me diferencio deles: não me esforço por demonstrar aos presentes a verdade do que afirmo, a não ser como acessório, mas por convencer-me, tanto quanto possível, a mim mesmo. Meu cálculo, companheiro, é o seguinte; observa quanto o argumento é interesseiro: Se for verdade o que eu disse, só haverá vantagem em fortalecermos essa convicção; porém se nada mais houver depois da morte, pelo menos não importunarei os presentes com minhas lamentações no pouquinho de tempo que ainda me resta para viver. Aliás, esse estado de coisas não vai durar muito, o que seria mau; acabará dentro de pouco. Preparado desse modo, Símias e Cebes, continuou, é que aceitou a discussão. Quanto a vós outros, se me aceitardes um conselho, concedei pouca atenção a Sócrates, porém muito mais a verdade; se vos parecer que há verdade no que eu digo, concordai comigo; caso contrário, resisti quanto puderdes, acautelando-vos para que no meu entusiasmo não venha a enganar-vos e a mim próprio e me retire como as abelhas, deixando em todos vós o aguilhão. Porém prossigamos. Inicialmente, lembrai-me do que dissestes, se vos parecer que não me recordo muito bem de tudo, Ou muito me engano, Símias, ou tens dúvidas de receio de que a alma, apesar de mais bela e divina do que o corpo, pereça antes deste, por ser uma espécie de harmonia. Cebes terá admitido que a alma é mais durável do que o corpo, mas que ninguém pode saber se depois de gastar sucessivamente muitos corpos, não acabará também por desaparecer, quando abandonar o último corpo, vindo a ser isso, precisamente, a morte: a destruição da alma, visto não parar nunca o corpo de morrer. Não é isso mesmo, Símias e Cebes, o que precisamos examinar?

Ambos confirmaram a pergunta.

— E os argumentos anteriores — prosseguiu —, aceitai-os por junto, ou admitis alguns e rejeitai outros?

— Alguns, sim — responderam —, outros não.

— E que dizeis, então, daquilo do começo de que aprender é recordar, e que se for assim, a nossa alma terá de existir em alguma parte, antes de vir a ficar presa ao corpo?

— Quanto a mim — falou Cebes —, convenceste-me à maravilha com tua exposição, não havendo outro argumento que até agora me tivesse despertado maior entusiasmo.

— Comigo — falou Símias — dá-se a mesma coisa, sendo difícil de conceber que eu venha a mudar de opinião.

Então, falou Sócrates:

— No entanto, forasteiro de Tebas, é o que terás de fazer, se continuares a dizer que a harmonia é algo composto, e a alma, uma espécie de harmonia resultante da tensão dos elementos constitutivos do corpo. Pois decerto não te permitirás afirmar que a harmonia, sendo um composto, é anterior aos elementos de que é formada. Ou afirmarás isso mesmo?

— De forma alguma, Sócrates — respondeu.

— E não percebes que é justamente o que se dá,quando declaras que a alma existia antes de ingressar no corpo do homem e de lhe assumir a forma, porém é composta de elementos que até então não existiam? Harmonia não é o que afirmas em tua comparação; ao contrário: primeiro existem a lira, as cordas e os sons, sem nenhuma harmonia. Esta é a última a formar-se, como é também a que desaparece mais cedo. De que modo porás em consonância esta asserção com o que disseste antes?

— Não há jeito — respondeu Símias.

— No entanto, se é preciso haver consonância, é quando se trata de harmonia.

— Sem dúvida — observou Símias.

— Tuas proposições são desarmónicas — disse. — Por conseguinte, qual delas escolhes: a de que aprender é recordar ou a de que a alma é a harmonia?

— Sobre todos os pontos, Sócrates, eu prefiro a primeira, porque a outra foi aceita sem demonstração, por parecer-me verossímil e algum tanto conveniente, razão de admiti-la a maioria dos homens. No entanto, estou certo de que as demonstrações nessas comparações não passam de impostura, capazes de iludir-nos se não tomarmos as devidas precauções, em geometria com em tudo mais. Mas o argumento relativo ao conhecimento e à reminiscência se baseia num princípio digno de aceitação, pois foi asseverado que nossa alma existe antes mesmo de ingressar no corpo, como o exige tua relação com a essência daquilo que denominamos O que é. Ora, essa proposição, conforme estou convencido, foi por mim adotada com argumentos muito sólidos. Daí, ver me forçado, ao que parece, a não permitir que nem eu, nem ninguém afirme que a alma é harmonia.

— E o seguinte, Símias — perguntou —, como te parece? És de opinião que a harmonia, ou qualquer outro composto, poderá proceder de maneira diferente da dos elementos se que é feito?

— De forma alguma.

— Como também não poderá, segundo penso, fazer ou sofrer o que quer que seja que não façam ou sofram aqueles elementos.

Concordou.

— É que não compete à harmonia conduzir os elementos que a compõem, porém segui-los.

Declarou-se também de acordo.

— Logo, de nenhum jeito a harmonia poderá mover-se ou soar, ou fazer seja o que for em contrário dos elementos?

— Não compreendo — disse.

— Pois não é certo que se ela estiver mais harmonizada ou em grau maior, a admitirmos que seja possível semelhante hipótese, tanto mais

harmonizada será e em maior grau, e se estiver menos e em grau menor, será menos harmonizada e em grau menor?

— Perfeitamente.

— E da alma, justificar-se-á dizer a mesma coisa, que revela diferença, embora mínima, em ser mais alma e em grau maior do que outra, ou menos alma e em grau menor, nisso, justamente, de ser alma?

— Nunca dos nuncas — respondeu.

— Passemos adiante, por Zeus! De uma alma não dizemos que é dotada de razão e de virtude, e que é boa, e de outra, pelo contrário, que é destruída de senso, víciosa e má? E não estão certos os que afirmam semelhante proposição?

— Certíssimo — respondeu.

— Sendo assim, os que admitem que a alma é harmonia, como explicarão a existência dessas qualidades na alma, a saber, a virtude e o vício? Dirão, porventura, que se trata de uma harmonia ou desarmonia de outra espécie? Que uma delas, a boa, foi harmonizada e que, por ser harmonia, possui em si mesma essa modalidade de harmonia, enquanto a outra, por não estar harmonizada, carece absolutamente de harmonia?

— Não sei o que responda — falou Símias. — Porém quero crer que o adepto dessa doutrina se expressaria mais ou menos nesses termos.

— No entanto, num ponto já ficamos de acordo — continuou. — Que nenhuma alma é mais alma ou menos alma do que outra, o que equivale a aceitar que nenhuma harmonia poderá ser mais harmonia ou maior — ou o inverso — do que outra, não é verdade?

— Perfeitamente.

— Ora, se a harmonia não admite graus, não se concebe, também, que possa ficar mais ou menos harmonizada. Não é isso mesmo?

— Certo.

— Mas a harmonia que não for nem mais harmonizada nem menos, poderá participar em grau diferente da harmonia, ou sempre o fará na mesma

proporção?

— Na mesma.

— Sendo assim, a alma, uma vez que não será isso mesmo, alma, nem mais nem menos, do que outra, também não poderá ser mais ou menos harmonizada.

— Exato.

— Donde vem que não participará em grau maior nem da harmonia nem da desarmonia.

— Não, de fato.

— Nessas condições, ainda, como poderia uma alma participar em grau maior ou menor do que outra, da virtude ou do vício, se o vício for desarmonia e a virtude, harmonia?

— Não é possível.

— Logo, Símias, se bem considerarmos, nunca a alma poderá participar do vício, se ela for, de fato, harmonia, pois a harmonia, evidentemente, sendo sempre de maneira perfeita o que é, a saber, harmonia, não participará da desarmonia.

— Não, de fato.

— Como não poderá a alma, por ser totalmente alma, participar do vício.

— Como o poderia, de acordo com o que dissemos antes?

— Como decorrência, portanto, de nosso argumento anterior, as almas de todos os seres vivos são igualmente boas, se forem, por natureza, igualmente almas.

— É também o que eu penso, Sócrates — respondeu.

— E parecer-te-ia também certa a explicação e que nosso argumento viria a parar nisso, se fosse verdadeira a hipótese de que a alma é harmonia?

— De forma alguma.

— E agora, de tudo o que há no homem, não dirás ser a alma, justamente, que domina, máxime quando dotada de prudência?

— É o que diria, sem dúvida.

— De que modo: condescendendo com os apetites do corpo ou, de preferência, opondo-lhes resistência? O que digo é o seguinte: se o corpo sente calor ou sede, ela o puxa para trás, para não beber, e se tem fome, para não comer, e numa infinidade de situações como essa vemos a alma opor-se às paixões do corpo. Ou não?

— Perfeitamente.

— Por outro lado, não admitimos antes que, no caso de ser harmonia, nunca poderia ficar a alma em dissonância com as tensões, os relaxamentos e as vibrações de seus elementos componentes, e que, pelo contrário, ela sempre os seguiria, sem nunca dirigi-los?

— Admitimos isso, por que não?

— E agora? O que verificamos não é que ela faz precisamente o contrário, dirigindo todos os elementos de que a imaginamos composta, opondo-se-lhes em quase tudo durante a vida inteira e dominando-os de mil modos, às vezes por meio de castigos violentos e dolorosos, do âmbito da ginástica e da medicina, às vezes por meios suasórios, com ameaças ou admoestações, em franco diálogo com os apetites, as cóleras e os temores? É como imagina Homero isso mesmo na Odisséia quando diz que Ulisses,

Batendo no peito, interpelou com violência seu coração:

«Sê, coração, paciente, pois vida mais baixa e mesquinha já suportaste.»

Pensas, então, que, ao compor essa passagem, ele considerava a alma uma espécie de harmonia, capaz de ser dirigida pelas disposições do corpo, ou o contrário, própria para dirigi-lo e dominá-lo, por ser algo, justamente, muito mais divino do que uma simples harmonia?

— Por Zeus, Sócrates, é também o que eu penso.

— Por conseguinte, meu caro, de jeito nenhum ficará bem para nós afirmar que a alma é uma espécie de harmonia. Pois desse modo, ao que

parece, não nos poríamos nem de acordo com Homero, o divino poeta, nem mesmo conosco.

— É muito certo — disse.

— Muito bem — falou Sócrates. — Tudo indica que Harmonia, a divindade tebana, já se nos tornou propícia. E agora, Cebes, continuou, de que jeito aplacaremos Cadmo, e com que argumentos?

— Tenho certeza de que tu mesmo os encontrarás — falou Cebes. — Tua argumentação a respeito da harmonia foi notável; ultrapassou de muito minha expetativa. Quando Símias te opôs suas dificuldades, eu tinha quase certeza que não seria possível refutar a teoria por ele apresentada. Daí minha grande surpresa, por ver que ela não resistiu ao primeiro assalto da tua. Nada me admiraria, por conseguinte, se acontecesse a mesma coisa com o argumento de Cadmo.

— Não fales demais, caro amigo — interpelou-o Sócrates —, para que algum mau-olhado não venha desarticular nosso próximo discurso. Porém deixemos isso a cargo da divindade; o que nos compete é congregar esforços, como aconselha Homero, para ver o que disseste tem algum valor. Resume-se no seguinte o que procuras: Exiges provas de que nossa alma é imperecível e imortal, para que o filósofo que esteja no ponto de morrer se encoraje e acredite que depois da morte se sentirá muito melhor no outro mundo do que se vivesse de maneira diferente até o fim, e não se mostre corajoso por modo estulto e irracional. A demonstração de que a alma é algo forte e semelhante à divindade, e que existia antes de nos tornamos homens, não impede, segundo disseste, que tudo isso não prova que ela seja mortal, mas tão-somente que é relativamente durável e que antes poderá ter vivido algures um tempo indefinido e aprendido e praticado muita coisa. Mas nem por isso será imortal. Seu ingresso no corpo poderá ser o começo de sua própria destruição, uma espécie de doença. Assim, cansada de carregar o fardo desta vida, acabará por desaparecer no que denominamos morte Conforme dizes, é indiferente ingressar ela no corpo uma só vez ou muitas,

no que respeite ao medo que todos nós manifestamos. Aliás, justifica-se esse medo, a menos que se trate de pessoa insensata, por não estarmos em condições de demonstrar que a alma é imortal. Esse é, mais ou menos, Cebes, o sentido de tuas palavras. De caso pensado, insisto no mesmo argumentos, para que não nos escape nenhuma particularidade e possas, caso queiras, acrescentar ou tirar alguma coisa.

Ao que Cebes respondeu:

— Por enquanto, nada tenho a acrescentar ou a retirar; foi isso mesmo que eu disse.

Durante algum tempo Sócrates se conservou calado, como se refletisse a sós consigo. Depois continuou:

— O problema com que te ocupas, Cebes, é de suma importância; precisaremos investigar a fundo a natureza do nascimento e da morte. Se ter parecer, vou contar-te o que se passou comigo nesse particular. Depois, se achares o que eu disser de alguma utilidade para reforçar a tua tese, podes utilizá-los como bem entenderes.

— Não desejo outra coisa — falou Cebes.

— Então, ouve o que passo a relatar-te. O fato, Cebes, é quando eu era moço sentia-me tomado do desejo irresistível de adquirir esse conhecimento a que dão o nome de História Natural. Afigurava-se-me, realmente, maravilhoso conhecer a causa de tudo, o porquê do nascimento e da morte de cada coisa, e a razão de existirem. Vezes sem conta me punha a refletir em todos os sentidos, inicialmente a respeito de questões como a seguinte: Será quando o calor e o frio passam por uma espécie de fermentação, conforme alguns afirmam, que se formam os animais? É por meio do sangue que pensamos? Ou do ar? Ou do fogo? Ou nada disso estará certo, vindo a ser o cérebro que dá origem às sensações da vista, do ouvido e do olfato, das quais surgiria a memória e a opinião, e, da memória e da opinião, uma vez, tornadas calmas, nasceria o conhecimento? De seguida, ocupei-me com a corrupção das coisas e com as modificações do céu e da terra, para chegar à

conclusão de que nada de proveitoso se tirava de minha inaptidão para considerações dessa natureza. Vou dar-te uma prova eloquente disso mesmo. Para as coisas que, segundo meu próprio parecer e de outras pessoas, eu conhecia bem, a tal ponto me deixaram cego semelhantes especulações, que cheguei a desaprender até mesmo o que antes eu presumia conhecer, entre outras, por exemplo, por que o homem cresce. Até então, eu imaginava ser evidente para toda gente que o homem cresce porque come e bebe; pois quando, pela alimentação, a carne se junta à carne e o osso ao osso, e, sempre de acordo com o mesmo processo, as demais partes do corpo são acrescidas de elementos afins, a massa que antes era pequena se torna volumosa, do que resulta ficar grande o homem pequeno. Era assim que eu pensava. Não te parece razoável?

— Sem dúvida — disse Cebes.

— Reflete também no seguinte: sempre considerei suficiente, quando alguém parecia alto ao lado de outra pessoa de pequena estatura, dizer que a ultrapassava de uma cabeça, o mesmo acontecendo com um cavalo em confronto com o outro. Mais claramente, ainda: o número dez se me afigurava maior do que o número oito por ajuntar-se dois a este último, como o cúbito duplo seria maior do que o simples por ultrapassá-lo de metade.

— E agora — perguntou Cebes —, como te parece?

— Como estou longe, por Zeus, de imaginar que conheço a causa de tudo isso! Pois nunca chego a compreender, no caso de acrescentar uma unidade a outra, se é a unidade a que esta última foi acrescentada que se tornou duas, ou se foi a acrescentada, juntamente com a primeira, que ficaram duas, pelo fato de uma ter sido acrescentada à outra. Não podia entender que, estando separadas, cada uma era uma unidade, não duas, e que o fato de ficarem juntas foi a causa de se tornarem duas, a saber, por terem sido postas lado a lado. Do mesmo modo, não conseguia convencer-me de ser essa a causa de tornar-se duas a unidade, a saber: a divisão. Seria precisamente o oposto do que antes nos ensejara duas unidades: naquela ocasião, foi isso conseguido

por se aproximarem as duas e ficarem lado a lado; agora, porém, a causa foi a separação e o afastamento delas duas. Assim, também, não acredito saber como se gera a unidade, nem, para dizer tudo, como nasce ou morre ou existe seja o que for, a aceitarmos o princípio desse método. Prefiro arriscar-me noutra direção; esse caminho não me serve. Ao ouvir, porém, certa vez alguém ler num livro de Anaxágora — segundo dizia — que a mente é organizadora e causa de tudo, fiquei satisfeitíssimo com semelhante causa, por parecer-me de algum modo, muito certo que a mente fosse a causa de tudo, tendo imaginado que, a ser assim mesmo, como coordenadora do Universo, a mente disporia cada coisa particular pela melhor maneira possível. Se alguém quisesse explicar a causa de como alguma coisa nasce ou morre ou existe, teria apenas de descobrir qual é a melhor maneira para ela de existir, sofrer ou produzir seja o que for. Segundo esse critério, só o que importa ao homem considerar, tanto em relação a si mesmo como a tudo o mais, é o modo melhor e mais perfeito. Desse jeito, ficaria necessariamente conhecendo o pior, por ambos serem objeto do mesmo conhecimento. Depois dessas reflexões, alegrei-me ao pensar que havia encontrado em Anaxágoras um professor da causa das coisas como havia muito eu desejava, que começaria por dizer-me se a Terra é chata ou redonda, e depois me explicaria a causa e a necessidade dessa forma, recorrendo sempre ao princípio do melhor, com demonstrar que para a Terra era melhor mesmo ser assim. No caso de dizer que a Terra se encontra no centro, explicaria porque motivo é melhor para ela ficar no centro. Se ele me demonstrasse esse ponto, decidir-me-ia, de uma vez por todas, a não procurar outra espécie de causa. O mesmo faria com relação ao Sol, à Lua, e aos outros astros, no que diz respeito à sua velocidade relativa, o ponto de conversão e demais acidente a que estão sujeitos, bem como a razão de ser melhor para cada um deles fazer o que fazem ou sofrer o que sofrem. Um momento sequer não podia admitir que, depois de afirmar que tudo está ordenado pela mente, indicasse outra causa que não a de ser melhor para

tudo proceder como procedem. Ao atribuir uma causa particular a cada coisa e ao conjunto, estava certo de que no mesmo ponto demonstraria o que para cada um era melhor e em que consistia para todos o bem comum. Por nada do mundo abriria mão dessa esperança. Por isso, havendo tomado do livro com sofreguidão, li-o de um fôlego, para poder ficar conhecendo, o mais depressa possível, tanto o melhor com o pior. Porém, não demorei, companheiro, a cair do alto dessa maravilhosa expetativa, ao prosseguir na leitura e verificar que o nosso homem não recorria à mente para nada, nem a qualquer outra causa para a explicação da ordem natural das coisas, senão só o ar, ao éter, à água, e uma infinidade mais de causas extravagantes. Quis parecer-me que com ele acontecia como com quem começasse por declarar que tudo o que Sócrates faz é determinado pela inteligência, para depois, ao tentar apresentar a causa de cada um dos meus atos, afirmar, de início, que a razão de encontrar-me sentado agora neste lugar é ter o corpo composto de ossos e músculos, por serem os ossos duros e separados uns dos outros pelas articulações, e os músculos de tal modo constituídos que podem contrair-se ou relaxar-se, e por cobrirem os ossos, juntamente com a carne e a pele que os envolvem. Sendo móveis os ossos em suas articulações, pela contração ou relaxamento dos músculos fico em condições de dobrar neste momento os membros, razão de estar agora sentado aqui com as pernas fletidas. A mesma coisa se daria, se a respeito de nossa conversação indicasse como causa a voz, o ar, os sons, e mil outras particularidades do mesmo tipo, porém se esquecesse de mencionar as verdadeiras causas, a saber: pelo fato de haverem acordado os Atenienses em condenar-me, pareceu-me, também, melhor ficar sentado aqui, e mais justo submeter-se neste local à pena cominada. Sim, é isso, pelo cão! Pois de muito, quero crer, este músculos e estes ossos estariam em Mégara ou entre o Beócios, movidos pela idéia do melhor, se não me parecesse muito mais justo e belo, em vez de evadir-me e fugir, submeter-me à pena que a cidade me impusera. É o cúmulo do absurdo dar o nome de causa a semelhantes coisas. Se alguém dissesse que sem ossos

e músculos e tudo o mais que tenho no corpo eu não seria capaz de pôr em prática nenhuma resolução, só falaria verdade. Porém afirmar que é por causa disso que eu faço o que eu faço, e que, assim procedendo, me valho da inteligência, porém não em virtude da escolha do melhor, é levar ao extremo a imprecisão da linguagem e revelar-se incapaz de compreender que uma coisa é a verdadeira causa, e outra, muito diferente, aquilo que sem a causa jamais poderá ser causa. A meu parecer, é justamente isso o que faz a maioria dos homens, como que a tatear nas trevas, empregando um termo impróprio e o designando como causa. Daí, envolver um deles a Terra num turbilhão e deixá-la imóvel debaixo do céu, enquanto outro a concebe à maneira de uma gamela larga, que tem como suporte o ar. Quanto à potência que determinou a atual disposição das coisas pela melhor maneira, nem a procuram nem concebem que seja dotada de algum poder superior, por se julgarem capazes de encontrar algum Atlante mais forte e mais imortal do que ela, para manter coeso o conjunto das coisas. Mas que o bem, de fato, e a necessidade abarquem e liguem todas as coisas, é o que não admitem de nenhum modo. De minha parte, para ficar sabendo como atua semelhante causa, de muito bom grado me faria discípulo de quem quer que fosse. Mas, uma vez que não a conheço nem me acho em condições de descobri-la por mim próprio nem de aprender com outros o que ela seja: queres que te faça uma descrição completa, Cebes, de como empreendi o segundo roteiro de navegação para a investigação da causa?

— Não há o que eu mais deseje — respondeu.

— De seguida — continuou —, já cansado de considerar as coisas, houve que era preciso precatar-me para não acontecer comigo o que se dá com as pessoas que observam e contemplam o Sol quando há eclipse: por vezes perdem a vista, se não olham apenas para a imagem dele na água ou nalgum meio semelhante. Pensei nessa possibilidade e receei ficar com alma inteiramente cega, se fixasse os olhos nas coisas e procurasse alcançá-las por meio de um dos sentidos. Pareceu-me aconselhável acolher-me ao

pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas. É muito provável que minha comparação claudique um pouco, pois estou longe de admitir que quem considera as coisas por meio do pensamento só contemple suas imagens, o que não se dá com que as vê na realidade. De qualquer modo, meu caminho foi esse. Em cada caso particular, parto sempre do princípio que se me afigura mais forte, considerando verdadeiro o que com ele concorda, ou se trate de causas ou do que for, e como falso o que não afina com ele. Vou expor-te com maior clareza minha maneira de pensar, pois quer parecer-me que não a apreendeste muito bem.

— Não muito, por Zeus — respondeu Cebes.

— No entanto — prosseguiu —, o que eu digo não é novo, mas o que sempre afirmei, tanto noutras ocasiões como em nossa argumentação recente. Vou tentar mostrar-te a natureza da causa por mim estudada, voltando a tratar daquilo mesmo de que tenho falado toda a vida, para, de saída, admitir que existe o belo em si, e o bem, e o grande, e tudo o mais da mesma espécie. Se me aceitares esse ponto e concordares que existem, tenho esperança de mostrar-te a causa e provar a imortalidade da alma.

— Admite que já concedi tudo — falou Cebes — para não atrasares ainda mais tua exposição.

— Então, considera o que se segue — continuou — para ver se estás de acordo comigo. O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar do belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admites essa espécie de causa?

— Admito — respondeu.

— Então, já não compreendo as outras causas, de pura erudição, nem consigo explicá-las. E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar de sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atenho única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença

ou comunicação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de se lhe acrescentar. De tudo o mais não faço grande cabedal; o que digo é que é pela beleza em si que as coisas belas são belas. Na minha opinião, essa é a maneira mais certa de responder, tanto a mim mesmo como aos outros. Firmando-me nessa posição, tenho certeza de não vir a cair e de que tanto eu como qualquer pessoa em idênticas circunstâncias poderá responder com segurança que é pela beleza que as coisas belas são belas. Não te parece?

— Sem dúvida.

— Como é por meio da grandeza que o grande é grande e o maior é maior, e pelo da pequenez que o pequeno é pequeno.

— Certo.

— Logo, também não concordarias com que dissesse que um homem é maior do que outro uma cabeça, nem que é menor é também uma cabeça menor do que o primeiro, porém persistirias na defesa de tua proposição, de que na tua maneira de pensar tudo o que é grande só pode ser grande por causa da grandeza, nada mais, sendo esta, a grandeza, que deixa grandes as coisas, como o pequeno só será pequeno por causa da pequenez, vindo a ser isto mesmo, a pequenez, que deixa pequeno o pequeno, de medo, quero crer, no caso de afirmares que um homem é maior ou menor do que o outro uma cabeça, que pudesse alguém objetar-te, primeiro, que é pela mesma coisa que o maior é maior e o menor é menor; depois, que, sendo pequena a cabeça, é por meio dela que o maior é maior, verdadeiro disparate: vir a ser alguém grande por causa do que é pequeno. Não te arreceias disso?

— Sem dúvida — respondeu rindo Cebes.

— Como também recearias dizer que dez e dois mais do que oito, sendo essa a razão de ultrapassá-lo, não pela quantidade e por causa da quantidade, como o cúbito maior é uma metade maior do que o simples, não por causa da grandeza. O perigo é o mesmo.

— Perfeitamente — respondeu.

— E então? No caso de uma unidade ser acrescentada a outra, não terás medo de dizer que essa adição foi a causa de formar-se o dois, ou, na hipótese de ser a unidade cortada ao meio, que foi a divisão? E não protestarias em altas vozes que não sabes como uma coisa possa transformar-se noutra, a não ser pela participação da essência própria da natureza que ela própria participa e que, no caso concreto da geração do dois, não saberás informar outra causa se não for a participação da dualidade? Dessa dualidade é que terá de participar o que tiver de ficar dois, como participará da unidade, tudo o que vier a ser um. Quanto às divisões e acrescentamentos e demais sutilezas do mesmo gênero, mandarás todas elas passear, deixando o cuidado da resposta a quem for mais sábio do que tu. Quanto a ti, de medo, como se diz, da própria sombra e de tua inexperiência, e firmado naquele pressuposto seguríssimo, responderias daquele jeito. E no caso de investir o adversário contra tua própria tese, não lhe darias atenção nem responderias a ele sem primeiro verificares se as consequências de seu postulado são dissonantes ou harmônicas. E na hipótese de fundamentar tua proposição, fá-lo-ias da mesma forma, com admitir um novo princípio, que se te afigurasse mais valioso, até conseguires resultado satisfatório. Ao contrário dos disputadores, não confundireis com suas consequências o princípio em discussão, caso quisesses alcançar alguma realidade. Com esta, ao que parece, é que nenhum deles se preocupa no mínimo. Com todo o seu saber, o que fazem é baralhar tudo, muitos anchos de si mesmos. Tu, porém, se te incluis entre os filósofos, farás o que te disse.

— Falaste a pura verdade — disseram a um só tempo Símias e Cebes.

Equécrates — Por Zeus, Fédon, nem lhe seria possível expressar-se de outro modo, pois me parece de clareza meridiana semelhante explanação, até mesmo para quem for dotado de parco entendimento.

Fédon — Perfeitamente, Equécrates; todos os circunstantes foram desse mesmo parecer.

Equécrates — Que é também o de todos nós que não participamos do colóquio e te ouvimos neste momento. E depois disso, o que disseram?

Fédon — Segundo creio, depois de lhe concederem esse ponto e de admitirem a existência real das idéias e que é da sua participação que as diferentes coisas recebem determinação particular, perguntou Sócrates o seguinte:

— Se é assim que falas, continuou, quando dizes que Símias é maior do que Sócrates porém menor do que Fédon, não equivale isso a dizer que em Símias se encontram ambas: grandeza e pequenez?

— Sem dúvida.

— No entanto, admites que a expressão: Símias ultrapassa Sócrates, não deve ser tomada no sentido literal; não é por sua própria natureza, por ser Símias, que ele o ultrapassa, mas por sua grandeza ocasional, como não ultrapassa Sócrates por este ser Sócrates, mas pela pequenez deste, no que entende com a grandeza do outro.

— Certo.

— Como também ele não será ultrapassado por Fédon, por este ser Fédon, mas em virtude da grandeza de Fédon em comparação com a pequenez de Símias.

— Isso mesmo.

— Desse modo, aplica-se a Símias, a um só tempo, o apelido de grande e de pequeno, por estar ele a meio caminho dos dois, excedendo com sua grandeza a pequenez de um deles e reconhecendo no outro a grandeza que vence sua pequenez. Depois, acrescentou sorrindo: Minha linguagem parece de escrivão; mas o que eu disse está certo.

Concordou.

— Falei desse jeito por desejar que compartilhes de minha maneira de pensar. O que me parece, é que tanto a grandeza em si mesma não deseja ser grande e pequena ao mesmo tempo, como a própria grandeza presente em nós não aceita jamais a pequenez nem consente em ser ultrapassada. De duas

uma terá de ser: ou ela foge e sai do caminho quando dela aproxima seu contrário, a pequenez, ou, com sua chegada, deixa de existir. O que de nenhum modo deseja, havendo admitido e recebido a pequenez, sem deixar de ser o que era, continuou sendo pequeno, ao passo que a grandeza, com ser grande, jamais consente em ser pequena. O mesmo vale para a pequenez em nós, que nunca se decide a tornar-se grande ou a ser isso mesmo, o que também se dá com todos os contrários, enquanto cada um é o que é, recusam-se a tornar-se e ser ao mesmo tempo o seu contrário, retirando-se ou desaparecendo quando essa conjuntura se apresenta.

— É exatamente assim que eu penso — observou Cebes.

Nesse instante um dos presentes falou, não saberei dizer com segurança quem tivesse sido:

— Pelos deuses! Em nossa prática de há pouco não foi dito justamente o oposto do que é afirmado agora, que do maior nasce o menor, e vice-versa, do menor o maior, e que essa é, precisamente, a maneira de nascerem os contrários, de seus respetivos contrários? No entanto, quer parecer-me que afirmaste não ser isso possível.

Sócrates, que se inclinara para melhor ouvi-lo, então falou:

— A observação é corajosa, porém não apanhaste bem a diferença entre o que foi dito antes e a presente afirmativa. O que então dissemos é que a coisa contrário nasce da que lhe é contrária, porém agora que o contrário jamais admite ser seu próprio contrário, nem em nós nem na natureza. Naquela ocasião, meu caro, falávamos de coisa que têm contrários; agora, porém tratamos dos próprios contrários inerentes as coisas, cuja presença empresta a todas a respetiva designação. Ora, o que afirmamos é que esses contrários, justamente, não admitem transição de um para outro.

Ao dizer isso, voltou-se para Cebes e lhe falou:

— Porventura, Cebes, lhe disse, deixou-te atrapalhado a objeção deste aqui?

— Não é o meu caso — respondeu Cebes —, conquanto não possa dizer que tudo para mim esteja claro.

— Mas o fato é que já assentamos que nunca o contrário pode ser o contrário de si mesmo.

— Sem a mínima restrição — foi a sua resposta.

— Então, considera também o seguinte — continuou — para ver se estás de acordo comigo. Não há alguma coisa a que damos o nome de quente, e outra que denominamos frio?

— Sem dúvida.

— E serão, porventura, o mesmo que a neve e o fogo?

— Não, por Zeus; nunca afirmei semelhante coisa.

— Logo, o quente não é a mesma coisa que o fogo, nem o frio o mesmo que a neve.

— Exato.

— Mas, estou certo de que também admires que nunca poderá a neve, como neve, conforme dissemos há pouco, depois de receber o calor, continuar a ser o que era: neve com calor. Com a aproximação do calor, ou ela se retira ou vem a fenecer.

— Perfeitamente.

— Tal qual como o fogo: com a chegada do frio, retira-se ou perece; de jeito nenhum, depois de receber o frio, se atreveria a ser o que antes era: fogo, a um tempo, e frio.

— Falaste com muito acerto — observou.

— Pode acontecer, nalguns exemplos desse tipo, que não somente a idéia em si mesma tenha o direito de conservar eternamente o mesmo nome, como também algo diferente que, sem ser daquela idéia, apresenta-se, enquanto existe, com sua forma. É possível que com o seguinte exemplo eu deixe mais claro meu pensamento. O número ímpar terá de conservar sempre esse nome com o que designamos. Ou não?

— Perfeitamente.

— Mas, é só com ele que isso acontece — é o que pergunto — ou com mais alguma coisa que, sem ser, de fato, o ímpar em si mesmo, ao lado do seu próprio nome terá forçosamente de ser sempre denominado dessa maneira, por ser de tal natureza, que nunca pode dispensar o ímpar? Com isso, quero referir-me ao que se passa com o conceito da tríade e muitos outros da mesma espécie. Considera apenas o número três. Não te parece que ele precisará sempre ser designado, a um só tempo, pelo seu próprio nome e pelo do ímpar, apesar de não ser o nome ímpar a mesma coisa que três? Seja como for, de tal modo é constituída a natureza do três, do cinco e de toda uma metade dos números, que apesar de cada um deles não ser a mesma coisa que o ímpar, sempre terão de ser ímpares. O mesmo se passa com o dois, o quatro e toda a outra metade dos números, que, sem serem o par, sempre terão de ser parte. Admites isso ou não?

— Como não admitir? — foi a sua resposta.

— Presta agora atenção — disse — ao que me disponho a demonstrar. Trata-se do seguinte: é fora de dúvida que não são apenas os contrários que se excluem reciprocamente, mas todas as coisas que, sem serem contrárias entre si, não admitem a idéia contrária da que lhes é própria, à aproximação da qual ou cedem o lugar ou vêm a perecer. Pois já não dissemos que o número três primeiro deixará de existir ou sofrerá seja o que for, antes de vir a ficar par, por ser, de fato, o que é, precisamente três?

— É muito certo — falou Cebes.

— No entanto, os números dois e três não são contrários entre si.

— Nunca.

— Logo, não são apenas as idéias contrárias que não admitem a aproximação recíproca; há outras, também, que não aceitam essa aproximação dos contrários.

— É muito certo o que afirmas.

— E não acharias bom determinarmos, na medida do possível, quais essas idéias?

— Perfeitamente.

— Não serão, Cebes — prosseguiu — as que forçam as coisas de que elas se apoderam a conservar tanto a sua própria forma como a que sempre lhes é contrária?

— Que queres dizer com isso?

— O que declaramos neste momento. Como muito bem sabes, todas as coisas de que se apossa a idéia do número três, tanto terão, por força, de ser três como ímpares.

— É muito certo.

— Ora bem; o que dizemos é que a idéia contrária à forma eu a constitui nunca pode entrar nela.

— Nunca, de fato.

— O que a constitui é a idéia do ímpar, não é isso mesmo?

— Certo.

— Como o seu contrário é a idéia do par.

— Sem dúvida.

— Sendo assim, no três jamais entrará a idéia de par.

— Nunca.

— Pelo simples fato de o três não participar do par.

— Isso mesmo.

— Visto ser ímpar.

— Exatamente.

— Pois era isso, precisamente, que eu queria determinar: as coisas que, sem serem contrárias entre si, não admitem o seu contrário. Será o caso do três quem, sem ser o contrário do par, de forma alguma o aceita, pois ele lhe opõe sempre o seu contrário, como faz o dois com o ímpar, o fogo com o frio e um infinito mais de exemplos. Diz-me agora se não concluirias que não é apenas o contrário que não recebe o seu contrário, porém tudo o que leva a idéia do contrário da coisa que o recebe, não admite nesta o contrário daquilo que ele leva. Recapitulemos tudo o que dissemos até aqui, pois não

há mal em ouvir a mesma coisa várias vezes: O número cinco não admite a idéia de par, nem o dez, o dobro daquele, a de ímpar. Por sua vez, o duplo é o contrário de outra coisa, porém não admite a idéia do ímpar, como também não a admitem os números sesquiálteros, o meio e outras frações do mesmo tipo, nem a idéia de todo, de terço e de tudo o mais da mesma natureza, se é que me acompanhas e estás de acordo comigo.

— Não somente estou de inteiro acordo, como te acompanho.

— Então, repete tudo isso do começo, porém não me responda com minhas próprias palavras, mas de outra forma, tomando-me como modelo. O que digo é que, além da resposta certa que eu apresentei no começo, encontrou outra de não menor confiança no que ficou dito depois. De fato, se me perguntasses: Que precisas haver no corpo para que ele fique quente? Não te daria a resposta, certa, sem dúvida, porém ingênua, que é o calor, porém outra muito mais aprimorada, com base em nossa exposição anterior: fogo. Como também se me perguntasses o que precisa haver no corpo, para que ele adoeça, não responderia que é a doença, porém alguma febre. E no caso de perguntares o que precisa haver num número para ser ímpar, não me referira a imparidade, mas à unidade, e assim sucessivamente. Agora vê se apanhaste bem meu pensamento.

— À maravilha — respondeu.

— Então, me diga, que precisa haver no corpo para que ele viva?

— Alma — respondeu.

— E sempre terá de ser assim?

— Por que não? — foi sua resposta.

— Logo, tudo o de que a alma se apodera, a isso ela dá vida?

— É o que ela faz, de fato — respondeu.

— E porventura haverá alguma coisa contrária à vida? Ou não há?

— Sem dúvida — respondeu.

— Que é?

— A morte.

— De onde vem, que a alma nunca poderá aceitar o contrário daquilo que ela sempre traz consigo; é o que se conclui de tudo o que dissemos até agora.

— Conclusão certíssima — respondeu Cebes.

— E então? O que não admite a idéia do par, que nome lhe demos agora mesmo?

— Ímpar — respondeu.

— E o que não recebe o justo, ou não recebe o harmônico?

— Desarmônico, ou injusto.

— Muito bem. E o que não recebe a morte, como denominaremos?

— Imortal — foi a sua resposta.

— Ora, a alma não recebe a morte.

— Não.

— A alma é, pois, imortal?

— Imortal.

— Muito bem. Podemos afirmar, por conseguinte, que isso ficou demonstrado? Ou como te parece?

— Ficou demonstrado à saciedade, Sócrates.

— E agora, Cebes — continuou. — Se o ímpar fosse indestrutível por força das coisas, não teria também de ser indestrutível o três?

— Como não?

— E se o não-quente também fosse por necessidade indestrutível, sempre que alguém aproximasse da neve o fogo, não se retiraria a neve intacta e sem derreter-se? Não pereceria, é claro, e por mais que ficasse exposta ao calor, não o receberia.

— É muito certo — respondeu.

— Como também, segundo penso, se o não-frio fosse indestrutível por natureza, e alguém aproximasse do fogo o frio, jamais o fogo se apagaria ou viria a fenecer, porém afastar-se-ia incólume.

— Necessariamente.

— E não será também preciso falarmos nesses mesmo termos no que entende com o mortal? Se o imortal também for imperecível, a alma, sempre que a morte se aproximar dela, não poderá morrer; pois de acordo com o que dissemos antes, ela não admitirá a morte nem virá a morrer, da mesma forma que o três, conforme vimos, nunca poderá ser par, e com ele o ímpar, nem o fogo ficará frio nem o calor que há no fogo. Porém o que impede — poderia alguém objetar — que o ímpar, muito embora não fique par à aproximação do par, e sobre isso, já nos declaramos de acordo, venha, de fato, a perecer, por transformar-se em par? A quem tal objetasse, não poderíamos responder que não perece, pois o ímpar não é indestrutível. Porém se isso houvesse sido aceito antes por nós, fora fácil retorquir que à aproximação do par o ímpar e o três se retiram. Da mesma maneira responderíamos com respeito ao calor, ao fogo e a tudo o mais. Ou não?

— Sem dúvida.

— Sendo assim, agora, com relação ao imortal, uma vez admitido por nós dois que também é imperecível, a alma, terá de ser por força imperecível. Caso contrário, precisaríamos lançar mão de outro argumento.

— Não por causa disso — retorquiu. — Dificilmente poderia haver que não admitisse a destruição, se o imortal, com ser eterno, fosse passível de acabar.

— Quanto a Deus — falou Sócrates — ao que suponho, e à idéia da vida e a tudo o mais que possa haver de imortal, todos estão de acordo em que nunca podem parecer.

— Sim, por Zeus, todos os homens, respondeu, e, com maioria de razões, os próprios deuses.

— Era, uma vez que o imortal é imperecível, a alma, sendo imortal, não terá de ser, da mesma forma, imperecível?

— Forçosamente.

— Logo, como parece, ao aproximar-se dos homens a morte, o que neles for mortal terá de perecer, enquanto sua porção imortal cede o lugar à morte

e continua sã e incorruptível.

— Claro.

— É certíssimo, por conseguinte, Cebes, ser a alma imortal e imperecível, e existirem realmente nossas almas no Hades.

— Enquanto a mim, Sócrates — falou Cebes —, nada tenho a objetar contra teus argumentos, nem o que alegar para não admiti-los. Porém no caso de Símias ou qualquer outro querer dizer alguma coisa, fará bem em não se conservar calado, pois não sei que melhor oportunidade do que esta poderá encontrar quem se disponha a falar ou a ouvir seja o que for a respeito destas questões.

— Eu também — falou Símias — não vejo razão para não aceitar o que foi dito. Dada, porém, a grandeza da matéria e por não confiar muito na fraqueza de matéria e por não confiar muito na fraqueza humana, sou forçado a declarar que ainda alimento algumas dúvidas com respeito ao que foi explanado.

— Não é só isso, Símias — disse Sócrates. — Como muito bem te exprimiste, até mesmo nossas proposições iniciais, por dignas de confiança que pareçam, precisam ser consideradas mais a fundo, e, uma vez suficientemente analisadas, estou certo de que acompanhareis a argumentação, na medida da capacidade de compreensão do homem, até que, tudo esclarecido, nada mais tenhais a investigar.

— É muito certo o que dizes.

— Porém devemos, senhores, considerar também o seguinte: se a alma for imortal, exigirá cuidados de nossa parte não apenas nesta porção do tempo que denominamos vida, senão o tempo todo em universal, parecendo que se expõe a um grande perigo quem não atender esse aspeto da questão. Pois se a morte fosse o fim de tudo, que imensa vantagem não seria para os desonestos, com a morte livrarem-se do corpo e da ruindade muito própria juntamente com a alma? Agora, porém, que se nos revelou imortal, não resta à alma outra possibilidade, se não for tornar-se, quanto possível, melhor e

mais sensata. Ao chegar ao Hades, nada mais leva consigo a não ser a instrução e a educação, justamente, ao que se diz, o que mais favorece ou prejudica o morto desde o início de sua viagem para lá. O que contam é o seguinte: ou morrer alguém, o demônio que em vida lhe tocou por sorte se encarrega de levá-lo a um lugar em que se reúnem os mortos para serem julgados e de onde são conduzidos para o Hades com guias incumbidos de indicar-lhes o caminho. Depois de terem o destino merecido e de lá permanecerem o tempo indispensável, outro guia os traz de volta, após numerosos e longos períodos de tempo. Esse caminho não é o que diz Télefo, de Ésquilo, ao afirmar que o caminho do Hades é simples; a meu ver nem é simples nem único. Se fosse o caso, seria dispensável guia, pois ninguém se perde onde a estrada é uma só. O que parece é que ele é cheio de voltas e bifurcações. Digo isso com base nos ritos sagrados e cerimônias aqui em uso. De qualquer forma, a alma prudente e moderada acompanha seu guia, perfeitamente consciente do que se passa com ela; mas, como disse há pouco, a que se agarra avidamente ao corpo esvoaça durante muito tempo em torno dele e do mundo visível, e depois de grande relutância e de sofrimentos sem conta, é por fim arrastada dali, à força e com dificuldade pelo demônio incumbido de conduzi-la. Uma vez alcançado o lugar em que se encontram, outras almas, a que se acha impura pela prática do mal, de homicídios injustos ou de crimes semelhantes, irmãos daqueles e iguais aos que soem praticar almas irmãs, de umas alma como essa todas se afastam, evitam-na, não havendo guia nem companheiro de jornada que com ela se associe. Tomada de grande perplexidade, vagueia por todos os lugares até escoar-se certo tempo, depois do que a arrasta a Necessidade para a moradia que lhe foi determinada. A que atravessou a vida com pureza e moderação e alcançou deuses por guias e companheiros de jornada, obtém moradia apropriada. A Terra apresenta um sem-número de lugares maravilhosos, não sendo nem de tão extensa nem da forma como a imaginam

as que se comprazem em discorrer a seu respeito, conforme alguém mo demonstrou.

Nessa altura falou Símias:

— Que queres dizer com isso, Sócrates? Sobre a Terra eu também já ouvi dizerem muita coisa; porém não o de que te mostras convencido. De muito bom grado te ouviria falar a esse respeito.

— Para fazer essa descrição, Símias, não me parece necessária a arte de Glauco. Mas o que se me afigura mais difícil do que a arte de Glauco é provar a sua veracidade. É possível, até, que me falte capacidade para tanto; porém mesmo que a tivesse, o pouquinho de vida que me resta, Símias, não chegaria para tão longa exposição. Contudo não vejo impedimento em exporte a idéia que faço da forma da Terra e de suas diferentes regiões.

— Será o suficiente — falou Símias.

— Para começar, fiquei convencido de que, se a Terra é de forma esférica e está colocada no meio do céu, para não cair não precisará nem de ar nem de qualquer outra necessidade da mesma natureza: por que para sustentar-se é suficiente a perfeita uniformidade do céu e seu equilíbrio natural. Pois uma coisa em equilíbrio natural no meio de qualquer elemento homogêneo não se inclinará, no mínimo, para nenhum lado, mas se conservará sempre fixa e no mesmo estado. Foi esse o primeiro ponto, arrematou, que passei a admitir.

— E com razão — observou Símias.

— Ao depois — continuou —, que também se trata de algo imensamente grande e que nós outros, moradores da região que vai do Fásis às Colunas da Hércules, ocupamos uma porção insignificante da terra, em torno do mar à feição de formigas e rãs na beira de um charco. É que por toda a Terra há muitas concavidades, de forma e tamanho variáveis, para as quais converge água, vapor e ar. Porém a própria terra se acha pura no céu puro, onde estão os astros, denominado éter por quantos costumam discorrer sobre essas questões, cuja borra, precisamente, é tudo aquilo que não pára de depositar-

se nas cavidades da terra. Quanto a nós, por não percebemos que moramos nessas concavidades, imaginamos viver em cima da Terra como se daria com quem morasse no meio do mar fundo e pensasse estar na superfície, e vendo através da água o Sol e os outros astros, tomaria o mar pelo céu. Por indolência e fraqueza muito próprias, nunca subiu até o espelho da água, nem viu nunca, depois de emergir do mar e de levantar a cabeça fora da água na direção desses lugares, quanto são mais puros e mais lindos do que o outro, o que também não poderia ter ouvido de nenhuma testemunha ocular. É exatamente o que se dá conosco. Habitantes de uma dessa concavidades da Terra, imaginamos morar em cima dela, e damos ao ar o nome de céu, como se o ar fosse o próprio céu em que se movimentam os astros. É igualzinha nossa situação: por indolência e fraqueza, não somos capazes de atingir o limite extremo do ar. Pois no caso de chegar alguém ao cimo ou de adquirir asas e de voar, emergiria e passaria a ver como os peixes aqui de baixo quando põem a cabeça fora da água e vêem o que se passa entre nós: de igual modo veria o que há por lá, e no caso de aguentar sua natureza por algum tempo semelhante vista, reconheceria ser aquele o verdadeiro céu, a verdadeira luz e a verdadeira terra. Sim, porque esta nossa terra, as pedras e toda a região que nos circunda estão estragadas e corroídas, tal como corroído está pela salsugem tudo o que há no mar. Nada cresce no mar digno de menção, nem há nada perfeito, por assim dizer; apenas cavernas, areia, lama a perder de vista e lodo por onde quer que haja terra, nada, em suma, que suporte cotejo com as coisas belas de nosso mundo. Mas aquelas, por sua vez, em confronto com as nossas, de muito as ultrapassam. Se fosse oportuno, contar-vos-ia um belo mito, Símias, digno de ser ouvido, de como é constituída essa terra situada embaixo do céu.

— Mas nem há dúvida, Sócrates — falou Símias. — Escutaremos teu mito com o maior prazer.

— O que dizem, companheiro, para começar, é que essa terra fosse vista de cima por alguém, pareceria um desses balões de couro de doze peças de

cores diferentes, de que são simples amostras as cores conhecidas entre nós que os pintores empregam. Toda aquela terra é assim, porém de cores muito mais pura e brilhantes; uma parte é de cor é púrpura e admiravelmente bela; outra é dourada; outra, ainda, com ser branca, é mais alva do que o giz e a neve, o mesmo acontecendo com todas as cores de que é feita, em muito maior número e mais belas do que quantas possamos já ter visto. Pois até mesmo as concavidades da terra, estando cheias de ar e de água, mostram uma cor de brilho especial, resultante da mistura de todas as cores, de forma que a Terra apresenta colorido de uniforme variedade. Nessa terra assim constituída, tudo cresce nas mesmas proporções: árvores, flores ou frutos. Com as montanhas dá-se o mesmo; as pedras, relativamente, são mais macias e translúcidas e de cores muito lindas, das quais são parcela insignificante nossas pedrazinhas tão apreciadas: sardônicas, jaspe e esmeraldas, e todas as outras da mesma natureza. As de lá são todas desse jeito e ainda mais belas. A causa disso, vamos encontrá-la no fato de serem puras aquelas pedras e não ficarem estragadas nem corroídas, como as nossas, pela putrefação e pala salsugem que convergem para os lugares cá de baixo e que deformam e deixam doente não somente as pedras e o solo, como também os animais e as plantas. Tudo isso enfeita aquela terra, também ouro e prata e o que mais houver do mesmo gênero, de tanta refulgência tudo em tão grande cópia espalhado pela vastidão da terra,que sua vista é verdadeiramente edificante. Existem nela animais em profusão, e também em parte nas margens do ar, como nós moramos nas do mar, em parte nas ilhas cercadas de ar, perto dos continentes. Numa palavra: o ar para eles é com a água e o mar para nossas necessidades, assim como para eles o éter é o que para nós é o ar. As estações entre eles são de tal modo temperadas, que ninguém cai doente, vivendo todos muito mais tempo do que os homens cá de baixo. Quanto à vista, o ouvido o pensamento e demais atributos desse gênero, eles nos ultrapassam na mesma proporção em que o ar vence em pureza a água e o éter o próprio ar. Há também entre eles templos e bosques sagrados, nos

quais viver efetivamente as divindades, bem como vozes, profecias e aparições dos deuses, que é como se comunicam com eles, de rosto a rosto. Ademais, vêem o sol, a lua e as estrelas como são na realidade, andando a par com tudo isso o restante de sua bem-aventurança. Assim é a natureza da terra em seu conjunto e das coisas que a circundam. Nas entranhas da terra, por todo o seu contorno notam-se numerosas concavidades, algumas mais profundas e patentes do que esta em que moramos, outras também profundas, porém com entrada mais angusta do que a nossa, havendo, ainda, umas tantas de menor fundura, porém mais largas do que esta. Todas essas regiões se comunicam entre si em muitos lugares por passagens subterrâneas, de largura variável, além de possuírem outras vias de acesso. Muita água corre de uma para outra, como nos grandes vasos, havendo, outrossim, embaixo da terra rios perenes de grandeza descomunal, de água quente e fria, e também muito fogo e grandes rios de fogo, bem como correntes de lama líquida, ora mais limpa, ora mais suja, tal como antes de lava os rios de lama da Sicília, e depois a própria lava. Essas diferentes regiões se enchem de semelhante matéria, de acordo com a direção ocasional da corrente. Essas águas se movimentam para cima e para baixo, como um pêndulo colocado no interior da terra. Semelhante oscilação deve provir do seguinte: Entre os abismos da terra, um há particularmente grande, que a atravessa em toda a sua extensão e a que se refere Homero nos seguintes termos:

Longe, muito longe, lá onde está o abismo mais fundo da Terra…

E algures ele mesmo, como muitos outros poetas, lhe dá o nome de Tártaro. É para esse abismo que confluem todos os rios, como é dele, também, que todos partem, adquirindo cada um as propriedades do terreno por onde passam. A razão de saírem de todos os rios desse abismo e de voltarem para ele, é carecerem suas águas de fundo e de base; daí oscilarem e flutuarem para cima e para baixo. Concorrem para o mesmo efeito o ar e o vento que as envolvem, por acompanhá-las tanto quando se precipitam para as regiões do outro lado da terra como quando se dirigem para o lado de cá.

E assim como o sopro de quem respira se encontra em constante movimento, na inspiração e na expiração, do mesmo modo o sopro predominante naquelas regiões, juntamente com as águas, quando entram e quando saem, produz ventos de irresistível violência. Ao se dirigirem as águas para os lugares que denominamos de baixo, afluem para os leitos das correntes desse lado e os enchem, como nos sistemas de irrigação; quando, inversamente, os abandonam e retornam para cá, voltam a encher os deste lado. Uma vez cheios, correm pelos canais e pela terra, seguindo as vias naturais do solo e passam a formar lagos, mares, rios e fontes. De lá, voltando a mergulhar na terra, depois de uma parte das águas circular por maios número de regiões e mais extensas, enquanto outras fazem trajeto pequeno em menos lugares, lançam-se outra vez no Tártaro, algumas muito mais abaixo do nível em que corriam, outras um pouco menos, conquanto desemboquem todas muito abaixo do ponto de partida. Alguns rios irrompem do lado oposto da saída, outros do mesmo lado; sim, casos há de descreverem um círculo completo: enrolando-se uma ou mais vezes em torno da terra, à feição de serpentes, descem o mais possível para de novo se lançarem no Tártaro. Os rios de ambos os lados podem baixar até o centro, porém não ultrapassá-lo, pois de cada lado a margem desses rios é de aclive acentuado. Há muitos outros caudais do mais variado aspeto, porém nessa multidão de rios há quatro, particularmente, dos quais o maior e mais afastado do centro, denominado Oceano, circunda a Terra inteira. De fronte deste e em sentido contrário deflui o Aqueronte, que além de atravessar muitas regiões desertas, corre por baixo da terra, até alcançar a Lagoa Aquerúsia, para onde vão as almas da maioria dos mortos, as quais, depois de ali permanecerem o tempo marcado pelo destino, umas mais outras menos, são reenviadas para renascerem em animais. O terceiro rio irrompe dentre os dois primeiros, para lançar-se, perto de sua origem, num lugar amplo e cheio de fogo, onde forma um lago maior do que o nosso mar, de água e lama ferventes. Daí, torvo de tanta lama, descreve um círculo e depois de contornar a terra e

atravessar outros lugares, atinge o limite extremo da Lagoa Aquerúsia, sem que suas águas se misturem com as desta. Por fim, depois de muitas voltas sempre dentro da terra lança-se na porção mais baixa do Tártaro. Esse é que tem o nome de Piriflegetonte, cujas lavas jogam partículas incandescentes em diversos pontos da superfície da terra. Defronte dele, por sua vez, desemboca o quarto rio, a princípio numa região selvática e pavorosa, e, ao que se diz, toda ela de colorido azul escuro, denominada Estígia, sendo chamada Estige a lagoa em que ele vem lançar-se. Depois de nela cair e adquirirem suas águas propriedades terríveis, afunda pela terra, traçando voltas sem conta em sentido contrário às do Piriflegetonte, com o qual vai defrontar-se no lado oposto da lagoa Aquerúsia. Suas águas, também, não se misturam com as outras, vindo ele a desaguar no Tártaro defronte do Piriflegetonte. O nome desse rio, no dizer dos poetas, é Cócito. Sendo essa a disposição natural dos rios, quando os mortos chegam ao local determinado para cada um o seu demônio particular, antes de mais nada são julgados, tanto os que levaram vida bela e santa como os que viveram mal. Os classificados como de procedimento mediano, dirigem-se para o Aqueronte e sobem para as barcas que lhes são destinadas e que os transportam para a lagoa. Aí passam a residir e se purificam, e no caso de haverem cometido alguma falta, cumprem a pena imposta e são absolvidos ou recompensados, de acordo com o mérito de cada um. Os reconhecidamente incuráveis, por causa da enormidade de seus crimes, roubos de templos, repetidos e graves, homicídios iníquos e contra a lei, e muitos outros do mesmo tipo que se cometem por aí: esses lança-os no Tártaro a sorte merecida, de onde não sairão nunca mais. Os autores de faltas sanáveis, embora graves — seria o caso dos que, num momento de cólera, usaram de violência contra o pai ou a mãe, mas que se arrependeram o resto da vida, ou os que se tornaram homicidas por idênticos motivos — todos terão fatalmente de ser lançados o Tártaro. Porém um ano depois de ali caírem, as ondas jogam os assassinos para o Cócito, e os culpados de violência contra o pai e a mãe para o

Piriflegetonte. Arrastados, assim, pela correnteza, quando atingem a Lagoa Aquerúsia, alguns chamam a vozes os que eles mesmos mataram, outros as vítimas de suas violências; e ao acorrerem todos a seus brados, imploram permissão de passar para a lagoa e de serem recebidos. Se conseguem com eles que os atendam, ingressam na lagoa, terminando logo ali seus sofrimentos; caso contrário, são mais uma vez levados para o Tártaro e deste, novamente, para os rios, prolongando-se, dessa forma, o castigo até conseguirem o perdão de suas vítimas. Essa pena lhes é imposta pelos juízes. Por último, os que são reconhecidos como de vida eminentemente santa, ficam dispensados de permanecer nessas moradas subterrâneas e, como egressos da prisão atingem, as regiões puras e passam a residir na terra. Entre esses, os que já se purificaram suficientemente por meio da filosofia, vivem daí por diante sem corpo e vão para moradias ainda mais belas do que as outras. Desisto de descrevê-las, à uma, por não ser fácil tarefa, à outras, por não dispor agora de tempo para tanto. Do que vos expusemos, Símias, precisamos tudo fazer para em vida adquirir virtude e sabedoria, pois bela é a recompensa e infinitamente grande a esperança. Afirmar, de modo positivo, que tudo seja como acabei de expor, não é próprio de homem sensato; mas que deve ser assim mesmo ou quase assim no que diz respeito a nossas almas e suas moradas, sendo a alma imortal como se nos revelou, é proposição que me parece digna de fé e muito própria para recompensar-nos do risco em que incorremos por aceitá-la como tal. É um belo risco, eis o que precisamos dizer a nós mesmos à guisa da fórmula de encantamento. Essa é a razão de me ter alongado neste mito. Confiado nele; é que pode tranquilizar-se com relação a sua alma o homem que passou a vida sem dar o menor apreço aos prazeres do corpo e aos cuidados especiais que este requer, por considerá-los estranhos a si mesmo e capazes de produzir, justamente, o efeito oposto. Todo entregue aos deleites da instrução, com os quais adornava a alma, não como se o fizesse com algo estranho a ela, porém como jóias da mais feliz indicação: temperança,

justiça, coragem, nobreza e verdade, espera o momento de partir para o Hades quando o destino o convocar. Vós também, Símias e Cebes, acrescentou, e todos os outros, tereis de fazer mais tarde essa viagem, cada um no seu tempo. A mim, porém, para falar como herói trágico, agora mesmo chama-me o destino. Mas está quase na hora de tomar o banho. Acho melhor fazer isso antes de beber o veneno, para não dar às mulheres o trabalho de lavar o cadáver.

Depois de dizer essas palavras, falou Críton:

— Está bem, Sócrates; porém que determinações me deixas ou a estes aqui, a respeito de teus filhos, ou o que mais poderemos fazer por amor de ti, que nos fora grato executar?

— O que sempre vos digo, Críton; nada tenho a acrescentar: se cuidardes de vós mesmos, tudo o que fizerdes será tanto por amor de mim e dos meus como de todos, ainda mesmo que nada me tivésseis prometido neste momento. Porém no caso de vos descuidardes de vós mesmos e de não orientardes a vida como que no rastro do que vos disse agora e no passado, por mais numerosos e solenes que fossem vossos juramentos neste instante, não avançareis um único passo.

— Quanto a isso — respondeu — esforçar-nos-emos para viver dessa maneira. Mas, como devemos sepultar-te?

— Como quiserdes, disse; basta que segureis de verdade e que eu não vos escape.

Depois, sorriu de mansinho e disse, olhando para o nosso lado:

— Não consigo, senhores, convencer Críton de que eu sou o Sócrates que neste momento conversa com ele e comenta seus argumentos; toma-me por quem ele irá ver morto dentro de pouco. Por isso pergunta como deverá sepultar-me. Quanto ao que vos tenho dito tantas vezes, que depois de beber o veneno não ficarei convosco mais irei compartilhar da dita dos bem-aventurados, ele acha que eu só falo assim para tranquilizar-vos e a mim também. Servi-me, pois, de fiador junto de Críton, porém que seja essa

fiança o oposto da que ele prestou perante os juízes. Empenhou, então, a palavra em como eu ficaria; por vossa vez, afirmai-lhe, que não ficarei depois de morto, porém sairei daqui e partirei, para que ele se mostre mais paciente e não se aflija tanto por minha causa, quando vir queimarem ou enterrarem meu corpo, no pressuposto de que eu esteja sofrendo enormemente, nem diga nos meus funerais que expõe Sócrates, ou o carrega, ou o sepulta. Fica sabendo, continuou, meu admirável Críton, que a imprecisão da linguagem, além de ser um defeito em si mesma, produz mal às almas. Importa criares coragem e dizer que é meu corpo que vais enterrar; depois sepulta-o como te aprouver e como te parecer mais de acordo com as leis.

Tendo acabado de falar, levantou-se e foi para outro compartimento, a fim de banhar-se. Críton o acompanhou; a nós mandou que esperássemos. Ali ficamos, então, a conversar e comentar tudo o que ele dissera e a discorrer sobre o nosso grande infortúnio. Sentíamos, em verdade, como quem houvesse perdido o pai e tivesse de ficar órfão para o resto da vida. Depois de tomar banho, trouxeram-lhe os filhos — dois ainda eram pequenos; o outro, mais crescido. — Chegaram também as mulheres de casa, com as quais ele conversou na frente de Críton, e depois de lhes haver feito certas recomendações, pediu que retirassem dali as mulheres e os meninos e veio para o nosso lado. O sol já estava quase a desaparecer, pois Sócrates havia ficado lá dentro bastante tempo. Ao vir do banho, sentou-se, porém não conversou muito. Achegou-se-lhe o comissário dos Onze, que lhe disse:

— Sócrates, de ti não terei de queixar-me como dos outros, que se zangam comigo e rompem em palavras e pragas, quando os convido a tomar o veneno por determinação superior. No teu caso, pelo contrário, durante todo este tempo e em várias outras oportunidades, pude reconhecer em ti o homem mais nobre, mais delicado e melhor de quantos para aqui têm vindo. Hoje, especialmente, tenho certeza de que não te zangarás comigo, pois sabes muito bem que é dos outros a culpa. E agora, já que ficaste ciente do

que vim anunciar-te. Adeus; suporta o inevitável da melhor maneira possível.

E desatando a chorar, deu as costas e retirou-se. Sócrates olhou para ele disse:

— Adeus, também para ti; faremos isso mesmo. — Depois, voltando-se para o nosso lado: — Que homem delicado! Disse. Durante todo este tempo, vinha sempre ver-me e várias vezes conversou comigo. Excelente criatura. Agora mesmo, quanta generosidade revela com esse choro por minha causa! Porém vamos, Críton; obedeçamos-lhe; tragam logo o veneno, se estiver pronto; senão, cuide de prepará-lo o encarregado disso.

Críton observou:

— O que eu acho, Sócrates, é que o sol ainda está por cima das montanhas; não baixou de todo. Sei também que muitos tomaram o veneno bem depois da intimação e de comerem e beberem à farta; sim, alguns mesmo depois de relações amorosas com que lhe apetecesse. Não te apresses; temos tempo.

E Sócrates:

— É natural, Críton, assim falou, que esses tais procedessem conforme disseste, por imaginarem que disse lhes adviria alguma vantagem. Mas é também natural não proceder eu dessa maneira, pois não vejo o que posso vir a lucrar em beber o veneno um pouco mais tarde, se não for tornar-me ridículo a meus próprios olhos, por agarrar-me dessa maneira à vida e tentar economizar o que já não existe. Vamos, continuou: obedece-me e só faças o que eu digo.

Ouvindo-o, Críton fez sinal ao menino que se encontrava mais perto. Este saiu e voltou pouco depois em companhia do encarregado de lhe dar o veneno, que já o trazia espremido na taça. Ao ver o homem, Sócrates perguntou-lhe.

— E agora, meu caro: já que entendes destas coisas, que precisarei fazer?

— Nada mais do que andar depois de beber, até sentires peso nas pernas, e em seguidas deitar-te. Assim o veneno atuará.

Depois dessas palavras, estendeu a Sócrates a taça, que a tomou das mãos dele com toda a tranquilidade, sem o menor tremor nem alteração da cor ou das feições. Mirando por baixo o homem, com aquele seu olhar de touro, perguntou-lhe:

— Que me dizes? E se eu fizesse uma libação com um pouquinho disto aqui? É permitido ou não?

— Só preparámos, Sócrates, a quantidade que nos parece suficiente.

— Compreendo. Mas pelo menos é permitido, e até um dever, pedir aos deuses que façam feliz a passagem deste mundo para o outro. É o que peço. Prouvera que me atendam!

Depois de assim falar, levou a taça aos lábios e com toda a naturalidade, sem vacilar um nada, bebeu até à última gota. Até esse momento, quase todos tínhamos conseguido reter as lágrimas; porém quando o vimos beber e que havia bebido tudo, ninguém mais aguentou. Eu também não me contive: chorei à lágrima viva. Cobrindo a cabeça, lastimei o meu infortúnio; sim, não era por desgraça que eu chorava, mas a minha própria sorte, por ver de que espécie de amigo me veria privado. Críton levantou-se antes de mim, por não poder reter as lágrimas. Apolodoro, que desde o começo não havia parado de chorar, pôs se a urrar, comovendo seu pranto e lamentações até o íntimo todos os presentes, com exceção do próprio Sócrates.

— Que é isso, gente incompreensível? — perguntou. — Mandei sair as mulheres, para evitar esses exageros. Sempre soube que só se deve morrer com palavras de bom agouro. Acalmai-vos! Sede homens!

Ouvindo-o falar dessa maneira, sentimo-nos envergonhados e paramos de chorar. E ele, sem deixar de andar, ao sentir as pernas pesadas, deitou-se de costas, como recomendara o homem do veneno. Este, a intervalos, apalpava-lhe os pés e as pernas. Depois, apertando com mais força os pés, perguntou se sentia alguma coisa. Respondeu que não. De seguida, sem

deixar de comprimir-lhe a perna, do artelho para cima, mostrou-nos que começava a ficar frio e a enrijecer. Apalpando-o mais uma vez, declarou-nos que no momento em que aquilo chegasse ao coração, ele partiria. Já se lhe tinha esfriado quase todo o baixo-ventre, quando, descobrindo o rosto — pois o havia tapado antes — disse, e foram suas últimas palavras:

— Críton — exclamou —, devemos um galo a Asclépio. Não te esqueças de saldar essa dívida!

— Assim farei — respondeu Críton. — Vê se queres dizer mais alguma coisa.

A essa pergunta já não respondeu. Decorrido mais algum tempo, deu um estremeção. O homem o descobriu; tinha o olhar parado. Percebendo isso, Críton fechou-lhe os olhos e a boca.

Tal foi o fim do nosso amigo, Equécrates, do homem, podemos afirmá-lo, que entre todos os que nos foi dado conhecer, era o melhor e também o mais sábio e mais justo.

Crátilo

Hermôgenes — Crátilo — Sócrates

Hermôgenes — Queres que aqui o Sócrates participe na nossa discussão?

Crátilo — Se te parecer bem.

Hermôgenes — Aqui o Crátilo dizia, ó Sócrates, que cada um dos seres tem um nome correto que lhe pertence por natureza, e que não é nome aquilo a que alguns chamam nome, acordando em chamar-lhe assim, e enunciando uma parcela da sua voz, mas que pertence aos nomes uma certa correção, que é a mesma para todos, sejam Gregos ou bárbaros. Por isso, eu perguntei-lhe se o seu nome é verdadeiramente Crátilo. E ele assentiu. «E o de Sócrates?» perguntei-lhe. «E Sócrates», disse ele. «Quer dizer que, relativamente a todos os outros homens, aquilo que lhes chamamos é o nome de cada um deles, e esse é, para cada um, o seu nome?» disse eu. «Bem, o teu não é Hermôgenes», respondeu ele, «apesar de todos os homens te chamarem assim». Mas, embora eu o interrogue e esteja cheio de vontade de conhecer o que pode ele querer dizer, ele nada esclarece e finge-se ignorante comigo, afetando pensar dentro de si próprio qualquer coisa que ele conhece, e que, se quisesse expor claramente, me faria concordar com ele e dizer as mesmas coisas que ele diz. Ora, se tu puderes interpretar o oráculo de Crátilo, ouvir-te-ei com prazer; mas ainda com mais prazer ouviria aquilo que pensas sobre a correção dos nomes, se quiseres dizer-mo.

Sócrates — Ó Hermôgenes, filho de Hipónico, há um antigo provérbio que diz que as coisas belas são difíceis, quando se trata de aprender; e a

aprendizagem dos nomes não será com certeza coisa pequena. Ora, se eu já tivesse ouvido a exposição de cinquenta dracmas de Pródico — e, segundo ele próprio, quem a tiver escutado ficará informado sobre este tema —, nada te impediria de, neste mesmo instante, conheceres a verdade acerca da correção dos nomes; porém, eu não ouvi essa exposição, mas apenas a de um dracma; por isso, não sei qual possa ser a verdade acerca dessas coisas. Estou, porém, disposto a juntar-me a ti e a Crátilo para investigarmos em conjunto. Mas, quando ele diz que, na verdade, tu não te chamas Hermôgenes, desconfio de que está a fazer troça de ti; pensa provavelmente que, embora desejes adquirir riquezas, ficas sempre aquém. No entanto, como disse agora mesmo, é difícil conhecer estas coisas, pelo que é necessário que as investiguemos percorrendo juntos os argumentos, para ver se é como tu dizes ou como diz Crátilo.

Hermôgenes — Quanto a mim, ó Sócrates, muitas vezes conversei com eles e com muitos outros, e não sou capaz de me deixar persuadir de que a correção dos nomes seja outra coisa para além da convenção e do acordo. Parece-me que aquele nome que alguém puser a uma coisa, esse será o nome correto; e se de novo o mudar, e já não lhe chamar aquele, o segundo em nada será menos correto do que o primeiro, como nós mudamos o nome dos nossos criados domésticos, sem que o nome para que mudámos seja menos correto do que aquele que primeiramente lhes fora posto. De fato, nenhum nome pertence por natureza a nenhuma coisa, mas é estabelecido pela lei e pelo costume daqueles que o usam, chamando e as coisas. Mas, se for de outra maneira, estou disposto a aprender e a ouvir, não só Crátilo, mas também outra pessoa qualquer.

Sócrates — Poderá ser como dizes, Hermôgenes; investiguemos então. Aquele nome que alguém estabeleça dar a cada coisa, será o nome de cada coisa?

Hermôgenes — É o que me parece.

Sócrates — Quer tenha sido um particular ou uma cidade a dar-lhe esse nome?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Mas então, se eu der um nome a uma coisa, por exemplo se chamar cavalo àquele a que agora damos o nome de homem, e homem àquele a que damos o nome de cavalo, será o nome disso homem para as pessoas em geral e cavalo para mim em particular? E, no outro caso, homem para mim em particular e cavalo para as pessoas em geral? É isso que queres dizer?

Hermôgenes — É o que me parece.

Sócrates — Mas então, diz-me ainda o seguinte. Chamas a uma coisa dizer a verdade e a outra dizer falsidade?

Hermôgenes — Chamo.

Sócrates — Nesse caso, haverá um discurso verdadeiro e outro falso?

Hermôgenes — Com certeza.

Sócrates — Assim sendo, aquele que diz as coisas como são é verdadeiro; e aquele que as diz como não são é falso?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Mas será isto possível, dizer através do discurso as coisas que são e as que não são?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — E poderá o discurso verdadeiro ser verdadeiro no todo, não sendo as suas partes verdadeiras?

Hermôgenes — Não, as partes também têm de ser verdadeiras.

Sócrates — E poderão as partes grandes ser verdadeiras, mas não as pequenas? Ou têm de ser todas?

Hermôgenes — Têm de ser todas, é o que me parece.

Sócrates — E dirias que há alguma coisa que é uma parte mais pequena de um discurso do que um nome?

Hermôgenes — Não, essa é a mais pequena.

Sócrates — E o nome é dito como parte do discurso verdadeiro?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Mas então, segundo dizes, é verdadeiro.

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Ora, uma parte de um falso discurso não será falsa?

Hermôgenes — É, sim.

Sócrates — Nesse caso, pode-se dizer que o nome é verdadeiro ou falso, já que se pode dizer o mesmo do discurso?

Hermôgenes — Como não?

Sócrates — E o nome que cada um diz ser o nome de cada coisa, esse será o nome dessa coisa?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — E todos os nomes que alguém disser que são os nomes de cada coisa, sê-lo-ão enquanto os disser?

Hermôgenes — De fato, ó Sócrates, tenho para mim que não há outra correção dos nomes senão esta, ser cada coisa para mim chamada por um nome, aquele que eu lhe pus, e para ti por outro, aquele que tu lhe puseste; e da mesma maneira vejo as cidades e atribuírem nomes particulares às mesmas coisas, e os gregos darem nomes diferentes dos que dão outros gregos, e os gregos darem nomes diferentes dos que dão os bárbaros.

Sócrates — Vamos então ver, ó Hermôgenes, se te parece que acontece o seguinte com os seres: a sua entidade é uma coisa particular para cada um, como ensinava Protágoras, dizendo que «o homem é a medida de todas as coisas» — ou seja, que todas as coisas são para mim tal como me aparecem, e que são para ti tal como te aparecem; ou parece-te que as coisas têm uma certa entidade estável que é a sua?

Hermôgenes — Ó Sócrates, já me aconteceu sentir-me na aporia e ser levado a aceitar esta doutrina de Protágoras; mas agora não me parece nada que seja assim.

Sócrates — Como? Já foste levado até ao ponto de não te parecer de modo nenhum que existam homens vis?

Hermôgenes — Por Zeus, não! Mas já muitas vezes me aconteceu o seguinte: convencer-me totalmente de que há certos homens que são vis, e que são muito numerosos.

Sócrates — E então? Nunca te pareceu que os havia também muito nobres?

Hermôgenes — Sim, mas muito poucos.

Sócrates — Mas sempre achaste que o eram?

Hermôgenes — Achei.

Sócrates — E o que te parece o seguinte? Os muito nobres são muito razoáveis, e os muito vis, muito desrazoáveis?

Hermôgenes — Parece-me de fato ser assim.

Sócrates — Assim sendo, se Protágoras diz a verdade e a verdade é essa — que as coisas são para cada um como lhe parecem —, alguns de nós serão razoáveis e outros desrazoáveis?

Hermôgenes — Não é assim.

Sócrates — Nesse caso, parece-me que és inteiramente da seguinte opinião: que, existindo a razoabilidade e a desrazoabilidade, é de todo impossível que Protágoras diga a verdade; porque, na verdade, um homem em nada poderia ser mais razoável do que outro, se aquilo que cada um opina fosse a verdade para esse.

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — Mas julgo que também não te parece o mesmo que a Eutidemo, que todas as coisas são da mesma maneira para todos, simultaneamente e para sempre. De fato, se assim fosse, não haveria uns homens nobres e outros vis, se a virtude e a maldade pertencessem a todos, sempre e da mesma maneira.

Hermôgenes — Dizes a verdade.

Sócrates — Então, se nem todas as coisas são da mesma maneira para todos, simultaneamente e para sempre, nem cada coisa é para cada um em particular, é evidente que as coisas têm uma certa entidade estável, que não é relativamente a nós nem é por nós; que não é arrastada para cima e para baixo por ação da nossa fantasia; mas têm uma entidade que é em si mesma e relativamente si mesma, a qual é por natureza.

Hermôgenes — Parece-me ser o caso, ó Sócrates.

Sócrates — Mas será possível que elas sejam assim, mas as suas ações não sejam da mesma maneira? Ou não são as próprias também uma espécie dos seres?

Hermôgenes — São com certeza.

Sócrates — E as ações não serão também realizadas de acordo com a sua própria natureza, e não com a nossa opinião? Como por exemplo, empreendendo nós cortar alguma coisa, deverá ela ser cortada por nós como quisermos e com o que quisermos, ou não a cortaremos de forma melhor para nós, fazendo-o corretamente, se decidirmos cortar cada coisa de acordo com a natureza do cortar e do ser cortado, e daquilo com que pertence naturalmente cortar, enquanto, fazendo-o contra a natureza, fracassaremos e nada faremos?

Hermôgenes — Parece-me ser assim.

Sócrates — Então e se empreendermos queimar qualquer coisa, não deveremos queimá-la, não de acordo com todas as opiniões, mas de acordo com a opinião correta? E essa é como pertence naturalmente a cada coisa ser queimada e queimar, e com que lhe pertence naturalmente queimar.

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — E assim também relativamente às outras?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Mas então, o falar não é também uma das ações?

Hermôgenes — É.

Sócrates — E poderá alguém falar corretamente se falar de acordo com a sua opinião sobre o modo como se deve falar? Ou fracassará e nada fará, a não ser que diga as coisas como lhes pertence por natureza e como devem ser ditas e por meio do que devem sê-lo e, falando assim, fará e dirá uma coisa melhor?

Hermôgenes — Parece-me ser como dizes.

Sócrates — Mas então, o nomear não é uma parte do falar? Pois é nomeando que produzimos os discursos.

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Nesse caso, o nomear é uma certa ação, já que o falar era uma certa ação acerca das coisas.

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Mas vimos que as ações não são relativamente a nós, mas têm uma certa natureza própria que é sua.

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — Desse modo, e para estarmos de acordo com o que foi dito anteriormente, as coisas devem ser nomeadas como lhes pertence por natureza serem nomeadas e por meio do que devem sê-lo, e não como nós queremos; e assim, faremos e nomearemos melhor, mas de outra maneira não.

Hermôgenes — Parece-me que sim.

Sócrates — Prossigamos então; dissemos que aquilo que tem de ser cortado tem de ser cortado com alguma coisa?

Hermôgenes — Dissemos.

Sócrates — E aquilo que tem de ser tecido tem de ser tecido com alguma coisa, e aquilo que tem de ser furado tem de ser furado com alguma coisa?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Então, aquilo que tem de ser nomeado tem de ser nomeado com alguma coisa?

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — E o que é aquilo com que se tem de furar?

Hermôgenes — Um furador.

Sócrates — E aquilo com que se tem de tecer?

Hermôgenes — Uma lançadeira.

Sócrates — E aquilo com que se tem de nomear?

Hermôgenes — Um nome.

Sócrates — Dizes bem. De fato, o nome também é um certo instrumento.

Hermôgenes — Perfeitamente.

Sócrates — Então, se eu perguntasse: que instrumento é a lançadeira? Não será aquilo com que tecemos?

Hermôgenes — É.

Sócrates — E que fazemos quando tecemos? Não será distinguirmos a trama da urdidura, que estão confundidas?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — E não poderás dizer o mesmo acerca do furador e das restantes coisas?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — E poderás dizer o mesmo acerca do nome? Sendo o nome um instrumento, o que fazemos quando nomeamos?

Hermôgenes — Não sei dizer.

Sócrates — Não podes dizer que ensinamos alguma coisa uns aos outros e distinguimos as coisas?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — O nome é, então, um instrumento de ensino e de distinção da entidade, da mesma maneira que a lançadeira o é da teia.

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — A lançadeira é, pois, relativa à arte de tecer?

Hermôgenes — Como não?

Sócrates — Aquele que é hábil a tecer usará, pois, adequadamente a lançadeira? E usá-la adequadamente significa usá-la como aquele que é hábil a tecer? Assim como um bom professor usará adequadamente o nome, e usá-lo adequadamente significa usá-lo como um professor?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Por meio da obra de quem trabalha adequadamente aquele que é hábil a tecer, quando trabalha com a lançadeira?

Hermôgenes — Por meio da obra do carpinteiro.

Sócrates — De qualquer carpinteiro, ou daquele que possui a respetiva arte?

Hermôgenes — Daquele que possui a arte.

Sócrates — E por meio da obra de quem trabalha adequadamente aquele que fura, quando trabalha com o furador?

Hermôgenes — Por meio da obra do ferreiro.

Sócrates — E também de qualquer ferreiro, ou daquele que possui a respetiva arte?

Hermôgenes — Daquele que possui a arte.

Sócrates — E agora, por meio da obra de quem trabalha o professor, quando trabalha com o nome?

Hermôgenes — Isso não sei.

Sócrates — E também não sabes dizer o seguinte: quem nos dá os nomes que nós usamos?

Hermôgenes — Também não.

Sócrates — Não te parece que é a lei quem no-los dá?

Hermôgenes — Parece.

Sócrates — Nesse caso, será por meio da obra do legislador dos nomes que o professor trabalha, quando trabalha com o nome?

Hermôgenes — Parece-me que sim.

Sócrates — E parece-te que qualquer homem é um legislador dos nomes, ou só aquele que possui a respetiva arte?

Hermôgenes — Aquele que possui a arte.

Sócrates — Consequentemente, ó Hermôgenes, dar nomes não é para todos os homens, mas para aquele que é o dador dos nomes; e parece-me que este é o legislador dos nomes, que é o mais raro dos artistas que surgem entre os homens.

Hermôgenes — Parece que sim.

Sócrates — Muito bem, examina agora para onde olha o legislador dos nomes, ao dar os nomes; e procura, tendo em conta o que ficou dito anteriormente. Para onde olha o carpinteiro ao fazer a lançadeira? Não será para aquela coisa à qual pertence por natureza tecer?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — E diz-me: se, ao fazer a lançadeira, ela se partisse, faria outra olhando para a que se partiu, ou para aquela forma para a qual olhava ao fazer a que se partiu?

Hermôgenes — Para aquela forma, segundo me parece.

Sócrates — Portanto, é essa que deve ser chamada com maior justiça a própria lançadeira em si?

Hermôgenes — Assim me parece.

Sócrates — Então, quando alguém tem necessidade de fazer uma lançadeira para uma peça de vestuário, seja fina ou grossa, ou de linho, ou de lã ou de outra coisa qualquer, é necessário que todas elas contenham a forma da lançadeira, e que esta confira a cada um desses produtos a natureza que é melhor para cada um?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — E da mesma maneira acerca dos restantes instrumentos. Tendo-se descoberto o instrumento destinado por natureza a cada coisa, é necessário impô-lo àquilo de que será feito esse instrumento, não da maneira que se deseja, mas como for adequado à sua natureza. É necessário, pois, segundo parece, saber fazer do ferro os furadores próprios por natureza para cada produto.

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — E fazer a madeira em lançadeiras, adequadas por natureza a cada trabalho.

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — Parece então que cada lançadeira é adequada por natureza a cada forma de tecido e o mesmo se aplica às restantes coisas.

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Mas então, ó caríssimo, não será o nome adequado por natureza a cada coisa que o legislador dos nomes tem de saber fazer a partir dos sons e das sílabas? E não será olhando para aquele mesmo nome que é que ele porá e fará todos os nomes, se for um fazedor de nomes dotado de autoridade? E, se nem todos os legisladores dos nomes os fizerem a partir das mesmas sílabas, nem por isso devemos esquecer o que ficou dito; de fato, também não é e exatamente o mesmo ferro que os ferreiros trabalham, embora produzam o mesmo instrumento com o mesmo fim; da mesma maneira, enquanto lhe conferirem a mesma forma, embora o façam a um ferro diferente, o instrumento será igualmente correto, seja feito entre nós ou entre os bárbaros. Ou não é assim?

Hermôgenes — É completamente.

Sócrates — Será então assim que avaliarás o legislador dos nomes, quer ele viva entre nós, quer viva entre os bárbaros: desde que ele imponha a forma do nome que pertence a cada coisa e que está nas sílabas, quaisquer que elas sejam, em nada será o nosso legislador dos nomes pior do que aquele que habita noutro sítio?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — E quem poderá saber se foi dada a forma adequada da lançadeira a um certo pedaço de madeira? Aquele que a fez, o carpinteiro, ou aquele que vai usá-la, o tecelão?

Hermôgenes — Parece-me que é mais aquele que vai usá-la, ó Sócrates.

Sócrates — E quem é aquele que vai usar o trabalho do fabricante de liras? Não será aquele que melhor supervisiona aquilo que é fabricado e que, uma vez fabricado, sabe se está bem ou mal fabricado?

Hermôgenes — Certamente.

Sócrates — E quem é ele?

Hermôgenes — O tocador de lira.

Sócrates — E quem conhecerá melhor a obra do construtor de navios?

Hermôgenes — O piloto.

Sócrates — E quem poderá supervisionar melhor a obra do legislador dos nomes e, uma vez fabricada, julgá-la, seja entre nós, seja entre os bárbaros? Não será aquele que vai usá-la?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — E esse não será aquele que sabe fazer perguntas?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — E também aquele que sabe responder?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — E aquele que sabe fazer perguntas e que sabe responder, chamas-lhe outra coisa que não dialético?

Hermôgenes — Não, chamo-lhe isso.

Sócrates — Nesse caso, o trabalho do carpinteiro é fazer um leme supervisionado pelo piloto, se quer que o leme seja bem feito.

Hermôgenes — Parece que sim.

Sócrates — E, aparentemente, o trabalho do legislador dos nomes é fazer um nome, tendo o dialético a supervisioná-lo, se quer que os nomes sejam bem postos.

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — Nesse caso, ó Hermôgenes, a atribuição dos nomes arrisca-se a não ser uma coisa desprovida de importância, como tu pensas, nem para homens desprovidos de importância ou para qualquer pessoa. E Crátilo diz a verdade quando diz que os nomes pertencem às coisas por natureza e que

nem todas as pessoas são artífices dos nomes, mas só aquele que fixa os olhos no nome que é, por natureza, o nome de cada coisa e é capaz de impor a sua forma às letras e às sílabas.

Hermôgenes — O Sócrates, não sei como contrariar o que dizes. Apesar disso, não é fácil deixar-me persuadir assim de repente, mas parece-me que tu me persuadirias melhor se me mostrasses que coisa é essa que dizes ser a correção dos nomes por natureza.

Sócrates — Por mim, não digo coisa nenhuma, ó meu caro Hermôgenes, mas esqueces as coisas que disse ainda há pouco, que nada sabia, mas estava disposto a investigar contigo. Agora, estando nós a investigar, eu e tu, já se nos mostrou o seguinte, que vai contra as coisas iniciais: que os nomes têm uma correção por natureza, e que nem todos os homens sabem pôr o nome adequado a uma coisa qualquer. Ou não foi assim?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Assim sendo, depois disto é necessário investigarmos, se de fato desejas sabê-lo, o que pode ser essa correção.

Hermôgenes — Mas com certeza que desejo sabê-lo.

Sócrates — Então investiga.

Hermôgenes — E como se deve investigar?

Sócrates — A investigação mais correta, meu caro, é a que se faz com aqueles que sabem, pagando-lhes e dando-lhes recompensas. E estes são os sofistas, aos quais o teu irmão Cálias pagou bom dinheiro pensando tornar-se sábio. Mas, visto que não és tu o senhor da tua herança paterna, tens de rogar com insistência e pedir a esse teu irmão que te ensine o que é a correção nestas coisas, porque ele aprendeu com Protágoras.

Hermôgenes — O meu pedido seria absurdo, ó Sócrates, se, tendo rejeitado por completo a verdade de Protágoras, mostrasse interesse pelas coisas ditas nessa mesma Verdade, como se fossem dignas de valor.

Sócrates — Mas se isso não te agrada, então deves aprender com Homero e os restantes poetas.

Hermôgenes — E o que diz Homero a respeito dos nomes, ó Sócrates, e onde?

Sócrates — Em muitas passagens; mas de forma mais relevante e mais adequada naquelas em que distingue, relativamente às mesmas coisas, os nomes que lhes dão os homens e os nomes que lhes dão os deuses. Ou não te parece que ele diz coisas grandiosas e admiráveis nas passagens relativas à correção dos nomes? De fato, é claro que os deuses dão às coisas nomes corretos, que o são e por natureza; ou não te parece?

Hermôgenes — Eu bem sei que se eles dão nomes às coisas, lhes dão os nomes corretos. Mas quais são esses de que falas?

Sócrates — Não sabes o que ele diz sobre o rio de Troia, que combateu sozinho com Hefesto, a quem os deuses chamam Xanto, diz ele, e os homens Escamandro?

Hermôgenes — Sei sim.

Sócrates — E que te parece? Não achas que é magnífico saber isto, que é mais correto chamar Xanto àquele rio do que Escamandro? Mas, se quiseres, pensemos naquele pássaro sobre o qual diz ele que os deuses chamam-lhe *khalkis* e os homens *kymindis*; consideras de pouca importância saber quão mais correto é chamar *khalkis* do que *kymindis* ao mesmo pássaro? Ou Mirina em vez de Batieia, e muitas outras coisas, deste poeta e de outros? Mas talvez estas coisas sejam muito elevadas para eu e tu as investigarmos; julgo que Escamândrio e Astíanax talvez sejam mais próprios para serem investigados pelos homens, e que será mais fácil perceber qual pode ser a correção dos nomes que ele diz serem os do filho de Heitor. Sabes com certeza quais são os versos onde se encontram os nomes de que falo.

Hermôgenes — Perfeitamente.

Sócrates — E qual dos nomes postos à criança pensas que Homero considerava o mais correto, Astíanax ou Escamândrio?

Hermôgenes — Não sei dizer.

Sócrates — Investiga da seguinte maneira. Se alguém te perguntasse: quem usa os nomes mais corretos, os mais razoáveis ou os mais desrazoáveis?

Hermôgenes — É claro que são os mais razoáveis, diria eu.

Sócrates — E quem te parece que são os mais razoáveis nas cidades, as mulheres ou os homens, considerados como uma classe no seu todo?

Hermôgenes — Os homens.

Sócrates — Então e não sabes que Homero afirma que o filho de Heitor era chamado Astíanax pelos Troianos? É claro, pois, que era chamado Escamândrio pelas mulheres, uma vez que os homens lhe chamavam Astíanax.

Hermôgenes — Assim parece.

Sócrates — Mas Homero não pensava igualmente que os Troianos eram mais sensatos do que as suas mulheres?

Hermôgenes — Penso que sim.

Sócrates — Nesse caso, também pensaria que «Astíanax» era um nome mais correto para a criança do que «Escamândrio»?

Hermôgenes — Aparentemente.

Sócrates — Investiguemos então por que motivo assim é. Ou será ele próprio que nos mostra a razão? Pois diz:

De fato, ele defendeu sozinho a cidade e as suas grandes muralhas

E, por isto, parece ser correto chamar Astíanax ao filho do salvador, ou seja, ao rei daquela cidade que o seu pai salvou, como diz Homero.

Hermôgenes — Parece-me que sim.

Sócrates — Mas por quê? De fato, por mim, não o compreendo, ó Hermôgenes; tu compreendes?

Hermôgenes — Por Zeus, também eu não.

Sócrates — Ó meu caro, não foi o próprio Homero quem deu o nome a Heitor?

Hermôgenes — E então?

Sócrates — É que, em minha opinião ele é de alguma maneira semelhante ao de Astíanax, e parece-me que estes nomes são gregos. De fato, *anax* e *hectôr* significam aproximadamente a mesma coisa, ambos são nomes de reis; de fato, se alguém for o «senhor» de alguma coisa, certamente também será o seu «detentor»; pois é claro que domina sobre essa coisa, a possui e a detém. Ou parece-te que nada há no que digo e que me engano quando penso, de certa maneira, seguir a pista da opinião de Homero relativamente à correção dos nomes?

Hermôgenes — Por Zeus, em minha opinião, não estás enganado, mas parece-me que segues a pista.

Sócrates — É justo, pois, segundo me parece, chamar leão ao filho de um leão e cavalo ao filho de um cavalo. E não falo do caso em que, como um monstro, um cavalo dá origem a uma coisa diferente de um cavalo, mas refiro-me aos filhos de cada espécie segundo a natureza. Se um cavalo produz, contrariamente à natureza, um bezerro, que é o filho natural de um boi, não se lhe deve chamar potro, mas bezerro; e também penso que, se nascesse de um homem um filho que não fosse de homem, teríamos de lhe chamar outra coisa, que não filho de um homem; e da mesma maneira quanto às árvores e a todas as restantes coisas. Ou não concordas?

Hermôgenes — Concordo.

Sócrates — E dizes bem. Mas cuidado com o que eu digo, não vá induzir-te em erro. De fato, de acordo com o mesmo argumento, um filho que nasça a um rei deve ser chamado rei; e tanto faz que a mesma coisa seja significada por este ou aquele conjunto de sílabas; e também pouco importa que seja acrescentada ou retirada uma letra, desde que a entidade forte da coisa seja manifesta no nome.

Hermôgenes — O que queres dizer com isso?

Sócrates — Nada de complexo; sabes que, quando falamos dos elementos das palavras, dizemos os seus nomes, e não os próprios elementos, à exceção de quatro: o *e*, o *u*, o *o* e o *ô*; e sabes também que

designamos as outras, vogais e consoantes, acrescentando-lhes outras letras, e formando nomes; mas, desde que insiramos a letra que manifesta a sua força própria, é correto chamar-lhe aquele nome, o qual a manifestará para nós. Por exemplo, o bêta; percebes que o acrescento do *ê*, do *t* e do *a* em nada o prejudica, e que o nome completo em nada impede que se manifeste a natureza daquele elemento, tal como o pretendia o legislador dos nomes; tão bem soube ele dar os nomes às letras.

Hermôgenes — Parece-me que falas verdade.

Sócrates — Nesse caso, não aplicaremos o mesmo raciocínio ao rei? De um rei sairá provavelmente um rei, de um homem bom um homem bom, de um homem belo um homem belo, e assim relativamente a todas as outras coisas, de cada uma das espécies sairá um filho da mesma espécie, a não ser que nasça um monstro; por isso, devem ter os mesmos nomes. Também pertence às sílabas ter aspetos variados, de tal maneira que parecem ao leigo ser diferentes umas das outras, embora sejam idênticas. Tal como as drogas dos médicos nos parecem diferentes umas das outras por terem cores e cheiros variados, sendo embora idênticas; mas ao médico, que está interessado no poder curativo dessas drogas, parecem as mesmas, e ele não se deixa perturbar pelos excedentes. Pois o mesmo se passa com aquele que conhece os nomes e investiga o seu poder e não se deixa perturbar se é acrescentada, transposta ou retirada alguma letra, ou se o poder do nome é apresentado em letras completamente diferentes. Como dizíamos agora mesmo, a única letra que «Astíanax» e «Heitor» têm em comum é o *t*, e no entanto significam o mesmo. E que letras tem «Arquépolis» em comum com eles? Mas é claro que significa o mesmo, e há muitos outros nomes que não significam senão rei; e outros significam general, como «Agis», «Polemarco» e «Eupólemo»; e outros médico, como «Pátrocles» e «Acesímbroto». E talvez encontrássemos muitos outros, diferentes entre si no que respeita às sílabas e às letras, mas exprimindo o mesmo poder. Parece-te que é assim ou não?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Nesse caso, devem dar-se os mesmos nomes aos nascidos segundo a natureza.

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — E aos que nascem contra a natureza, os que são gerados na forma de monstros? Por exemplo, quando de um homem bom e piedoso nasce um ímpio, não deveríamos fazer o mesmo que nos casos precedentes, em que um cavalo produzia um filho de um boi, e naturalmente não recebia o nome do pai, mas o da espécie à qual pertencia?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Nesse caso, ao ímpio nascido de um piedoso devia e dar-se o nome da sua espécie.

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — Não devia chamar-se «Teófilo» nem «Mnesíteo», nem nenhum outro nome semelhante. Mas sim um nome que significasse o contrário destes, se se pretende alcançar a correção dos nomes.

Hermôgenes — É mesmo assim, ó Sócrates.

Sócrates — Tal como o nome de «Orestes» se arrisca a estar correto, ó Hermôgenes, quer lhe tenha sido posto por acaso ou por algum poeta, pois fica manifesto através desse nome o caráter bestial, selvagem e montanhês da sua natureza.

Hermôgenes — Assim parece, ó Sócrates.

Sócrates — E o pai dele também parece ter um nome conforme à sua natureza.

Hermôgenes — Pois parece.

Sócrates — De fato, «Agamémnon» arrisca-se a ser o seguinte: aquele que se esforça e se mantém firme, aplicando-se por meio da virtude a realizar o que decidiu. Uma prova disto é a sua longa permanência e tenacidade diante de Troia. Por isso, o nome «Agamémnon» significa que este homem é digno de admiração pela sua perseverança. E, da mesma

maneira, o nome «Atreu» também está correto. De fato, o assassínio de Crisipo, por ele perpetrado, e a crueldade com que tratou Tiestes, todas estas coisas são ruinosas e funestas para a sua virtude; na verdade, o nome está um pouco alterado e dissimulado, a fim de não manifestar completamente a natureza do homem; mas, para aqueles que sabem de nomes, o significado de «Atreu» é suficientemente manifesto. De fato, considerando a sua dureza e a sua intrepidez e o seu caráter funesto, o nome foi-lhe corretamente atribuído, de todos os pontos de vista. E Pélops também me parece ser um nome adequadamente atribuído; pois este nome significa que aquele que vê o que é imediato é digno deste nome.

Hermôgenes — Como é isso?

Sócrates — Por exemplo, diz-se desse homem que, no que respeita ao assassínio de Mírtilo, nada foi capaz de antecipar nem de prever do que aconteceria no futuro a toda a sua descendência, a qual iria cumular de infelicidade, vendo apenas o imediato e o instante — pois é isso que quer dizer «ao pé» — ao desejar de todas as maneiras possíveis tomar Hipodamia como sua esposa. Quanto a Tântalo, todos concordarão que o seu nome é correto e lhe foi posto conforme à natureza, se é verdade o que se diz acerca dele.

Hermôgenes — E o que é isso?

Sócrates — As muitas e terríveis infelicidades que sofreu durante a vida, acabando por arruinar por completo a sua pátria; e, depois da sua morte, no Hades, a pedra suspensa sobre a sua cabeça, em espantosa harmonia com o seu nome. Pois parece mesmo que, querendo alguém chamar-lhe o mais desafortunado dos homens, o chamou assim de forma dissimulada, dando-lhe antes o nome de «Tântalo», um nome tal, que parece ter sido encontrado para ele pelo acaso da lenda. E parece que aquele que se diz ser o seu pai, Zeus, também tem um nome que se lhe adequa perfeitamente, embora não seja fácil compreendê-lo. De fato, o nome de Zeus é simplesmente como uma frase; dividimo-lo em dois, e utilizamos, ora

uma parte, ora a outra; com efeito, uns chamam-lhe «Zena» e outros «Dia»; mas a unidade destes dois mostra a natureza do deus, que é o que dizemos que compete a um nome realizar. De fato, para nós e para todos os outros, ninguém é mais do que ele a causa da vida ou o chefe e o rei de todas as coisas. E assim, este deus encontra-se corretamente denominado, já que é por ele que todos os seres vivos recebem permanentemente a vida. Mas, sendo um, o seu nome foi, como disse, dividido em dois, em «Dia» e «Zena». Quem ouvisse dizer que é filho de Cronos poderia achar, à primeira vista, ultrajante, mas é razoável que Zeus seja o filho de uma grande inteligência; e *koros* significa, não uma criança, mas a pureza sem mistura do seu espírito. E ele é filho de Urano, conforme a tradição. Ora, a visão do mundo superior recebe adequadamente este nome, «urânia», porque olha para cima; e, segundo afirmam os que dissertam sobre os corpos celestes, ó Hermôgenes, é daí que provém a pureza do espírito, e é por isso que é correto o nome atribuído a Urano. Se me lembrasse da genealogia de Hesíodo, e dos antepassados ainda mais recuados dos deuses de que ele fala, não deixaria de mostrar como os seus nomes lhes foram corretamente atribuídos, pondo à prova este saber que agora me chegou subitamente, sem que eu saiba de onde, para ver se ele sucumbe ou se mantém.

Hermôgenes — Na realidade, ó Sócrates, parece-me simplesmente que começaste de repente a pronunciar oráculos, à semelhança dos inspirados pelos deuses.

Sócrates — E é sobretudo a Eutifron de Prospaltos, ó Hermôgenes, que atribuo a causa de me ter voltado para aí; pois desde manhã cedo estive muito tempo com ele, a escutá-lo. E portanto possível que, estando ele inspirado, não só me enchesse os ouvidos de sabedoria divina, mas também se tivesse apoderado da minha alma. Parece-me, pois, que devemos fazer o seguinte: por hoje, aproveitemo-nos dela para investigarmos o que resta acerca dos nomes, e amanhã, se estiveres de acordo comigo, conjuramo-la e

purificamo-nos, depois de termos descoberto um homem hábil neste género de purificações, seja ele um sacerdote ou um sofista.

Hermôgenes — Por mim, concordo; pois teria imenso prazer em ouvir aquilo que resta a dizer acerca dos nomes.

Sócrates — Então é assim que devemos fazer. E por onde queres que comecemos a nossa investigação, visto estarmos envolvidos num plano, para sabermos se os próprios nomes nos atestam que, longe de cada um deles ter sido estabelecido por acaso, têm uma certa correção? Os nomes que são dados aos heróis e aos homens podem enganar-nos por completo; de fato, muitos deles foram estabelecidos de acordo com denominações dos antepassados, alguns sem qualquer adequação, como dissemos a princípio; muitos são como que a expressão de um voto, nomeadamente «Eutíquides» e «Sósias» e «Teófilo», e muitos outros. Sou de opinião de que devemos deixar estes de lado; parece-me mais provável que descubramos os nomes corretamente atribuídos naqueles seres aos quais pertence por natureza permanecerem sempre; porque é aí que o estabelecimento dos nomes se distingue por ter sido mais sério; e é possível que alguns deles tenham sido estabelecidos por uma potência mais divina do que a dos homens.

Hermôgenes — Parece-me que falas bem, ó Sócrates.

Sócrates — Mas então, não será justo começar pelos deuses, examinando se são corretamente chamados por esse mesmo nome — «deuses»?

Hermôgenes — É natural que seja.

Sócrates — Pois eu suspeito de uma coisa assim. Parece-me que os primeiros homens da Hélade só acreditavam naqueles deuses que são atualmente os de muitos bárbaros, o sol e a lua e a terra e os astros e o céu; e, vendo que estavam todos em constante movimento e corrida, foi a partir desta natureza da corrida que vieram a designá-los pelo nome de «deuses»; mais tarde, conhecendo todos os outros, já lhes chamaram pelo mesmo nome. Parece-te que o que eu digo tem alguma verdade, ou não?

Hermôgenes — Parece-me completamente.

Sócrates — Depois disto, o que investigaremos? Não é claro que devemos passar aos espíritos e aos heróis e aos homens?

Hermôgenes — Passemos aos espíritos.

Sócrates — Na verdade, ó Hermôgenes, o que poderá significar o nome «espíritos»? Investiga se te parece que tenho razão.

Hermôgenes — Basta dizeres.

Sócrates — Sabes quem diz Hesíodo que são os espíritos?

Hermôgenes — Não sei.

Sócrates — E também não sabes que ele diz que foi de ouro a primeira raça dos homens a nascer?

Hermôgenes — Isso sei.

Sócrates — Eis o que ele diz acerca dela:

Desde que esta raça foi coberta pelo destino,

São chamados espíritos puros que habitam sobre a terra

Nobres, defensores do mal e protetores dos homens mortais.

Hermôgenes — E então?

Sócrates — Então, parece-me que, ao falar da raça de ouro, ele não quer dizer que era feita de ouro, mas que era boa e bela. E, para mim, há uma prova disso, que é o fato de ele dizer que nós somos a raça de ferro.

Hermôgenes — Dizes a verdade.

Sócrates — Assim sendo, não te parece que ele diria que, se entre os homens de hoje houvesse algum que fosse bom, que esse homem pertencia à tal raça de ouro?

Hermôgenes — Parece-me provável.

Sócrates — Mas os homens bons não são razoáveis?

Hermôgenes — São razoáveis.

Sócrates — Eis então o que, em minha opinião, ele quer certamente dizer quando fala dos espíritos: que eles eram razoáveis e sábios, e por isso lhes chamou «espíritos»; e acontece que, na nossa língua antiga, estes dois

nomes são o mesmo. Falam, pois, adequadamente, ele e muitos outros poetas, quando afirmam que, morrendo um homem bom, tem um destino grandioso e muitas honras e se transforma num espírito, de acordo com a designação da razoabilidade. Assim sendo, estabeleço que todos os homens que são bons, quer estejam vivos, quer tenham morrido, têm o caráter de espíritos, e são corretamente chamados «espíritos».

Hermôgenes — Por mim, ó Sócrates, penso que estou completamente de acordo contigo nisso. E o que será o «herói»?

Sócrates — Isso não é muito difícil de compreender. De fato, o nome deles foi ligeiramente alterado, mas indica a sua proveniência do amor.

Hermôgenes — O que queres dizer com isso?

Sócrates — Não sabes que os heróis são semideuses?

Hermôgenes — E então?

Sócrates — E então, todos eles provieram do amor de um deus por uma mortal ou de um mortal por uma deusa. E, se investigares este nome de acordo com a língua ática antiga, ainda melhor o compreenderás; de fato, tornar-se-te-á óbvio que ele vem do nome do amor, de onde provieram os heróis, graças a uma pequena alteração. E é por isso que são chamados heróis, ou então é porque eram sábios, terríveis oradores e dialéticos, hábeis a fazer perguntas e a falar; pois «falar» é dizer. E assim, de acordo com o que dissemos agora mesmo, acontece que, na língua ática, os heróis são chamados oradores e perguntadores, de tal maneira que a raça heroica vem a ser uma espécie de oradores e sofistas. E isso não é difícil de compreender, mas já o é aquilo que diz respeito aos homens, e à razão por que se chamam «homens». Podes dizer-me qual é?

Hermôgenes — Como poderia, meu caro? E mesmo que fosse capaz de a descobrir, não faria esse esforço, porque julgo que tu a descobririas melhor do que eu.

Sócrates — Parece que confias na inspiração de Eutifron.

Hermôgenes — É claro que sim.

Sócrates — E fazes bem em confiar; porque me parece que estou agora a ter pensamentos engenhosos e, se não tenho cuidado, arrisco-me a ser hoje ainda mais sábio do que devia. Analisa, pois, o que eu digo. Acerca dos nomes, é necessário pensar em primeiro lugar o seguinte: que muitas vezes lhes acrescentamos ou lhes retiramos letras, nomeando as coisas de maneira diferente do que queríamos, e alteramos os acentos. Como por exemplo «Dii philos» — para transformarmos esta expressão num nome, tiramos-lhe o segundo «i» e pronunciamos a sílaba do meio, que é aguda, como grave. Noutros casos, pelo contrário, acrescentamos letras e pronunciamos as sílabas graves como agudas.

Hermôgenes — Dizes a verdade.

Sócrates — Pois bem, parece-me que foi uma destas alterações que aconteceu ao nome dos homens. De expressão, veio a ser um nome pela supressão de uma letra, o a, e a transformação da sílaba final em grave.

Hermôgenes — O que queres dizer com isso?

Sócrates — O seguinte. O nome «homem» significa que os outros animais são incapazes de investigar aquilo para onde olham, ou de o analisar ou de o examinar, mas que o homem olha e, simultaneamente — e é isso que significa «ver» —, examina e raciocina sobre aquilo que vê. Daí que, de entre todos os animais, o homem seja o único a ser corretamente denominado «homem», uma vez que examina as coisas que vê.

Hermôgenes — E agora? Depois disto, posso interrogar-te sobre uma coisa que aprenderia com prazer?

Sócrates — Com certeza.

Hermôgenes — Parece-me que depois do que foi dito, temos de falar de outro assunto. Nós chamamos a uma coisa a «alma» e a outra o «corpo» do homem.

Sócrates — Como não?

Hermôgenes — Tentemos, pois, analisar estes nomes como fizemos com os anteriores.

Sócrates — Queres tu dizer, investigar a alma para ver se esse nome lhe foi convenientemente atribuído, e o mesmo em relação ao corpo?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Falando assim sobre o momento, parece-me que era nisto que estavam a pensar aqueles que deram o nome à alma: ela é aquilo que, quando está presente no corpo, é causa da vida deste, e conferindo-lhe o poder de respirar e refrigerando-a; e, quando falta esse elemento de refrigeração, o corpo perece e chega ao fim. Parece-me que é daí que vem o terem-lhe chamado «alma». Mas, se quiseres, espera um pouco; parece-me entrever uma explicação mais verosímil do que esta para Eutifron e os seus. De fato, sou de opinião de que desprezariam esta, considerando-a grosseira; investiga, pois, a seguinte, para ver se te agrada.

Hermôgenes — Basta dizeres.

Sócrates — A natureza de todo o corpo, que vive e que circula, o que te parece que a mantém e que ela contém, senão a alma?

Hermôgenes — Nenhuma outra coisa.

Sócrates — E então? E a natureza de todos os outros seres, não confias em Anaxágoras quando diz que é um espírito e uma alma que a ordena e a mantém?

Hermôgenes — Confio.

Sócrates — Nesse caso, é adequadamente que o nome «aquele que contém a natureza» é dado a tal poder, que mantém a natureza e que ela contém. Mas, por uma questão de elegância, podemos chamar-lhe «alma».

Hermôgenes — Certamente, e julgo que esta explicação é mais hábil do que a anterior.

Sócrates — E é mesmo; no entanto, até parece risível que tenha sido nomeado tão verdadeiramente como foi.

Hermôgenes — E o que diremos do nome que vem a seguir a este?

Sócrates — Falas do corpo?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Parece-me que esse nome é muito complexo; e é-o completamente, ainda que se faça uma pequena, muito pequena, modificação. De fato, há quem diga que ele é o túmulo da alma, no qual se encontra presentemente enterrada; e, uma vez que é por meio dele que a alma significa as coisas que significa, também se lhe chama corretamente «sinal». Mas parece-me mais que foram os Órficos quem pôs este nome, afirmando que a alma se redime das culpas pelas quais é punida, e que tem este invólucro, à maneira de uma prisão, a fim de ser resguardada; e assim, ele é para a alma, como o próprio nome indica, uma «prisão», até ela eliminar a sua dívida; e não é necessário mudar nenhuma letra.

Hermôgenes — Parece-me que aquilo que aqui fica dito é suficiente, ó Sócrates; mas não podíamos agora falar acerca dos nomes dos deuses, como tu fizeste há pouco relativamente a «Zeus», e examinar da mesma maneira qual é a correção com que os seus nomes foram estabelecidos?

Sócrates — O Hermôgenes, se fôssemos sensatos, por Zeus, haveria uma maneira de proceder e seria a melhor de todas: afirmar que, acerca dos deuses, nada sabemos, nem acerca deles nem acerca dos seus nomes, quaisquer que sejam os nomes que eles dão a si próprios; pois é claro que eles dão a si próprios nomes verdadeiros. Uma segunda forma de correção seria invocarmo-los como é de lei fazer nas orações, chamando-lhes os nomes que mais lhes agradam, qualquer que seja a sua proveniência, e chamando-lhes assim como se não conhecêssemos outra forma de o fazer. E parece-me que assim nos teremos submetido a um excelente costume. Por isso, se quiseres, investiguemos, depois de termos prevenido os deuses de que nada investigaremos acerca deles — de fato, não nos consideramos dignos de o fazer —, mas acerca dos homens, e de qual teria sido a sua opinião quando lhes deram os nomes; pois isso não será censurável.

Hermôgenes — Parece-me que dizes uma coisa razoável, ó Sócrates, façamos como dizes.

Sócrates — E que achas de começarmos por Héstia, seguindo o costume?

Hermôgenes — Seria justo.

Sócrates — Em tua opinião, em que estaria a pensar aquele que deu o nome a Héstia, ao dar-lhe esse nome?

Hermôgenes — Por Zeus, isso também não me parece nada fácil.

Sócrates — Pelo menos, meu caro Hermôgenes, aqueles que primeiro deram os nomes arriscam-se a não ser homens desprovidos de importância, mas pensadores superiores e conversadores subtis.

Hermôgenes — Como é isso?

Sócrates — Parece-me evidente que estes nomes foram estabelecidos por homens como estes, e se alguém investigar os nomes estrangeiros, também descobrirá o que significa cada um deles. Por exemplo, àquilo a que nós chamamos «essência», chamam uns *essia,* outros *ôsia.* Ora, em primeiro lugar, e de acordo com o segundo destes nomes, tem lógica que a essência das coisas seja chamada «Héstia»; e, como chamamos «Héstia» àquilo que participa da essência, também de acordo com isto ela é corretamente chamada «Héstia». Pois parece que, antigamente, também nós chamávamos *«essia»* à essência. Por outro lado, se pensarmos no que diz respeito aos sacrifícios, perceberemos que aqueles que puseram os nomes pensaram da seguinte maneira: antes de todos os deuses, é a Héstia que primeiro devem sacrificar aqueles que chamaram «Héstia» à essência de todas as coisas. Quanto àqueles que dizem *«ôsia»,* talvez estejam de acordo com Heraclito, que diz que todas as coisas se movem e nada permanece; e que a sua causa e princípio condutor é o impulso para diante, o que seria adequadamente chamado *«ôsia».* Mas terminemos por aqui, como convém a quem nada sabe sobre o assunto; a seguir a Héstia, é justo que investiguemos Reia e Cronos. Na verdade, já analisámos o nome de Cronos. Mas talvez esteja a dizer coisas sem importância.

Hermôgenes — Por quê, ó Sócrates?

Sócrates — Meu caro, veio-me ao espírito um enxame de coisas sábias.

Hermôgenes — E quais são elas?

Sócrates — É completamente ridículo dizê-lo, mas parece-me que tem uma certa verosimilhança.

Hermôgenes — E qual?

Sócrates — Parece-me ver Heraclito a dizer coisas antigas e sábias, exatamente como as do tempo de Cronos e Reia, de que Homero fala.

Hermôgenes — O que queres dizer com isso?

Sócrates — Dizia Heraclito que «todas as coisas se deslocam e nada permanece» e, comparando os seres à corrente de um rio, afirma que «não se pode entrar duas vezes no mesmo rio».

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — E então? Parece-te que tinha uma conceção diferente da de Heraclito aquele que estabeleceu para os pais dos restantes deuses os nomes de «Reia» e «Cronos»? Achas que foi por acaso que ele estabeleceu para esses dois deuses nomes de fluxos? Tal como Homero diz «Oceano, o pai dos deuses» e «a sua mãe, Tétis»; e penso que Hesíodo diz a mesma coisa. E também Orfeu declara que:

Oceano de belo curso foi o primeiro a casar-se.

E desposou Tétis, a sua irmã, da mesma mãe.

Vê então como estas coisas estão de acordo umas com as outras e todas elas se aproximam de Heraclito.

Hermôgenes — Parece-me que dizes qualquer coisa, ó Sócrates; mas, quanto ao nome Tétis, não percebo o que quer dizer.

Sócrates — Porém, ele próprio está quase a dizer que é um nome dissimulado de fonte. Porque aquilo que é passado por um crivo e filtrado é uma imagem de uma fonte; e foi a partir destes dois nomes que se formou o nome de «Tétis».

Hermôgenes — Ora isso é engenhoso, ó Sócrates.

Sócrates — E por que não? Mas o que vem a seguir? Já falámos de Zeus.

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Falemos então dos irmãos dele, de Posídon e de Plutão, e do outro nome que é dado a este.

Hermôgenes — Muito bem.

Sócrates — Parece-me que este nome de Posídon foi dado por e quem primeiramente os nomeou porque, enquanto caminhava, ele foi retido pela natureza do mar que, como um laço que lhe prendesse os pés, lhe não permitiu continuar. E o deus que é o princípio deste poder foi então chamado «Posídon», por ser um «laço dos pés», tendo o e sido acrescentado, provavelmente, por razões de elegância. Ou talvez não fosse assim, e houvesse inicialmente dois ll no lugar do s, para significar que o deus sabia muitas coisas. Mas também poderá ter sido chamado «aquele que agita», por causa do seu agitar, com adição posterior do p e do d. Quanto a Plutão, terá sido chamado dessa maneira por ser o dador da riqueza, porque é das profundezas da terra que vem ao de cima a riqueza. Quanto ao «Hades» — parece-me que a maior parte das pessoas está convencida de que através deste nome é designado o invisível e, temendo esse nome, chamam-lhe «Plutão».

Hermôgenes — E a ti o que te parece, ó Sócrates?

Sócrates — Quanto a mim, os homens enganaram-se muitas vezes e por completo quanto ao poder deste deus e temem-no sem razão. De fato, temem-no porque, uma vez morto cada um de nós, ficará junto dele para sempre, e também o temem porque a alma irá para junto dele despida do corpo; ora, a mim parece-me que todas estas coisas, tanto o domínio como o nome do deus, tendem fortemente para a mesma coisa.

Hermôgenes — Como é isso?

Sócrates — Vou dizer-te o que me parece. Diz-me o seguinte: dos laços que mantêm qualquer ser vivo seja onde for, qual é o mais forte, a

necessidade ou o desejo?

Hermôgenes — É o desejo, ó Sócrates, e de muito longe.

Sócrates — E não te parece que muitos fugiriam ao Hades, se ele não ligasse pelo mais forte dos laços aqueles que para lá vão?

Hermôgenes — É evidente que sim.

Sócrates — Parece então que ele os liga por um certo desejo, se certo que os liga pelo laço mais forte, e não pela necessidade.

Hermôgenes — Parece que sim.

Sócrates — Mas os desejos não são muitos?

Hermôgenes — São.

Sócrates — Nesse caso, liga-os pelo maior de entre todos os desejos, já que tem de os reter por meio do laço mais forte.

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — E há algum desejo maior do que quando se pensa em viver com alguém por meio do qual se virá a ser um homem melhor?

Hermôgenes — Mas de maneira nenhuma, por Zeus, ó Sócrates.

Sócrates — Então, é por isso que dizemos, ó Hermôgenes, que ninguém quer regressar do outro mundo a este, nem as próprias e Sirenes, que permanecem encantadas por sortilégios, elas e todos os outros; tão belos são, ao que parece, os discursos que Hades sabe ter. Assim, pois, de acordo com este argumento, este deus é um perfeito sofista e um grande benfeitor dos que estão junto de si, ele que também envia aos que se encontram deste lado todos estes bens; tal é a quantidade de coisas que tem a rodeá-lo; e foi daí que lhe veio o nome de «Plutão». Por outro lado, não gosta de viver na companhia dos homens quando eles ainda têm o seu corpo, mas só se aproxima deles quando a sua alma está purificada de todos os males e todos os desejos que dizem respeito ao corpo; não te parece que isso é próprio de um filósofo, bem como ter deduzido que assim poderia retê-los, prendendo-os por meio do desejo da virtude, mas que, enquanto estão presos pelo

estupor e a loucura do corpo, nem o seu pai, Cronos, é capaz de os conter em si, prendendo-os por meio dos seus laços lendários?

Hermôgenes — Arriscas-te a dizer qualquer coisa, ó Sócrates,

Sócrates — E assim, ó Hermôgenes, o nome «Hades» está longe de ter sido posto a partir de invisível, mas foi-o antes a partir de conhecer todas as coisas belas, e foi por isso que o legislador dos nomes lhe chamou «Hades».

Hermôgenes — Bem. E que diremos acerca de Demetér, de Hera, de Apolo, de Atena, de Hefesto, de Ares e de todos os outros deuses?

Sócrates — Demetér parece ter sido chamada «Demetér» por nos dar o dom dos alimentos, como uma mãe; Hera, por ser amada, pois diz-se que Zeus a desposou por se ter apaixonado por ela. Mas também é possível que o legislador dos nomes, disser-tando sobre os fenómenos celestes, tenha dado ao ar o nome de «Hera», dissimulando-o e pondo o princípio no fim; perceberás o que pretendo dizer se disseres o nome de Hera muitas vezes. «Pherrephatta» é ainda um nome que muitos receiam, como receiam o de «Apolo», parece-me que por ignorância da correção dos nomes; de fato, modificam-no e consideram-no sob a forma «Phersephonê», parecendo-lhes então terrível; na verdade, ele apenas indica que a deusa é sábia. Pois, estando as coisas em movimento, atingi-las, estar em contato com elas e poder segui-las é uma prova de sabedoria. Por isso, esta deusa seria corretamente chamada «Pherepapha», ou outro nome semelhante, em virtude dessa sabedoria e do contato com o movimento — e é também por isso que o Hades, que é sábio, vive com ela, porque ela é assim. Agora, porém, modificaram-lhe o nome, dando mais importância à eufonia do que à verdade, e chamam-lhe «Pherrephatta». E o mesmo se aplica a Apolo, como já disse; muitos têm receio do nome deste deus, como se ele indicasse uma coisa terrível; não tens e reparado nisso?

Hermôgenes — Completamente, e dizes a verdade.

Sócrates — E, no entanto, em minha opinião, ele adapta-se na perfeição ao poder deste deus.

Hermôgenes — Como é isso?

Sócrates — Vou tentar dizer-te o que me parece; de fato, não há outro nome singular que melhor se adaptasse aos quatro poderes deste deus, pois atinge todos eles e torna-os, de certa maneira, visíveis: a música, a adivinhação, a medicina e o manejo do arco.

Hermôgenes — Continua, pois. Na verdade, pelo que me dizes, esse é um nome insólito.

Sócrates — Ou antes, harmonioso, tendo em conta que se trata de um deus músico. De fato, em primeiro lugar, a purificação e os ritos de purificação, seja os usados na medicina ou os usados na adivinhação, e as purificações com enxofre feitas por meio de drogas medicinais ou adivinhatórias, e os banhos que têm lugar durante esses processos, e as aspersões, todas estas coisas terão um único poder, tornar puro o homem, quer no corpo, quer na alma; ou não é assim?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Mas então, este será o deus que purifica, e que lava e liberta deste género de males?

Hermôgenes — Certamente.

Sócrates — E assim, tendo em conta essas lavagens e libertações, que efetua como médico, afastando os referidos males, é corretamente que se lhe chama «Apolouôn»; por outro lado, tendo em conta a sua arte da adivinhação, e o fato de ser verdadeiro e sincero — que são o mesmo —, o nome mais correto a dar-lhe devia ser aquele por que lhe chamam na Tessália; de fato, todos os Tessálios tratam este deus por «Aploun». Além disso, dado que é sempre senhor dos seus lances, por via do manejo do arco, também é chamado «aquele que acerta sempre». No que diz respeito à música, convém que compreendamos que o a significa muitas vezes a simultaneidade, como no caso do companheiro de viagem e da companheira de leito, e também neste caso significa o movimento simultâneo, quer nos céus, a que chamam «círculos descritos pelos astros à volta de um eixo»,

quer na harmonia do canto, a que se chama sinfonia; é que todas estas coisas, como dizem os versados em música e astronomia, todas elas se movem simultaneamente de acordo com uma certa harmonia. E este deus preside à harmonia, dirigindo-as a todas simultaneamente, seja entre os deuses, seja entre os homens; ora, assim como chamámos àquele que segue o mesmo caminho e àquela que partilha o leito *akolouthos* e *akoitis*, substituindo o *homo*— por *a-*, assim também chamámos «Apolo» àquele que era «Homopolo», acrescentando um segundo l porque, sem ele, tornar-se-ia homónimo de um nome funesto. Ainda agora, há alguns que desconfiam disto porque, não investigando corretamente o poder do nome, receiam-no como se ele significasse alguma perdição. Na verdade, porém, como já disse, ele atinge todos os poderes do deus, que é sincero, acerta sempre, lava e promove o movimento simultâneo dos astros à volta de um eixo. Quanto às «Musas» e à música em geral, aparentemente terão recebido o seu nome de *môsthai*, e da investigação e da filosofia. O de Leto virá da doçura desta deusa, porque é benevolente relativamente às coisas que lhe pedem, ou talvez da maneira como lhe chamam os estrangeiros, pois são muitos os que lhe chamam «Letho». Parece, pois, que aqueles que lhe deram o nome lhe terão chamado «Letho» por não ser rude, mas doce e de caráter calmo. «Ártemis» parece ser a inteireza e a modéstia, por causa do seu amor à virgindade; mas é possível que aquele que lhe pôs o nome lhe tenha chamado assim por ela ser uma juiz da virtude, ou talvez quisesse dizer que ela odeia a geração de filhos do homem na mulher; terá sido por alguma destas razões, ou por todas elas, que aquele que deu este nome à deusa lho pôs.

Hermôgenes — E que dizes de «Dioniso» e «Afrodite»?

Sócrates — Grandes coisas me pedes, ó filho de Hipónico. Na verdade, a explicação da forma como os nomes foram dados a estes deuses tem um lado sério e outro divertido. Sobre a parte séria, terás de perguntar a outros, mas nada impede que te exponha a parte que é divertida, pois os deuses também gostam de se divertir. Dioniso seria aquele que dá o vinho, chamado

«Didoinysos» a brincar; por sua vez, o vinho, que faz com que aqueles que o bebem pensem que têm razão, quando a não têm, seria chamado com mais justiça «oionos». Sobre Afrodite, não vale a pena contradizer Hesíodo, mas convém concordar com ele, quando diz que foi denominada «Afrodite» por ter nascido da espuma.

Hermôgenes — Mas certamente que, sendo Ateniense, ó Sócrates, não esquecerás Atena, nem Hefesto, nem Ares.

Sócrates — Não seria razoável.

Hermôgenes — Pois não.

Sócrates — Bem, não é difícil explicar a razão do outro nome da deusa.

Hermôgenes — Qual?

Sócrates — Não é «Palas» que lhe chamamos?

Hermôgenes — Como não?

Sócrates — Julgo que aqueles que, como nós, pensam que esse e nome provém da dança com armas pensam corretamente; pois o erguer no ar, quer a si próprio, quer a outro, seja a partir da terra, seja com as mãos, é chamado «agitar» e «fazer agitar», e dançar ou fazer dançar.

Hermôgenes — E assim mesmo.

Sócrates — É essa, portanto, a razão por que se chama Palas.

Hermôgenes — Está correto. Mas o que tens a dizer sobre o outro nome?

Sócrates — O de Atena?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Isso é uma coisa mais grave, meu amigo. Parece que já os antigos pensavam sobre Atena o que pensam hoje os conhecedores da obra de Homero. De fato, a maioria daqueles que interpretam o poeta afirma que ele considera Atena a própria mente e o pensamento, e que aquele que pôs os nomes parece ter pensado o mesmo acerca dela; mas ainda diz mais, que ela é a mente de deus, afirmando, por assim dizer, que é «a mente divina», usando o a em vez do ê, à maneira dos estrangeiros, e suprimindo o «i» e o

«s». Mas talvez não tenha sido por isso; mas antes pelo fato de ela se sobrepor aos outros no conhecimento das coisas divinas, chamando-lhe por isso «Theonoê». Mas nada impede que ele tenha querido nomear a sabedoria que se encontra no caráter desta deusa, chamando-lhe «thonoê»; mas, tendo-o posteriormente transformado, ele ou outros, numa forma que lhes pareceu mais bela, chamaram-lhe «Athênaa».

Hermôgenes — E quanto a Hefesto? O que dizes sobre ele?

Sócrates — E pelo nobre «juiz da luz» que perguntas?

Hermôgenes — Aparentemente.

Sócrates — Não é claro para todos que se trata de «Festo», com a adição do ê?

Hermôgenes — Arrisca-se a ser assim, a não ser que tenhas outra opinião, coisa que me parece possível.

Sócrates — Pois então, para que não a tenha, interroga-me sobre Ares.

Hermôgenes — E interrogo mesmo.

Sócrates — Nesse caso, se quiseres, é pela sua masculinidade e virilidade que ele é «Ares»; ou então, é pela sua rigidez e inflexibilidade que ele é chamado «indestrutível», e por isso conviria de todas as maneiras chamar «Ares» ao deus da guerra.

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Mas, pelos deuses, deixemos os deuses de lado, porque eu receio falar sobre eles; mas, se queres, propõe-me outras questões, «para veres de que qualidade são os cavalos» de Êutifron.

Hermôgenes — Não deixarei de o fazer, mas primeiro vou fazer-te mais uma pergunta, acerca de Hermes, uma vez que Crátilo afirma que eu não sou Hermôgenes. Tentemos investigar e aprender o que significa o nome «Hermes», para vermos se ele tem razão no que diz.

Sócrates — Ora bem, «Hermes» parece-me estar de certa maneira relacionado com o discurso; com efeito, ser intérprete e mensageiro, e ser furtivo e artificioso nos discursos e hábil no comércio, todas estas

atividades estão relacionadas com o poder do discurso. E, como dizíamos atrás, «falar» é usar o discurso, enquanto «imaginar» — uma palavra que Homero emprega com frequência — é maquinar. E foi a partir destas duas palavras que, acerca do deus que imaginou o dizer e o discurso pois dizer é o mesmo que falar, o legislador dos nomes nos ordenou, por assim dizer, o seguinte: «Ó homens, àquele que imaginou o falar, chamar-lhe-eis com justiça entre vós Eiremês». Mas a nós pareceu-nos que podíamos embelezar o nome, chamando-lhe Hermes. E íris também parece ter sido nomeada a partir do falar, já que era mensageira.

Hermôgenes — Mas, por Zeus, parece-me que Crátilo tinha razão ao dizer que eu não era Hermôgenes, pois não sou hábil nos discursos.

Sócrates — E que Pã, o filho de Hermes, tenha uma dupla natureza, também é razoável, meu caro.

Hermôgenes — Como é isso?

Sócrates — Sabes que o discurso significa todas as coisas e fá-las rodar e virar, e tem duas formas, o verdadeiro e o falso.

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Ora, o que é verdadeiro é liso e divino, e mora no alto, entre os deuses, enquanto o que é falso mora cá em baixo, entre os homens comuns, é rude e semelhante ao bode; pois é aqui, na vida trágica, que mais se encontram os mitos e as falsidades.

Hermôgenes — Certamente.

Sócrates — Nesse caso, é corretamente que aquele que tudo mostra e faz circular incessantemente seja «Pã cabreiro», este filho de Hermes de dupla natureza, liso no alto, e rude e semelhante a um bode em baixo. De fato, sendo filho de Hermes, Pã é o discurso ou o irmão do discurso, e não é de espantar que um irmão se pareça com o seu irmão. Mas, como já disse, ó meu feliz amigo, deixemos os deuses de lado.

Hermôgenes — Pelo menos estes, ó Sócrates, se o desejas, mas o que te impede de discorrer sobre outros, como o sol e a lua e os astros e a terra e

o éter e o ar e o fogo e a água, e as estações e o ano?

Sócrates — Atribuis-me um longo trabalho, mas fá-lo-ei, se for do teu agrado.

Hermôgenes — Com certeza que é.

Sócrates — Então por onde queres que comecemos? Começaremos pelo sol, o primeiro que tu referiste?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Parece-me que veríamos melhor se tomássemos o nome dórico — de fato, os Dóricos chamam-lhe «halion». Ora, poderá ser «halios» por reunir os homens num mesmo local, quando se levanta, mas também por rodar constantemente à volta da Terra, ou ainda porque, ao andar, parece cobrir de cores variadas as coisas que nascem da terra; ora, cobrir de cores variadas e ornamentar de cores são o mesmo.

Hermôgenes — E a Lua?

Sócrates — Esse é um nome que parece mesmo pôr em causa Anaxágoras.

Hermôgenes — Porquê?

Sócrates — Porque parece mostrar que aquilo que ele disse recentemente, que a lua recebe a luz do Sol, já é uma tese mais antiga.

Hermôgenes — Como é isso?

Sócrates — A «claridade» e a «luz» não são a mesma coisa?

Hermôgenes — São.

Sócrates — Ora, esta luz que rodeia a Lua é, de certa maneira, sempre nova e velha, se os Anaxagorianos estiverem a dizer a verdade; pois o Sol, girando continuamente à sua volta, lança constantemente sobre ela uma luz nova, mas a do mês anterior já é velha.

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Ora, há muitos que lhe chamam «Selanaia».

Hermôgenes — Perfeitamente.

Sócrates — Uma vez que ela tem uma claridade sempre nova e velha, o nome mais justo para ela seria «selaenoneoaeia»; mas, contraindo-o, chamaram-lhe «selanaia».

Hermôgenes — Esse é um nome ditirâmbico, ó Sócrates. E que dizes do mês e dos astros?

Sócrates — Quanto ao «mês», deve vir de «diminuir», e seria corretamente chamado «meies»; quanto aos «astros», parece que recebem o seu nome do brilho. Por seu lado, o «brilho», que nos faz voltar a vista de um lado para o outro, devia chamar-se «anastrôpê», mas deram-lhe o nome de «brilho» por ser mais bonito.

Hermôgenes — E quanto ao fogo e à água?

Sócrates — O fogo deixa-me na aporia; arrisco-me mesmo a que a musa de Eutifron me tenha abandonado, ou então este é um nome dos mais difíceis. Examina, pois, o dispositivo a que recorro para todos os casos como este, em que me encontro na aporia.

Hermôgenes — Qual é?

Sócrates — Vou dizer-te. Responde-me a uma coisa: sabes explicar-me por que motivo se chama fogo?

Hermôgenes — Eu não, por Zeus.

Sócrates — Analisa então a hipótese que coloco acerca dele. Concebo que os gregos, em particular os que vivem sob o domínio dos bárbaros, tomaram dos bárbaros muitos nomes.

Hermôgenes — E então?

Sócrates — Ora, se alguém os investigasse, procurando a sua atribuição provável de acordo com a língua grega, e não segundo aquela de onde provém o nome, sabe que ficaria na aporia.

Hermôgenes — Provavelmente.

Sócrates — Vê lá, pois, se este nome, «fogo», não será bárbaro. Na verdade, não é fácil relacioná-lo com a língua grega, e é claro que os Frígios

lhe dão esse mesmo nome, fazendo uma pequena alteração. E o mesmo acontece com «água» e «cão» e muitos outros nomes.

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — Por isso, não podemos violentar estes nomes, quando tivermos alguma coisa a dizer sobre eles. Deste modo, ponho de lado o fogo e a água. Quanto ao ar, ó Hermôgenes, será por elevar aquilo que está sobre a terra que se chama «ar»? Ou porque está sempre em movimento? Ou porque o vento se gera do seu movimento? De fato, os poetas chamam aos ventos «sopro de vento»; por isso, talvez se queira dizer «que se move por ação de um sopro de vento», como quem dissesse que se move por ação dos ventos querendo por isso chamar-lhe assim, porque é ar. Quanto ao éter, parece-me o seguinte: que corre incessantemente, movendo-se à volta do ar, e que por isso se lhe chama com justiça «aquele que corre sem cessar». A terra significará melhor aquilo que pretende significar se lhe chamarmos «terra»; de fato, a terra será corretamente chamada procriadora, como diz Homero, que usa «gegaasin» para dizer «ter nascido». Diz lá, depois disto, o que temos ainda?

Hermôgenes — As estações, ó Sócrates, e o ano.

Sócrates — O nome das estações deve ser pronunciado como no ático antigo, se queremos conhecer o seu significado provável. De fato, elas são estações porque separam os invernos dos verões, e os ventos dos frutos da terra; e, uma vez que separam, é com justiça que são chamadas «estações». Quanto a *eniautos* e *etos*, arriscam-se a ser uma só coisa. Pois aquilo que traz alternadamente à luz cada uma das coisas que nascem e que se geram, examinando-as ele mesmo e em si mesmo, também isso, como atrás dissemos acerca do nome de Zeus, que estava dividido em dois, chamando-lhe uns Zena e outros Dia, também isso será chamado por uns «eniauto», porque está em si mesmo, e por outros «etos», porque verifica. Ora, no seu todo, a frase é «verificando em si mesmo»; mas, sendo una, pronuncia-se como dois

elementos, de tal maneira que gera, a partir de uma única frase, dois nomes, «eniautos» e «etos».

Hermôgenes — A verdade, ó Sócrates, é que tens avançado muito.

Sócrates — Sim, julgo aparentar ter avançado bastante na sabedoria.

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — E em breve dirás ainda mais.

Hermôgenes — Ora, depois desta categoria, gostaria de ver qual será a correção destes belos nomes, aqueles que dizem respeito à virtude, como «razoabilidade» e «compreensão» e «justiça», e todos os outros que são como estes.

Sócrates — Tu despertas uma classe nada insignificante de nomes, meu amigo; no entanto, tendo vestido a pele do leão, já não posso recuar com medo, mas parece que tenho de investigar o que são a razoabilidade, a compreensão, o pensamento e o saber, e todos esses belos nomes de que falas, e outros.

Hermôgenes — Certamente, e não devemos desistir antes de completada a tarefa.

Sócrates — Muito bem, pelo cão, mas julgo não ter feito más conjeturas quando agora mesmo supus que aqueles homens muito antigos, aqueles que estabeleceram os nomes, fizeram praticamente como faz agora a maioria dos sábios que, revolteando uma vez e outra, à procura daquilo que são os entes, ficam com vertigens, e depois parece-lhes que as próprias coisas revolteiam e que estão em constante movimento. E não atribuem a causa desta opinião à sua afeção interior, mas à natureza das próprias coisas, nas quais nada há de estável e seguro, já que todas elas fluem constantemente e estão em movimento e estão todas cheias de mobilidade e de gerações. E, dizendo isto, estou a pensar em todos os nomes que agora referiste.

Hermôgenes — Como é isso, ó Sócrates?

Sócrates — Talvez não tenhas compreendido o que dissemos há pouco, que os nomes foram atribuídos às coisas precisamente por estarem em

movimento e fluírem e se gerarem.

Hermôgenes — Não tinha mesmo pensado nisso.

Sócrates — Ora, bem, em primeiro lugar, o primeiro que referimos é completamente assim.

Hermôgenes — Qual deles?

Sócrates — A «razoabilidade»; efetivamente, trata-se do conhecimento da mobilidade e do fluxo; mas também pode ser tomada como a utilidade da mobilidade; pois é certamente acerca do estar em movimento. Se quiseres outro nome, o «pensamento» exprime de todas as maneiras a investigação e o exame da geração; pois o «examinar» e o «investigar» são a mesma coisa. E, se quiseres outro nome, a própria «inteleção» é o desejo do novo, e o fato de os entes serem novos significa que estão constantemente a ser e gerados; e é a isto que a alma aspira, como mostra aquele que deu o nome *neoesis*. Pois antigamente não se dizia *noêsis*, mas em vez do ê era necessário pronunciar dois e: *noeesis*. Quanto à «sensatez», será a conservação daquilo que agora mesmo examinámos, a razoabilidade. Por sua vez, o saber mostra que a alma, uma alma de certo valor, segue as coisas no seu movimento, sem ficar para trás nem correr à sua frente; razão pela qual é necessário rejeitar o e, chamando-lhe «pistêmê». Por sua vez, a «compreensão» parece ser o mesmo que o raciocínio; de fato, quando falamos de compreender, estamos a dizer exatamente o mesmo que estar junto de; e «compreender» significa que a alma avança em conjunto com as coisas. Por seu lado, a «sabedoria» significa uma ligação à mobilidade. Trata-se de um nome profundamente obscuro e estranho; mas convém atentar nos poetas, e recordar que eles dizem muitas vezes, acerca daquelas coisas que começam a avançar rapidamente, que «se precipitaram». Havia um célebre Lacónio que tinha o nome de «Impetuoso», pois é assim que os Lacónios chamam ao impulso rápido. Ora, é esse contato com a mobilidade que a sabedoria significa, considerando que os seres estão em movimento. Passemos agora a «bom»; este nome foi posto para significar aquilo que é admirável em toda a

natureza. Uma vez que, estando os entes em marcha, há neles velocidade e há também lentidão. Ora, não é o todo, mas uma certa parte dele, a parte rápida, que é admirável. E a esta parte admirável é dada a designação de «boa». Quanto à «justiça», é fácil perceber que este nome foi posto à compreensão do justo; mas é o «justo» que é difícil. De fato, parece que, até certo ponto, muitos estão de acordo acerca dele, mas depois começam as discordâncias. É que, aqueles que pensam que o todo está em marcha consideram que a sua maior parte mais não é do que um recetáculo, que é todo ele percorrido por uma certa coisa, por meio da qual são geradas todas as coisas que são geradas; e esta coisa é extremamente veloz e subtil. De fato, de outra maneira não poderia mover-se através de todos os entes, se não fosse extremamente subtil, de tal forma que nada pode contê-la, e extremamente veloz, de tal maneira que as restantes coisas tenham de estar como que imóveis. E, uma vez que governa todas as outras coisas movendo-se através delas, é corretamente que recebe o nome «justo», acrescentando-se-lhe o poder do k por razões de eufonia. Até este ponto, como dissemos agora mesmo, são muitos os que estão de acordo acerca desta explicação do justo; quanto a mim, ó Hermôgenes, tendo persistido nestas coisas que a ele dizem respeito, fiquei informado de todo este mistério, que este justo também é causa — pois aquilo pelo qual uma coisa se gera é a sua causa — e por essa razão, disse-me alguém, é correto dar-lhe esse nome específico. E quando, tendo ouvido estas coisas, ainda assim pergunto de novo, suavemente: «mas então, se assim é, o que poderá ser o justo, meu caro?», parece-me estar a fazer perguntas muito para além do conveniente, e a ultrapassar todos os limites. Disseram-me que já tinha aprendido o suficiente mas, querendo satisfazer-me, empreenderam dizer todo o género de coisas, e não estavam de acordo sobre nenhuma delas. De fato, um deles dizia que o sol é justo, já que é o único que governa os entes, movendo-se através deles e aquecendo-os. Mas quando eu, satisfeito por ter ouvido uma coisa tão bela, a digo a outro, ele ri-se de mim ao ouvir isto e pergunta-me se eu penso que o justo

desaparece por completo do meio dos homens quando o sol se põe. Persistindo eu em que esse me diga o que pensa, declara-me que é o próprio fogo; mas isto não é fácil de entender. Ele diz-me que não se trata do próprio fogo, mas do próprio calor, que está no interior do fogo. E há outro que declara rir-se de todas estas coisas, e que o justo é aquilo que Anaxágoras afirma, que ele é o espírito; pois, acrescenta, sendo ele perfeitamente senhor de si, e não se misturando com coisa alguma, ordena as coisas movendo-se através de todas elas. E com isto, meu amigo, fiquei numa aporia bem maior do que antes de empreender instruir-me acerca do que pode ser o justo. Mas parece-me ter sido pelas razões que investigámos que este nome lhe foi atribuído.

Hermôgenes — Parece-me, ó Sócrates, que ouviste estas coisas a alguém, e não estás a improvisar.

Sócrates — E quanto aos outros nomes?

Hermôgenes — Já não me parecia tanto.

Sócrates — Ouve então: talvez possa enganar-te relativamente aos restantes nomes, fazendo-te crer que não falo por ouvir dizer. Depois da justiça, o que nos resta? Creio que ainda não discutimos a coragem. Pois é claro que a injustiça é, na realidade, um obstáculo àquilo que se move através, e que, por seu lado, a coragem significa que a coragem recebeu o seu nome da batalha; e, se os entes fluem, uma batalha entre eles não pode ser senão um fluxo contrário; ora, se tirarmos o «d» ao nome da coragem, o nome «anreia» significa exatamente esta atividade. É claro, pois, que a coragem não um fluxo contrário a todo e qualquer fluxo, mas àquele que flui contra a justiça; pois de outra maneira não se louvaria a coragem. E «viril» e «homem» são semelhantes a este, ao fluxo ascendente160. Já «mulher» me parece querer significar o ato de gerar. E «feminino» parece retirar a sua designação de mama; e não é verdade, ó Hermôgenes, que a mama significa aquilo que faz crescer, como as plantas que são regadas?

Hermôgenes — Parece que assim é, ó Sócrates.

Sócrates — E julgo que o próprio «florescer» representa o crescimento das coisas novas, que se geram rápida e subitamente. E foi isso que se imitou por meio do nome, que foi formado a partir de correr e de saltar. Mas tu não te apercebes de que fui como que levado para fora da pista, a partir do momento em que apanhei terreno liso. Ora, ainda nos faltam muitas questões, que parecem ser sérias.

Hermôgenes — Dizes a verdade.

Sócrates — Uma das quais é saber o que poderá significar a «arte».

Hermôgenes — Perfeitamente.

Sócrates — Mas não é verdade que significa a posse da mente, se tirarmos o t e inserirmos um o entre o ch e o n, e entre o n e o ê?

Hermôgenes — Isso é muito subtil, ó Sócrates.

Sócrates — Meu caro, não sabes que os nomes que foram primitivamente atribuídos já foram soterrados por aqueles que queriam dar-lhes uma ênfase trágica, que acrescentaram e tiraram letras por razões de eufonia, retorcendo-os de todas as maneiras, quer para os ornamentarem, quer pela ação do tempo. Não te parece absurdo terem lançado um r para dentro de «espelho»? Mas eu penso que os que fazem estas coisas em nada se preocupam com a verdade, mas apenas com a forma da sua boca; de maneira que acrescentam muitas coisas aos nomes primitivos, acabando por fazer com que nem um só homem compreenda o que pode querer dizer o nome. Como acontece com a Esfinge a que chamam «esfinge», em vez de «phix», e muitos outros da mesma maneira.

Hermôgenes — Essas coisas são mesmo assim, ó Sócrates.

Sócrates — Mas, se fosse permitido acrescentar ou retirar o que se quisesse aos nomes, seria muito fácil ajustar todos os nomes a todas as coisas,

Hermôgenes — Dizes a verdade.

Sócrates — Digo, pois. Mas penso que é pela medida que deves velar, tu, ó sábio governante, e pela verosimilhança.

Hermôgenes — Bem gostaria.

Sócrates — E eu contigo, ó Hermôgenes. Mas não sejas excessivamente preciso, ó divino, *não vás enfraquecer-me o ardor.* De fato, estou a chegar ao ponto culminante desta exposição quando, depois da arte, tivermos investigado a invenção engenhosa. Na verdade, «invenção engenhosa» parece-me ter o significado de realizar muitas coisas; pois a «extensão» significa aproximadamente o mesmo que muitas coisas. E da reunião destes dois, a «extensão» e o «realizar», nasceu o nome «invenção engenhosa». Mas, como disse agora mesmo, é necessário chegarmos ao ponto culminante da exposição; temos de investigar o que querem dizer os nomes «virtude» e «vício». Quanto a um deles, ainda não consigo ver, mas o outro parece-me evidente. Com efeito, está de acordo com todas as coisas anteriores. Uma vez que as coisas se movem, tudo aquilo que se move mal será um vício. E quando isto está na alma, este mover-se mal em direção às coisas, parece-me que é então que tem a denominação genérica de vício. E o que pode ser este mover-se mal, parece-me que se torna claro na «cobardia», por cima da qual passámos sem a termos examinado, quando devíamos tê-la investigado a seguir à coragem; de resto, parece-me que temos passado por cima de muitos outros nomes. Mas a cobardia significa um laço vigoroso que há na alma; de fato, «intensamente» é uma certa força. Por isso, o vício será o laço intenso e o maior laço da alma; e, tal como a aporia é um mal, também o é, aparentemente, aquilo que impede o mover-se e a marcha. Este mover-se mal parece, portanto, exprimir o seguinte: a marcha limitada e obstaculizada; e, quando está na alma, esta torna-se cheia de vícios. Se são estas as coisas que o «vício» nomeia, o contrário deste será a «virtude», significando em primeiro lugar a euforia, e depois o fluir sempre desimpedido da alma boa; fluindo sempre irresistível e livremente, parece ter sido por isso que foi designada por esse nome. E é corretamente chamada «aquela que flui permanentemente», ou talvez seja dita preferível, uma vez que é aquela disposição que é mais digna de ser preferida; e, tendo sido contraída, é

chamada «virtude». Talvez digas que estou novamente a imaginar; mas eu digo que, se aquilo que disse há pouco acerca do «vício» está correto, então este nome de «virtude» também está correto.

Hermôgenes — E o «vício», por meio do qual explicaste há pouco muitas coisas, o que poderá significar?

Sócrates — Parece-me ser um nome invulgar, por Zeus, e difícil de compreender. Por isso, vou aplicar-lhe aquela mesma invenção engenhosa.

Hermôgenes — Qual?

Sócrates — A de anunciar que se trata de um nome de origem bárbara.

Hermôgenes — E parece que falas corretamente. Mas, se fores da mesma opinião, deixemos estas coisas, e tentemos saber como se explicam o «belo» e o «feio».

Sócrates — Quanto ao «feio», parece-me perfeitamente manifesto aquilo que dá conhecer; e está de acordo com as coisas que dissemos há pouco. De fato, parece-me que aquele que pôs os nomes injuria em todas as circunstâncias aquilo que entrava e impede o fluir dos seres; e agora, àquele que impede o fluxo foi posto este nome de «aquele que impede constantemente o fluxo»; mas hoje, tendo sido comprimido, é chamado «feio».

Hermôgenes — E quanto ao «belo»?

Sócrates — Esse é mais difícil de compreender. E, no entanto, chama-se-lhe assim apenas em função da harmonia, alterando-se-lhe a forma por alongamento do o.

Hermôgenes — Como é isso?

Sócrates — Parece-me que é do intelecto que este nome recebe a sua designação.

Hermôgenes — O que queres dizer?

Sócrates — Olha, qual te parece ser a causa do nome dado a cada um dos seres? Não é aquele que estabeleceu os nomes?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — E isso será então o intelecto, seja dos deuses, seja dos homens, seja de ambos?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Nesse caso, aquilo que deu nome às coisas e aquilo que lhes dá nome não é esta mesma entidade, o intelecto?

Hermôgenes — Parece que sim.

Sócrates — Mas então, todas as coisas que a mente e o intelecto produzem, essas coisas são louváveis, enquanto as que não são produzidas por eles são censuráveis?

Hermôgenes — Totalmente.

Sócrates — Ora, a arte do médico produz coisas medicinais e a arte do carpinteiro, coisas de carpintaria? Ou é de outra maneira?

Hermôgenes — A mim parece-me que é assim.

Sócrates — E o belo produz coisas belas?

Hermôgenes — Tem de ser assim.

Sócrates — E isso é, conforme dissemos, o intelecto?

Hermôgenes — Totalmente.

Sócrates — Nesse caso, «belo» é a designação correta da razoabilidade, a qual produz estas coisas a que chamamos belas e que acolhemos com prazer.

Hermôgenes — Assim parece.

Sócrates — E que nos resta ainda, deste género de nomes?

Hermôgenes — Os nomes relativos ao bom e ao belo, ao vantajoso, ao proveitoso, ao útil, ao lucrativo e os respetivos contrários.

Sócrates — Quanto a «vantajoso», certamente descobrirás o significado deste nome investigando com base no que foi dito anteriormente; pois parece ser irmão do saber. De fato, ele não manifesta outra coisa, senão a mobilidade simultânea da alma com as coisas, e as coisas por ela produzidas são chamadas «vantajosas» ou «circunstâncias concorrentes» em função deste movimento conjunto e circular.

Hermôgenes — Assim parece.

Sócrates — Quanto ao «lucrativo», vem de ganho. E, se pusermos um n em lugar do «d» para formar o nome, é claro o que ele significa; com efeito, aquilo que ele nomeia é o bom, mas de outra maneira. De fato, ele mistura-se com todas as coisas, movendo-se através delas, e foi este seu poder que se pretendeu designar ao dar-se-lhe o nome; mas puseram-lhe um «d» em vez do «n» e passou a pronunciar-se «ganho».

Hermôgenes — E quanto a «proveitoso»?

Sócrates — Parece-me, ó Hermôgenes, que não devemos tomá-lo como os pequenos comerciantes, quando cobrem as suas perdas; não me parece que seja isso que quer dizer «proveitoso», mas antes que, sendo o que há de mais veloz nos seres, não deixa suspender as coisas, nem permite que a mobilidade chegue ao fim do estar em movimento, imobilizando-se e cessando; mas liberta sempre o movimento, se o fim empreende produzir-se, tornando-o incessante e imorredouro; e parece-me que foi por isto que se atribuiu ao belo a designação de proveitoso; é que, aquilo que liberta o fim da mobilidade deve ser chamado «proveitoso». Já «útil» é um nome estrangeiro, a que Homero recorre muitas vezes, como «inchar», que é outra designação de aumentar e criar.

Hermôgenes — E os contrários destes nomes, o que faremos com eles?

Sócrates — Parece-me que aqueles que são negações destes não precisam de ser analisados.

Hermôgenes — E quais são eles?

Sócrates — «Desvantajoso» e «inútil» e «não proveitoso» e «não lucrativo».

Hermôgenes — Dizes a verdade.

Sócrates — Mas temos «prejudicial» e «ruinoso».

Hermôgenes — Pois temos.

Sócrates — Ora, o «prejudicial» designa aquilo que prejudica o fluir; por sua vez, «prejudica» significa o que quer prender; e «prender» e ligar

são a mesma coisa e incluem de todas as formas uma censura. Assim, o querer prender o fluir seria muito corretamente chamado «o que quer prender o fluir» que, julgo que por embelezamento, se terá chamado «prejudicial».

Hermôgenes — São complexos, ó Sócrates, os nomes que produzes. Agora mesmo, ao pronunciares esse nome, «o que quer prender o fluir», parecia-me que ias tocar na flauta o prelúdio do hino a Atena.

Sócrates — O Hermôgenes, não sou eu a causa disso, mas os que estabeleceram os nomes.

Hermôgenes — Dizes a verdade; mas então, o que será o «ruinoso».

Sócrates — O que poderá ser «ruinoso»? Pensa, ó Hermôgenes, como eu digo a verdade quando afirmo que, ao acrescentar ou retirar letras, se altera fortemente a inteleção dos nomes, de tal maneira que, mesmo com alterações muito pequenas, se pode por vezes fazer com que eles venham a significar o contrário. Como acontece com «dever»; de fato, pensei neste nome ao Iembrar-me há pouco daquilo que ia dizer-te, que esta nossa língua nova, a nossa bela língua, deu a volta ao «dever» e ao «ruinoso», fazendo-os indicar o contrário, e tornando invisível aquilo que significam, enquanto a antiga manifesta bem aquilo que querem dizer ambos os nomes.

Hermôgenes — O que estás tu a dizer?

Sócrates — Já te explico. Sabes que os nossos antepassados usavam muito o «i» e o «d», principalmente as mulheres, que conservam mais a antiga maneira de falar. Mas agora, substitui-se o «i» pelo «e» ou pelo «ê», e o «d» pelo «z», por serem mais magnificentes.

Hermôgenes — Como é isso?

Sócrates — Por exemplo, nos tempos mais recuados, uns chamavam «himera» ao dia, outros «hemera», enquanto agora lhe chamamos «hêmera».

Hermôgenes — Assim é.

Sócrates — E tu sabes que só este nome antigo manifesta a intenção de quem o estabeleceu? De fato, era por se sentirem felizes e desejarem que a luz nascesse das trevas, que lhe chamaram «himera».

Hermôgenes — Assim parece.

Sócrates — Mas agora, a palavra foi disfarçada, e já não se entende o que quer dizer o «dia». No entanto, há quem pense que o dia torna doméstico e que é por isso que é chamado dessa maneira.

Hermôgenes — Sou da mesma opinião.

Sócrates — E sabes que os antigos chamavam «duogon» ao jugo?

Hermôgenes — Perfeitamente.

Sócrates — E, se «jugo» nada mostra, foi com justiça que se e chamou «duogon» a dois animais, em função da sua ligação com vista à condução; mas hoje chamamos-lhe «jugo». E há muitas outras coisas semelhantes.

Hermôgenes — Assim parece.

Sócrates — E é por isso que, em primeiro lugar, o «dever», assim dito, significa o contrário de todos os nomes relativos ao bem; de fato, sendo uma forma de bem, o dever parece ser um laço e um obstáculo à mobilidade, como se fosse irmão do prejudicial.

Hermôgenes — Parece mesmo ser assim, ó Sócrates.

Sócrates — Mas não será, se utilizares o nome antigo, que é muito mais provável que seja correto do que o atual, pois está em harmonia com os bens mencionados, desde que substituas o e pelo i, como se fazia antigamente; de fato, ao contrário do dever, aquilo que se move através significa o bem, que é louvado. E assim, aquele que estabeleceu os nomes não se contradiz a si próprio, já que «dever» e «útil» e «proveitoso» e «lucrativo» e «bem» e «vantajoso» e «boa marcha» parecem ser a mesma coisa pois, embora com nomes diferentes, significam que aquilo que ordena e se move é louvado de todas as maneiras, e que aquilo que impede e prende é, pelo contrário, censurado. Pensa agora no «ruinoso»; se, seguindo a maneira antiga de falar, substituíres o z por um d, tornar-se-te-á evidente que o nome — *dêmiôdes* — foi posto àquilo que prende o que se move.

Hermôgenes — E quanto ao «prazer» e à «dor» e à «paixão», e esses assim, ó Sócrates?

Sócrates — Não me parecem assim muito difíceis, ó Hermôgenes. De fato, quanto ao «prazer», parece ser a ação que tende para o usufruto que tem este nome — o «d» foi inserido, de tal maneira que se chama «*êdonê*» em vez de «*eonê*»; a «dor» parece receber o seu nome da dissolução corporal, que o corpo sofre neste estado. Já a «aflição» é o que entrava o mover-se. E o «sofrimento» parece-me ser um nome estrangeiro, que foi dado a partir de «penoso». O «desgosto» parece dever o seu nome à penetração da dor. Quanto à «preocupação», é óbvio para qualquer pessoa que recebe esse nome por pesar sobre a mobilidade. A «alegria» parece receber o nome da difusão e da boa marcha do fluir da alma. O «agrado» deriva de agradável; e a designação de «agradável» provém da infiltração através da alma, comparada a um sopro, que em boa justiça se deveria chamar *herpnoun*, mas que com o tempo veio a receber o nome de «agradável». Quanto à «boa disposição», não tem necessidade de que se diga a sua causa; de fato, é manifesto para todos que recebeu o seu nome do movimento conjunto e harmonioso da alma com as coisas; em boa justiça, este nome devia ser «movimento harmonioso»; mas chamamos-lhe «boa disposição». A «paixão» também não é difícil; com efeito, é claro que este nome e lhe foi atribuído por ser o poder que se move para a irascibilidade. Por seu lado, a «irascibilidade» recebe o seu nome da impetuosidade e da ebulição da alma. Quanto ao «desejo», este nome foi dado ao fluxo que mais arrasta a alma; porque se lança a fluir, deixando-se levar contra as coisas, atraindo assim fortemente a alma por meio da força deste fluxo, e é por todo este poder que foi chamado «desejo». No que diz respeito ao «anseio», é assim chamado porque significa, não o que é do presente do desejo e do fluxo, mas aquilo que está de certa maneira noutro sítio, e ausente, e daí que seja denominado «anseio» aquilo mesmo a que, quando está presente o que se procura, se tinha chamado «desejo»; de fato, quando isso está ausente, a mesma coisa chama-se «anseio». Já o «amor», é assim chamado porque flui a partir de fora e este fluxo não pertence àquele que o tem, mas é importado por meio

dos olhos, e é por isto, pelo fato de fluir a partir de fora, que era anteriormente chamado «aquele que flui a partir de fora» — empregando-se o o em vez do ô —, sendo agora chamado «amor» por causa da mudança do o em ô. Mas o que tens ainda a propor que investiguemos?

Hermôgenes — O que te parece a «opinião» e este género de nomes?

Sócrates — A «opinião» recebe o seu nome da perseguição que a alma leva a cabo, procurando conhecer as coisas, ou do lançamento com arco. Parece que é mais isto. Pelo menos a «convicção» está de acordo com isto. Pois parece mostrar o «movimento» da alma em direção às coisas, para saber como é cada um dos seres, assim como a «vontade» designa, de certa maneira, um lançamento, e «querer», bem como «deliberar», significam tender para. Todos estes nomes seguem a opinião e parecem representar o lançamento, da mesma maneira que o contrário, a «irreflexão» se afigura ser um revés, como quem não lança, nem acerta naquilo para onde se lançou, naquilo que queria e acerca do qual tinha deliberado e para o qual tendia.

Hermôgenes — Parece-me que já estás a raciocinar demasiado, ó Sócrates!

Sócrates — E que já avisto o fim da inspiração divina. Mas ainda quero explicar a «necessidade», porque vem a seguir a estes, e o «voluntário». Ora, o «voluntário» é o que cede e não resiste, mas, como disse, cede ao movimento tornado manifesto por este nome, aquele que se gera de acordo com a vontade; quanto à «necessidade» e ao que resiste, sendo contrário à vontade, diz respeito ao erro e à ignorância, sendo comparada a uma passagem por meio de ravinas, porque são difíceis de atravessar e rochosas e estão cobertas de vegetação, impedindo o andar. É certamente daí que retira a designação de «necessário», por ser comparável a uma passagem pelo meio de ravinas. Mas, enquanto há forças, não as deixemos fugir. E tu, não a deixes fugir, mas faz perguntas.

Hermôgenes — Perguntar-te-ei, então, acerca dos maiores e mais belos nomes, a «verdade» e a «falsidade» e o «ser», e aquilo mesmo sobre que

tem sido a nossa discussão, o «nome», da razão pela qual se chama nome.

Sócrates — Chamas procurar a alguma coisa?

Hermôgenes — Chamo, a investigar.

Sócrates — Ora, este nome parece ter sido formado a partir de uma proposição que diz que o «nome» é o ser acerca do qual é a investigação. E ainda o reconhecerás melhor naquilo a que chamamos «o que se pode nomear», pois isto diz claramente que ele é o ser sobre qual é a procura. Por sua vez, a «verdade» também parece ter-se formado como os outros; de fato, a mobilidade divina do ser parece ser designada por esta palavra, a «verdade», que é como um curso divino. E a «falsidade» é o contrário da mobilidade; de fato, uma vez mais, aquilo que é retido ou é forçado a permanecer em repouso chega a ser duramente injuriado, sendo comparado com os que dormem; porém, a adição do ps esconde aquilo que o nome quer dizer. Já o «ser» e a «entidade» estão de acordo com o verdadeiro, depois de retirado o i; pois o ser significa o que se move e o «não ser», por sua vez, significa, como alguns lhe chamam, «o que não se move».

Hermôgenes — Parece-me, ó Sócrates, que tens decomposto estes nomes de forma muito corajosa; mas se alguém te perguntasse qual é a correção destes nomes, o «que se move» e o «que flui» e o «que prende»...

Sócrates — O que lhe responderíamos nós, queres tu dizer? Ou não é isso?

Hermôgenes — É mesmo isso.

Sócrates — Bem, ainda agora encontrámos uma maneira de parecer que estamos a dizer alguma coisa, ao responder.

Hermôgenes — E qual foi ela?

Sócrates — Dizer, se não conhecemos uma palavra, que ela é de origem bárbara. Ora, é possível que seja com verdade que dizemos isto de algumas delas, ou que seja por causa da sua antiguidade que os primeiros nomes são impossíveis de descobrir; de fato, tendo em conta que os nomes são virados por todos os lados, não é mesmo nada de espantar que a antiga maneira de

falar, em comparação com a atual maneira de falar dos bárbaros, em nada se distinga dela.

Hermôgenes — Não há nada de bizarro no que dizes.

Sócrates — E porque digo uma coisa provável. Todavia, não me parece que a questão admita desculpas, antes convém que nos empenhemos em examinar estas coisas a fundo. Mas tenhamos em conta que, se alguém perguntar constantemente por aquelas palavras por meio das quais se diz um nome, e quiser ainda que aquelas por meio das quais essas se dizem, também essas sejam e novamente investigadas, e não cessar de fazer isto, aquele que responde não acabará necessariamente por se recusar a fazê-lo?

Hermôgenes — Parece-me que sim.

Sócrates — Mas então, quando é que aquele que renuncia cessa de investigar e se recusa com justiça? Não será quando chega àqueles nomes que são, por assim dizer, os elementos dos outros, seja das proposições, seja dos nomes? Pois não é conveniente que, sendo elementos, estes apareçam como compostos por outros nomes. Como agora dissemos acerca de «bom», que era composto por admirável e rápido, e também podíamos dizer acerca do «rápido» que vinha de outros nomes, e esses ainda de outros. Mas, se pudermos chegar a um nome que não é composto por mais nenhum outro nome, diremos convenientemente que já chegámos a um elemento e que não temos qualquer necessidade de o referir a outros nomes.

Hermôgenes — Parece-me que falas corretamente.

Sócrates — Quer dizer que estes nomes sobre os quais agora fazes perguntas são elementos, e que é necessário ir por outro caminho para investigar a sua correção?

Hermôgenes — E provável que sim.

Sócrates — E de fato provável, ó Hermôgenes; de qualquer maneira, parece que todos os precedentes se reduzem a estes. Mas, se isto é assim, como julgo que é, vem cá novamente investigar comigo, não vá eu dizer alguma tolice ao afirmar qual deve ser a correção dos nomes primitivos.

Hermôgenes — Basta dizeres, que eu investigarei contigo, tanto quanto estiver em meu poder.

Sócrates — Ora bem, penso que concordarás que há uma certa e uma só correção para todos os nomes, sejam primitivos ou derivados, e que nenhum deles difere de nenhum outro em ser um nome.

Hermôgenes — Completamente,

Sócrates — Mas, relativamente a todos os nomes que agora examinámos, aquela correção que alguém quisesse atribuir-lhes consistia em manifestar como é cada um dos seres.

Hermôgenes — Como não?

Sócrates — E todos os nomes teriam de fazer o mesmo, tanto os primitivos como os derivados, para serem nomes.

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Mas parece que é por meio dos primitivos que os derivados realizam isso.

Hermôgenes — Pois parece.

Sócrates — Pois bem. Mas então, através de que meio é que os primitivos, que assim sustentam os outros, tornarão os seres claramente visíveis para nós, na medida do possível, como tem de acontecer se estão destinados a ser nomes? Responde-me a isto: se não tivéssemos voz nem língua, e quiséssemos mostrar as coisas uns aos outros, não tentaríamos, como fazem os mudos, significá-las por meio das mãos, e da cabeça, e do resto do corpo?

Hermôgenes — Como poderia ser de outra maneira, ó Sócrates?

Sócrates — E penso também que, se quiséssemos mostrar o alto e o leve, levantaríamos a mão para o céu, imitando a própria natureza da coisa; e se fosse o baixo ou o pesado, seria para a terra. E, se quiséssemos mostrar um cavalo a correr ou qualquer outro animal, sabes que tornaríamos os nossos corpos e as nossas figuras tão semelhantes aos deles quanto possível.

Hermôgenes — O que dizes parece-me ser necessário.

Sócrates — E julgo que, deste modo, haveria uma exibição por meio do corpo, imitando o corpo aquilo que queria manifestar.

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — Mas, uma vez que é com a voz, a língua e a boca que queremos manifestar as coisas, não surgirá a nossa exibição de cada coisa, que se produz por meio delas, quando se produz uma imitação de qualquer coisa por intermédio delas?

Hermôgenes — Parece-me que é necessário.

Sócrates — Nesse caso, parece que o nome é uma imitação por meio da voz daquilo que imita e nomeia aquele que imita, quando imita por meio da voz.

Hermôgenes — Parece-me que sim.

Sócrates — Mas, por Zeus, meu caro, a mim ainda não me parece estar completamente bem.

Hermôgenes — E porquê?

Sócrates — Porque, desse modo, estaríamos obrigados a convir que aqueles que imitam as ovelhas, os galos e outros animais nomeiam estas coisas que imitam.

Hermôgenes — Dizes a verdade.

Sócrates — E isso parece-te bem?

Hermôgenes — A mim não. Mas que género de imitação será então o nome, ó Sócrates?

Sócrates — Em primeiro lugar, parece-me não o será imitando as coisas como as imitamos através da música, ainda que seja também por meio da voz que o fazemos; em seguida, não me parece que nomeemos se imitarmos as mesmas coisas que a música imita. O que pretendo dizer é o seguinte: cada uma das coisas tem um som e um formato e muitas coisas ainda têm cor?

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Mas então, parece que, se alguém imitar estas coisas, não será nestas imitações que consiste a arte de nomear. Porque estas artes são,

uma a música, e outra a pintura. Ou não?

Hermôgenes — São sim.

Sócrates — E que dizes do seguinte? Não te parece que cada coisa tem uma entidade, como tem uma cor, e tudo aquilo de que agora mesmo falámos? E, em primeiro lugar, a própria cor e o som não têm também, cada um deles, uma entidade, tal como todas as outras coisas que mereceram esta denominação: ser?

Hermôgenes — Parece-me que sim.

Sócrates — Assim sendo, se alguém pudesse imitar isto mesmo, a entidade de cada coisa, por meio das letras e das sílabas, não estava a exibir aquilo que cada coisa é? Ou não?

Hermôgenes — Mas completamente.

Sócrates — E como chamarias àquele que pudesse fazê-lo, da mesma maneira que chamaste aos anteriores, a um músico, e a outro pintor. Como chamarias a este?

Hermôgenes — Parece-me, ó Sócrates, que esse é o que procuramos há muito, aquele que sabe dar os nomes.

Sócrates — Se isso é verdade, parece que convém investigarmos agora aqueles nomes sobre os quais tu me interrogavas — o «fluxo» e o «mover-se» e a «suspensão» — para vermos se ele conseguiu captar o seu ser por meio das letras e das sílabas, de maneira a imitar a sua entidade, ou não.

Hermôgenes — Completamente.

Sócrates — Vamos então ver se estes são os únicos nomes primitivos, ou se há muitos outros.

Hermôgenes — Parece-me que há outros.

Sócrates — Parece-me, de fato, provável que sim. Mas qual será o método de divisão a partir do qual aquele que imita começa a imitar? Pois, se é por meio das sílabas e das letras que se faz a imitação da entidade, não te parece que o mais correto seria distinguir primeiro os elementos, da mesma maneira que aqueles que se dedicam aos ritmos começam por

distinguir o poder dos elementos, depois das sílabas, chegando assim a examinar os ritmos, mas nunca antes disso?

Hermôgenes — Sim.

Sócrates — E não será então necessário que também nós distingamos, em primeiro lugar, as vogais, depois, de entre as restantes, de acordo com as espécies, as consoantes e mudas — é assim que lhes chamam os especialistas nestas coisas —, e em seguida os elementos que, sem serem vogais, também não são mudas; e, de entre as próprias vogais, as espécies que diferem umas das outras? E, quando estas coisas estiverem distinguidas, não deveremos passar então a distingui! adequadamente todos os seres nos quais é necessário dar nomes, verificando se há espécies às quais todos eles se refiram, como acontece com os elementos, e a partir das quais seja possível vê-los e verificar se há neles espécies, da mesma maneira que há nos elementos? E, uma vez examinadas adequadamente todas estas coisas, saberemos atribuir cada elemento de acordo com a sua semelhança, quer seja necessário atribuir um elemento a uma coisa, ou combinar muitos elementos para uma coisa; como os pintores que, quando querem conseguir uma semelhança, umas vezes utilizam apenas a cor púrpura, outras vezes qualquer outro produto, com outra cor, e ainda há quem misture muitas cores, como quando preparam a cor da carne ou qualquer outra coisa assim — pois julgo que cada imagem necessita de uma cor própria. E será da mesma maneira que nós aplicaremos os elementos às coisas, um elemento a uma coisa, quando nos parecer necessário, ou muitos elementos juntos, formando aquilo a que se chama sílabas; e combinaremos as sílabas, a partir das quais se formarão os nomes e os verbos; e, uma vez mais, a partir dos nomes e dos verbos, construiremos uma coisa ainda maior e mais bela e mais completa; da mesma maneira que atrás fizemos um animal por meio da pintura, agora construiremos o discurso por meio da arte de nomear, ou retórica, ou a arte que for. Ou melhor, não somos nós, mas fui levado pela conversa. Na realidade, foram os antigos que produziram esta composição, tal como ela

existe; quanto a nós, se queremos fazer uma investigação técnica de todas estas coisas, devemos, depois de as termos assim distinguido, ver se os nomes, tanto os primitivos como os derivados, foram postos da mesma maneira, ou não; proceder de outra maneira, meu caro Hermôgenes, não será um procedimento defeituoso e não metódico?

Hermôgenes — É possível que sim, por Zeus, ó Sócrates!

Sócrates — E então? Estás persuadido de que serias capaz de as distinguir desta maneira? Por mim, não.

Hermôgenes — E eu ainda menos

Sócrates — Desistimos, pois, ou queres que tentemos, fazendo aquilo que pudermos, ainda que só cheguemos a conhecer uma parcela pequena? Há pouco, dissemos aos deuses que nada sabiamos acerca da verdade, pelo que fazíamos conjeturas quanto às opiniões dos homens acerca deles; da mesma maneira, avancemos agora neste campo dizendo a nós próprios que, se é necessário que estes nomes sejam distinguidos, seja por outro qualquer, seja por nós, é assim que devem sê-lo, e agora devemos ocupar-nos disso conforme o nosso poder, como se costuma dizer. Parece-te que é assim, ou que dizes tu?

Hermôgenes — Estou completa e veementemente de acordo.

Sócrates — Julgo que pareceria risível, ó Hermôgenes, se as coisas se tornassem claras sendo imitadas por meio das letras e das sílabas. E, no entanto, é necessário que assim seja. Pois não temos nada melhor do que isto ao qual nos refiramos relativamente à verdade dos nomes primitivos, a menos que queiras fazer como os poetas trágicos que, quando se encontram em dificuldades, recorrem às máquinas para elevar os deuses nos ares. Também nós nos livraremos de dificuldades dizendo, da mesma maneira, que foram os deuses que puseram os nomes primitivos e que é por isso que eles são corretos. Achas que esse é o nosso mais sólido argumento? Ou será aquele segundo o qual os recebemos de certos bárbaros, e que esses bárbaros são mais antigos do que nós? Ou que é impossível investigá-los,

em virtude da sua antiguidade, como acontece com os nomes bárbaros? Todas estas coisas seriam escapatórias, e muito engenhosas, para aqueles que não quisessem dar uma explicação da correção dos nomes primitivos. Mas, seja qual for a maneira como se ignore a correção dos nomes primitivos, isso tornará impossível o conhecimentos dos nomes derivados, que necessariamente se mostra a partir daqueles, sobre os quais nada se conhecerá. Mas é claro que aquele que afirma ser competente acerca destes, tem de ser ainda mais capaz de dar a conhecer os nomes primitivos de forma perfeitamente clara, ou então saber que apenas dirá tolices sobre os derivados. Ou és de outra opinião?

Hermôgenes — De maneira nenhuma, ó Sócrates.

Sócrates — Pois eu julgo que as impressões que tenho relativamente aos nomes primitivos são insolentes e risíveis. Se quiseres, comunicar-tas-ei; mas se conseguires encontrar alguma coisa melhor, tenta também comunicar-mo.

Hermôgenes — Assim farei. Mas fala resolutamente.

Sócrates — Em primeiro lugar, parece-me que o r é como que o instrumento de toda a mudança, acerca do qual ainda não dissemos por que motivo tem este nome. E manifesto, porém, que quer dizer a ação de se mover, pois antigamente não utilizávamos o ê, mas o e. E o princípio vem de *kiein* — um nome estrangeiro — que significa mover-se. Por isso, se alguém quisesse descobrir o antigo nome que corresponde ao da nossa língua, a sua forma correta seria *iesis*; mas agora, a partir do nome estrangeiro, *kiein*, e da alteração para ê, e da inserção do n, é chamado «mudança» mas devia ser chamado *kieinêsis* ou *eisis*. Quanto ao repouso, quer dizer a negação de mover-se, mas para ser mais belo chamaram-lhe «repouso». Mas, como dizia, pareceu ao que pôs os nomes que o elemento r era um belo instrumento da mudança, para expressar a mobilidade; e, de fato, utiliza-o muitas vezes para isso; em primeiro lugar, no próprio «fluir» e em «fluxo», onde imita a mobilidade através deste elemento, e depois no «tremor» e no «áspero», e

ainda em verbos como «bater», «esmagar», «partir», «quebrar», «esmigalhar», «fazer girar»; em todos estes nomes, de uma forma geral, representa a mobilidade por meio do r. Na verdade, julgo que terá visto que é neste elemento que a língua menos se demora e mais vibra; e parece-me que foi por isso que o utilizou para formar estes nomes. Quanto ao i, usa-o para tudo o que é subtil, para as coisas que melhor podem mover-se através de tudo. É por isso que o «mover-se» e o «ir» são imitados através do i, da mesma maneira que através do ph e do ps e do s e do z, que são letras aspiradas, imita todas aquelas coisas que são da mesma maneira, nomeando-as através delas, como o «frio» e o «que ferve» e o «agitar-se» e, de uma maneira geral, a agitação. E quando imita aquilo que é ventoso parece que, nesse caso, em toda a parte e de uma maneira geral, aquele que pôs os nomes utiliza estas letras. Por outro lado, parece ter considerado que o poder da língua que se comprime para pronunciar o «d» e é pressionada para pronunciar o «t» era útil à imitação do «laço» e da «suspensão». Vendo que a língua desliza em particular no «l», chamou com nomes feitos à sua semelhança as coisas que são «lisas», o próprio «deslizar» e o «gorduroso» e o «o que cola», e todas as outras coisas que são da mesma maneira. E quando a língua, ao deslizar, é suspensa pelo poder do «g», imitou assim o «escorregadio», o «doce» e o «viscoso». Por outro lado, apercebendo-se de que o n é um som do interno, nomeou com ele o «dentro» e «no interior», assemelhando assim as coisas às letras. E ainda, atribuiu o «a» a «grande» e o «ê» a «comprimento», porque se trata de letras grandes. Tendo precisado do «o» como sinal do «redondo», foi sobretudo esta letra que introduziu na formação do nome. E parece que é desta maneira que o legislador dos nomes aproxima as restantes coisas das letras e das sílabas, produzindo para cada um dos seres um sinal e um nome, a partir dos quais compõe as restantes coisas, imitando-as por meio destes mesmos nomes. E é esta que me parece ser a correção dos nomes, ó Hermôgenes, a não ser que aqui o Crátilo diga outra coisa.

Hermôgenes — Na verdade, ó Sócrates, como disse no princípio, Crátilo coloca-me frequentemente em grandes embaraços, quando afirma que há uma correção dos nomes, sobre a qual nada diz com clareza, de tal maneira que não consigo saber se é voluntária ou involuntariamente que fala de maneira obscura acerca destas coisas. Por isso, ó Crátilo, diz-me agora, aqui na presença de Sócrates, se te agrada aquilo que Sócrates disse acerca dos nomes, ou se tens alguma coisa melhor a dizer. E, se tens, diz, para aprenderes com Sócrates, ou nos instruíres a ambos.

Crátilo — O que dizes tu, ó Hermôgenes? Achas que é fácil aprender e ensinar assim tão depressa uma coisa qualquer, e ainda mais um assunto como este, que parece ser dos mais importantes?

Hermôgenes — Por Zeus, não acho, não. Mas parece-me que Hesíodo tem razão quando diz que juntar pouco ao pouco acaba por ser proveitoso. Por isso, se puderes produzir nem que seja um pouco, não te desencorajes, mas faz bem aqui a Sócrates, pois é justo, e também a mim.

Sócrates — Por mim, ó Crátilo, eu próprio o digo, não garanto nada do que afirmei, já que me limitei a investigar com Hermôgenes como me pareceu; por isso, fala resolutamente, se tens alguma coisa melhor a dizer, mostrando-me as tuas razões. E, se de fato tiveres alguma coisa melhor do que estas a dizer, não ficarei espantado; pois parece-me que tu próprio estudaste estas coisas, e que também foste ensinado por outros. Se disseres, pois, alguma coisa melhor, eu próprio me inscreverei como teu discípulo no que à correção dos nomes diz respeito.

Crátilo — É verdade, ó Sócrates, que me tenho dedicado, como tu próprio dizes, a essa questão, e talvez venha a fazer de ti meu discípulo. Embora receie que venha a acontecer exatamente o contrário disso, pois sinto um certo desejo de te dizer aquilo que disse Aquiles nas Orações que dirigiu a Ájax**.** Declarou ele:

Ájax, da família de Zeus, filho de Télamon e chefe dos exércitos,
Tudo quanto dizes está de acordo com o meu coração.

Por mim, ó Sócrates, os oráculos que pronunciaste parecem-me inteiramente justos, quer tenhas sido inspirado por Eutifron, quer habite em ti, desde há muito, qualquer outra Musa, que tenhas ignorado.

Sócrates — Meu bom Crátilo, há muito tempo que eu próprio me espanto com a minha sabedoria, e não acredito nela. Por isso, parece-me que preciso de examinar de novo aquilo que afirmo. Porque ser alguém completamente enganado por si próprio é a mais penosa de todas as coisas; de fato, nada há mais terrível do que aquele que pretende enganar não se afastar minimamente de nós, mas estar sempre presente; é, pois necessário, segundo me parece, voltarmos frequentemente às coisas que dissemos e esforçarmo-nos, como diz o poeta, por olhar «simultaneamente para diante e para trás». Por isso, vejamos agora aquilo que afirmámos. Dissemos que a correção do nome consiste no seguinte, em mostrar como é a coisa que ele nomeia; podemos dizer que é suficiente afirmar isto?

Crátilo — A meu ver, é completamente rigoroso, ó Sócrates.

Sócrates — Mas é por causa da instrução que são dados os nomes?

Crátilo — Completamente.

Sócrates — Podemos então dizer que isso é uma arte e que há artesãos dessa arte?

Crátilo — Completamente.

Sócrates — Quais?

Crátilo — Aqueles de que falavas ao princípio, os legisladores dos nomes.

Sócrates — Nesse caso, também podemos afirmar que esta arte se gera nos humanos como as outras artes, ou não? O que pretendo dizer é o seguinte. Entre os pintores, uns são piores, outros melhores?

Crátilo — Completamente.

Sócrates — Nesse caso, as obras produzidas pelos melhores, as suas pinturas, são mais belas, e as outras são de qualidade inferior? Da mesma maneira que os arquitetos, uns produzem casas belas e outros feias?

Crátilo — Sim.

Sócrates — Assim sendo, também uns legisladores produzirão obras belas e outros obras feias?

Crátilo — Já não me parece que seja assim.

Sócrates — Não te parece que as leis sejam, umas melhores e outras piores?

Crátilo — Com efeito, não.

Sócrates — Nesse caso, julgo que também não achas que uns nomes são piores e outros melhores?

Crátilo — Com efeito, não.

Sócrates — Quer dizer que todos os nomes são corretos?

Crátilo — Todos os que são nomes.

Sócrates — Como é isso? Como explicas aquilo que afirmámos há pouco acerca de Hermôgenes, aqui presente? Devemos dizer que nem sequer lhe foi atribuído esse nome, a não ser que pertença à raça de Hermes, ou que lhe foi atribuído, mas não o foi corretamente?

Crátilo — Parece-me que nem sequer lhe foi atribuído, ó Sócrates, mas parece ter sido atribuído, quando na verdade é o nome de outro, o qual possui a natureza que esse nome manifesta.

Sócrates — E quando alguém diz que ele é Hermôgenes, não está sequer a mentir? Porque nem isto será possível, dizer que ele é Hermôgenes, quando não é?

Crátilo — O que queres dizer?

Sócrates — Que é totalmente impossível dizer falsidades, é isso que sustenta a tua afirmação? De fato, são numerosos os que o afirmam, meu caro Crátilo, tanto agora como no passado.

Crátilo — Efetivamente, ó Sócrates, dizendo alguém aquilo que diz, como é possível que diga o que não é? Pois dizer falsidades não é isto mesmo, dizer as coisas que não são?

Sócrates — Esse argumento é demasiadamente refinado, meu amigo, quer para mim, quer para a minha idade. Ainda assim, diz-me o seguinte: parece-te que alguém pode, não dizer aquilo que é falso, mas afirmá-lo?

Crátilo — Não me parece, que possa dizê-lo nem afirmá-lo.

Sócrates — Nem pronunciá-lo nem dirigi-lo a outra pessoa. Como por exemplo, se alguém, indo ao teu encontro no estrangeiro, te tomasse a mão, dizendo: «Viva, estrangeiro ateniense, Hermôgenes, filho de Esmícrion», ao dizer estas palavras, estaria a afirmá-las, a pronunciá-las, ou a dirigi-las, não a ti, mas aqui a Hermôgenes? Ou a ninguém?

Crátilo — Parece-me, ó Sócrates, que não estaria a fazer outra coisa do que a pronunciar sons.

Sócrates — Pois essa resposta é bem-vinda. Mas os sons que pronuncia esse que pronuncia sons, são verdadeiros ou falsos? Ou alguns deles verdadeiros e outros falsos? Com efeito, também isso será suficiente.

Crátilo — Produz ruídos inarticulados, diria eu de tal pessoa, agitando-se ele próprio inutilmente, como se alguém agitasse um vaso de bronze, batendo-lhe.

Sócrates — Vejamos, pois, ó Crátilo, se de alguma maneira nos reconciliamos. Não te parece que uma coisa é o nome e outra coisa aquilo de que é o nome?

Crátilo — Parece.

Sócrates — E concordas também que o nome é uma imitação da coisa?

Crátilo — E muito.

Sócrates — E quanto às pinturas, não dirias que também são imitações de certas coisas, mas de outra maneira?

Crátilo — Sim.

Sócrates — Vejamos então — é possível que eu não tenha percebido completamente aquilo que dizes, e que aquilo que afirmas seja correto. Será possível distribuir e aplicar ambas estas imitações, aquelas pinturas e os nomes, às coisas de que elas são imitações, ou não?

Crátilo — É possível.

Sócrates — Então, começa por investigar o seguinte. Poderá alguém atribuir ao homem a imagem do homem, à mulher a da mulher, e assim por diante?

Crátilo — Completamente.

Sócrates — Então também poderá fazer o contrário, atribuindo à mulher a do homem e ao homem a da mulher?

Crátilo — Pois pode.

Sócrates — E estas atribuições são ambas corretas, ou é só uma?

Crátilo — É só uma.

Sócrates — Julgo que será aquela que atribui a cada um aquilo que lhe convém e é semelhante a ele.

Crátilo — Parece-me que sim.

Sócrates — Para que não estejamos, tu e eu, que somos amigos, a envolver-nos numa guerra de argumentos, vou expor-te o que quero dizer. Com efeito, meu caro, eu chamo a este género de atribuição que se aplica a ambas as imitações, tanto às pinturas como aos nomes, correta, e no caso dos nomes, para além de correta, também verdadeira; e à outra, que consiste na doação e aplicação do dissemelhante, chamo incorreta, e falsa, quando diz respeito aos nomes.

Crátilo — Mas também é possível, ó Sócrates, que assim seja nas pinturas, que haja uma atribuição incorreta, mas não nos nomes, que têm necessariamente de ser sempre corretos.

Sócrates — O que pretendes dizer? E em que difere uma coisa da outra? Não será possível encontrar um homem e dizer-lhe: «Eis o teu retrato», e mostrar-lhe, ao acaso, uma imagem dele ou de uma mulher? Por mostrar entendo colocar diante do sentido da vista.

Crátilo — Completamente.

Sócrates — E então? Não é possível encontrar de novo o mesmo homem e dizer-lhe: «Este é o teu nome»? Pois o nome também é uma

imitação, tal como a pintura. O que quero dizer é o seguinte: não será então possível dizer-lhe: «Este é o teu nome», e depois colocar-lhe diante do sentido do ouvido, ao acaso, uma imitação dele, que diz que é um homem, ou uma imitação da parte feminina do género humano, que diz que é uma mulher? Não te parece que isso é possível e que por vezes acontece?

Crátilo — Estou disposto, ó Sócrates, a concordar, seja como dizes.

Sócrates — E fazes bem, meu amigo, se de fato é assim. Pois não é necessário estarmos agora a lutar encarniçadamente acerca disto. Se de fato é assim, se existe uma atribuição deste género e nestes casos, havemos de chamar a um destes dizer a verdade e ao outro dizer falsidades. E, se é assim, se se podem atribuir os nomes de forma não correta, não impondo a cada coisa aquele que lhe pertence, mas por vezes aquele que não lhe pertence, o mesmo se pode fazer quanto aos verbos. E, se se podem estabelecer os nomes e os verbos desta maneira, o mesmo acontecerá necessariamente com as frases. De fato, penso que as frases são, por assim dizer, uma combinação destes. Ou tens outra opinião, ó Crátilo?

Crátilo — Tenho a mesma; e parece-me que falas bem.

Sócrates — Nesse caso, se compararmos os nomes primitivos com retratos, acontecerá com eles o mesmo que com as pinturas, e poderão ser-lhes distribuídas todas as cores e as formas que lhes convêm, ou então não serem todas, mas ficarem algumas para trás, ou serem acrescentadas algumas, e serem mais numerosas e maiores. Ou não é assim?

Crátilo — E.

Sócrates — Desse modo, aquele que as distribui todas, produz belos retratos e belas imagens, e aquele que acrescenta ou omite alguma coisa produz da mesma maneira retratos e imagens, mas imagens pobres?

Crátilo — Pois.

Sócrates — E aquele que imita a entidade das coisas por meio das sílabas e das letras? De acordo com o mesmo argumento, se distribuir todas as coisas que convêm, a imagem será bela — isto é, será um nome —, mas

se deixar ficar para trás, ou acrescentar alguma coisa pequena, produzirá uma imagem, é certo, mas já não será bela; e assim, alguns nomes serão bem produzidos, e outros mal?

Crátilo — Talvez.

Sócrates — E talvez haja artesãos dos nomes que são bons, e outros maus?

Crátilo — Sim.

Sócrates — Ora, o nome desses artesãos era «legisladores dos nomes».

Crátilo — Sim.

Sócrates — Por Zeus, talvez aconteça aqui o mesmo que nas outras artes, e haja legisladores bons e outros maus, se chegarmos a acordo quanto àquelas coisas que dissemos anteriormente.

Crátilo — Assim é. Mas estás a ver, ó Sócrates, quando nós distribuímos estas letras, o a e o b, e cada um dos elementos, aos nomes por meio da arte da gramática, se retirarmos, ou acrescentarmos, ou mudarmos qualquer coisa, o nome ficará escrito para nós, mas não corretamente, ou antes, não ficará escrito de todo, mas é imediatamente outro nome, se lhe acontece alguma destas coisas.

Sócrates — Receio bem que não investiguemos corretamente, se investigarmos dessa maneira, ó Crátilo.

Crátilo — Como é isso?

Sócrates — Talvez seja àquelas coisas que existem necessariamente em virtude de um número, ou não existem de todo, que acontece aquilo de que falas, como por exemplo o dez, ou outro número qualquer que prefiras; se se lhe retirar ou acrescentar alguma coisa, tornam-se imediatamente outro. No entanto, relativamente a uma certa qualidade e, de uma maneira geral, às imagens, receio que a correção não seja a mesma, mas que, pelo contrário, não deva mostrar completamente aquilo de que é imagem, para poder ser uma imagem. Mas investiga o que quero dizer. Não é certo que haveria duas coisas, a saber, Crátilo e a imagem de Crátilo, se um deus não se limitasse a

representar apenas a tua cor e a tua forma, como os pintores, mas produzisse também todas estas coisas que estão no teu interior, mostrando a mesma suavidade e o mesmo calor, introduzindo nelas o movimento e a alma e a razão, tal como estão em ti e, em suma, todas as coisas que tu és, as dispusesse todas elas ao teu lado? Isso seria Crátilo e uma imagem de Crátilo, ou seriam dois Crátilos?

Crátilo — Parece-me que seriam dois Crátilo, ó Sócrates.

Sócrates — Vês então, meu amigo, que é necessário que procuremos outra correção para as imagens, e para aquilo de que agora falávamos, sem querermos necessariamente que deixem por completo de ser imagens, se se lhes retirar ou acrescentar qualquer coisa? Ou não sentes quão longe estão as imagens de possuir as mesmas caraterísticas que possuem aquelas coisas de que são imagens?

Crátilo — Sinto, de fato.

Sócrates — Na verdade, seria risível, ó Crátilo, o efeito que os nomes teriam sobre aquelas coisas de que são nomes, se fossem semelhantes a elas em todos os aspetos. Pois todas as coisas se tornariam duplas e ninguém poderia dizer, acerca de nenhuma delas, se era a própria coisa ou o seu nome.

Crátilo — Dizes a verdade.

Sócrates — Confiança, pois, ó nobre amigo, admite que uns nomes são bem atribuídos, e outros não, e não julgues necessário que tenham todas as letras, por forma a serem exatamente como aquilo de que são o nome, mas admite que lhe seja acescentada uma letra que não lhes convém. E, se o admites relativamente a uma letra, admite-o também relativamente a um nome numa frase; e, se o admites relativamente a um nome, admite também que seja acrescentada num argumento uma frase que não convém às coisas, e que não é por isso que a coisa em questão será menos nomeada e dita, enquanto se encontrar presente o signo da coisa acerca da qual é o

argumento, como acontecia nos nomes das letras, se te recordares daquilo que eu e Hermôgenes dissemos há pouco.

Crátilo — Recordo, pois.

Sócrates — Muito bem. Quando ele está presente, ainda que o nome não tenha tudo aquilo que lhe convém, a coisa será nomeada, bem, quando todos estiverem presentes, mal, quando só estiverem alguns. Admitamos, pois, que é nomeada, meu caro, para não sermos multados, como os que circulam pela estrada de Egina já bem entrada a noite, e não pareçamos, nós também, ter verdadeiramente alcançado as coisas mais tarde do que devíamos; ou então, procura outra maneira de determinar a correção do nome, mas não aceites que o nome é uma exibição da coisa por meio de sílabas e letras. Pois, se afirmas ambas as coisas, não poderás estar de acordo contigo próprio.

Crátilo — Parece-me que o que dizes é razoável, ó Sócrates, e tomo-o como tal.

Sócrates — Então, uma vez que estamos de acordo sobre estas coisas, passemos ao que se segue; dissemos que um nome, para ser bem posto, tem de ter as letras que lhe convêm?

Crátilo — Sim.

Sócrates — E convêm-lhe as letras que são semelhantes às coisas?

Crátilo — Completamente.

Sócrates — Eis, pois, como são atribuídos aqueles que são bem atribuídos; mas, se algum não foi adequadamente estabelecido, a sua maior parte será talvez constituída por letras semelhantes e que convêm à coisa, para que ele seja uma imagem, embora tenha algumas que não lhe convêm, em razão das quais o nome não será bom nem bem produzido. É isto que dizemos, ou outra coisa?

Crátilo — Penso, ó Sócrates, que não devemos envolver-nos numa guerra; ainda assim, não me agrada dizer que algo é um nome, quando não foi bem atribuído.

Sócrates — E também não te agrada o seguinte, que o nome seja uma exibição da coisa?

Crátilo — Sim.

Sócrates — E que alguns nomes tenham sido compostos a partir de nomes mais antigos e outros sejam nomes primitivos, não te parece que seja uma tese adequada?

Crátilo — Parece.

Sócrates — Mas, se os primitivos devem tornar-se exibições de certas coisas, tens melhor maneira de eles se tornarem exibições do que fazê-los o mais semelhantes possível àquelas coisas que devem manifestar? Ou agrada-te mais aquilo que dizia Hermôgenes e muitos outros, que os nomes são convenções e que exibem as coisas para aqueles que os estabeleceram convencionalmente, conhecendo antecipadamente essas coisas, e que a correção do nome é esta mesma convenção, e que é totalmente indiferente que tenha sido convencionado como é atualmente atribuído, ou que, pelo contrário, se chame grande àquilo a que agora chamamos pequeno, e pequeno àquilo a que chamamos grande. Qual das duas teses te agrada mais?

Crátilo — De uma maneira geral, ó Sócrates, e considerando todas as coisas, prefiro que se manifeste aquilo que se manifesta por meio da semelhança e não de uma maneira casual.

Sócrates — Dizes bem. Mas então, se o nome é semelhante à coisa, também é necessário que os elementos, a partir dos quais alguém formou os nomes primitivos, sejam semelhantes às coisas? O que pretendo dizer é o seguinte: alguém poderia ter feito a pintura de que falávamos agora mesmo semelhante aos seres a que se assemelha, se não existissem, por natureza, pigmentos semelhantes àquelas coisas que a pintura imita e a partir dos quais se compõem os quadros? Ou seria impossível que o fizesse?

Crátilo — Seria impossível.

Sócrates — Então, da mesma maneira, também os nomes não poderiam tornar-se semelhantes a coisa alguma, se não existissem previamente aqueles

elementos a partir do quais se compõem os nomes, que têm uma certa semelhança com aquelas coisas de que os nomes são imitações? E esses elementos a partir do quais os nomes são compostos, são as letras?

Crátilo — São.

Sócrates — Assim sendo, junta-te agora a mim, e investiguemos o que há pouco investiguei com Hermôgenes. Diz-me: parece-te que temos ou não razão em afirmar que o r exprime a mobilidade e a mudança e a dureza?

Crátilo — Parece-me que temos razão.

Sócrates — E que o l exprime o liso e o doce e as coisas que agora mesmo referimos?

Crátilo — Sim.

Sócrates — Mas sabes com certeza que, para falar da mesma coisa, nós dizemos *sklêrotês* e os da Erétria *sklêrotêr*.

Crátilo — Completamente.

Sócrates — Poderá então ser que o r e o s se assemelhem ambos à mesma coisa? E que o r final manifeste para eles o mesmo que o s para nós? Ou não manifesta coisa alguma para um de nós?

Crátilo — Manifesta em ambos os casos.

Sócrates — Na medida em que o r e o s são semelhantes, ou na medida em que não o são?

Crátilo — Na medida em que são semelhantes.

Sócrates — Mas então, eles são semelhantes de todas as maneiras?

Crátilo — Talvez o sejam, pelo menos, no que diz respeito a manifestarem a mobilidade.

Sócrates — E quanto ao l que se encontra no mesmo nome? Não manifesta o contrário da dureza?

Crátilo — Talvez não se encontre aí corretamente, ó Sócrates; como naqueles nomes de que falavas há pouco com Hermôgenes, em que retiravas e introduzias letras quando era necessário, e parece-me que o fazias corretamente. Talvez agora também devêssemos substituir o l por um r.

Sócrates — Falas bem. Mas então, não é verdade que, tal como agora dizemos o nome, nos compreendemos uns aos outros, quando alguém diz «duro»? Tu não compreendes aquilo que eu digo?

Crátilo — Compreendo, mas é pelo costume, ó meu caro.

Sócrates — Quando falas do costume, pensas estar a falar de uma coisa diferente da convenção? Ou, quando te referes ao costume, não estás a dizer que eu, quando pronuncio isto, tenho em mente aquilo, e tu sabes aquilo que eu tenho em mente? Não é isso que queres dizer?

Crátilo — Sim.

Sócrates — Mas então, se sabes quando eu pronuncio os sons, isso é uma exibição que te é feita por mim.

Crátilo — Sim.

Sócrates — Por meio de uma coisa dissemelhante daquilo que tenho em mente quando pronuncio, uma vez que o l é dissemelhante daquela dureza de que tu falas; mas, se assim é, não é verdade que tu próprio estabeleceste uma convenção contigo, e que a correção do nome se torna para ti uma convenção, já que tanto as letras semelhantes como as dissemelhantes o manifestam, uma vez tomadas pelo costume e pela convenção? E, ainda que o costume não seja de modo nenhum uma convenção, nem por isso seremos levados a afirmar que é a semelhança o princípio da exibição, mas antes o costume; pois parece que ele manifesta, quer através do semelhante, quer do dissemelhante. E, dado que estamos de acordo sobre estas coisas, ó **Crátilo** — pois tomo o teu silêncio por acordo —, é de certa maneira necessário que a convenção e o costume contribuam para mostrar aquilo que temos em mente quando falamos. Com efeito, ó meu caro, se quiseres, considera o número; como te parece que se pode aplicar a cada um dos números um nome que lhe seja semelhante, a não ser que confiras ao teu acordo e à tua convenção a autoridade relativa à correção dos nomes? Por mim agrada-me aquela tese segundo a qual os nomes são, na medida do possível, semelhantes às coisas; mas receio que, na verdade, e como dizia

Hermôgenes, essa tal semelhança seja uma coisa um tanto pegajosa, e que se nos torne necessário recorrer a este dispositivo grosseiro que é a convenção, para estabelecermos a correção dos nomes. Mas talvez falássemos da melhor maneira possível se falássemos por meio de nomes semelhantes, ou seja, adequados, ou sempre, ou a maior parte das vezes; e, caso contrário, falaremos da pior maneira. Porém, diz-me ainda outra coisa, depois disto: qual é o poder que os nomes têm para nós e que coisa diremos que eles realizam adequadamente?

Crátilo — Julgo que é ensinar, ó Sócrates, e isto é completamente simples, pois aquele que conhece os nomes conhece também as coisas.

Sócrates — O que pretendes dizer é talvez o seguinte, ó Crátilo, que quando alguém souber como é o nome — e ele é como a coisa —, saberá também o que é a coisa, uma vez que lhe acontece ser semelhante ao nome, e que há uma única arte, que é a mesma para todas as coisas semelhantes umas à outras. Parece-me que é com base nisto que dizes que aquele sabe o que é o nome saberá também o que são as coisas.

Crátilo — Dizes uma grande verdade.

Sócrates — Muito bem, vejamos qual poderá ser esta maneira de ensinar as coisas de que falavas agora, e se pode existir alguma outra, mas melhor do que esta, ou se não há outra senão esta. Que te parece?

Crátilo — Parece-me assim, que não há absolutamente mais nenhuma, mas que esta é a única e a melhor.

Sócrates — E a descoberta dos seres, será também a mesma, e ao descobrirem-se os nomes, descobrir-se-ão igualmente aquelas coisas de que eles são nomes? Ou será necessário que o investigar e o descobrir se laçam de outra maneira, enquanto o aprender se faz assim?

Crátilo — O investigar e o descobrir têm absolutamente de se fazer da mesma maneira e segundo os mesmos procedimentos.

Sócrates — Mas então, ó Crátilo, reflitamos: se alguém, investigando as coisas, seguir atrás dos nomes, examinando o que quer dizer cada um deles,

não te parece que corre um perigo nada pequeno de se enganar?

Crátilo — Como?

Sócrates — E manifesto que aquele que primeiro estabeleceu os nomes, os estabeleceu segundo aquilo que pensava serem as coisas, conforme dissemos. Ou não?

Crátilo — Sim.

Sócrates — Ora, se ele não pensou corretamente, e estabeleceu os nomes de acordo com aquilo que pensava, o que julgas tu que nos acontecerá, a nós, que o seguimos, tendo-nos deixado persuadir por ele? Poderemos deixar de ser completamente enganados?

Crátilo — Mas não será assim, ó Sócrates, pois é necessário que aquele que estabeleceu os nomes, ao estabelecê-los, fosse conhecedor; de outra maneira, como eu próprio tenho dito, nem sequer seriam nomes. E a maior prova que podes ter de que aquele que estabeleceu os nomes não se enganou quanto à verdade é que, se assim não fosse, ele nunca teria chegado a um acordo tão generalizado como este. Tu próprio não te apercebeste, ao falar, de que todos os nomes foram gerados segundo a mesma coisa e com vista à mesma coisa?

Sócrates — Mas isso, meu caro Crátilo, não é argumento. Pois se aquele que estabeleceu os nomes se tiver enganado ao princípio, e depois disso tiver forçado todos os outros, obrigando-os a concordar com ele, nada haverá de estranho nisso; pois o mesmo acontece por vezes com os diagramas em que, sendo o primeiro errado, por ser pequeno e pouco visível, todos os restantes o seguem e, embora sejam errados, concordam uns com os outros. É por essa razão que é necessário que os mais numerosos argumentos e as maiores investigações de todos os homens sejam sobre o princípio de todas as coisas, para se ver se foi ou não corretamente estabelecido; e, quando isso tiver sido suficientemente examinado, as restantes coisas parecerão seguir-se-lhe. Na verdade, eu não ficaria surpreendido se os nomes também concordassem uns com os outros. Mas

examinemos novamente aqueles pelos quais já passámos. Dissemos que, tendo em conta que todas as coisas se movem, e estão em movimento e fluem, os nomes significam para nós a realidade. Parece-te que é isto que eles manifestam, ou outra coisa?

Crátilo — É mesmo isso, e significam-na corretamente.

Sócrates — Investiguemo-los então tomando em primeiro lugar este nome, o «saber», para vermos como é ambíguo; pois ele parece significar que fixa a nossa alma nas coisas, em vez de significar que ela se move em conjunto com elas, e é mais correto dizer o seu começo como agora dizemos do que retirar o e, para dizer *«pistêmê»* [mas levar a cabo a inserção de um i, em vez de um e]. Pensa depois em «firme», que é uma imitação de uma certa base e do repouso, mas não da mobilidade. Em seguida, o «relato» que significa, de certa maneira, a fixação do fluxo. E o «seguro» significa, de todas as maneiras, o fixar. Depois, «memória» indica para qualquer pessoa que há uma suspensão na alma, e não mobilidade. Passemos agora, se quiseres, ao «erro» e ao «acidente»; se uma pessoa se guiar pelo nome, parecerão idênticos à «compreensão» e ao «saber» e a todos os outros nomes de coisas de valor. Por outro lado, a «ignorância» e o «desregramento» parecem ser muito semelhantes a estes. De fato, um deles, a «ignorância» parece ser a marcha daquele que se move juntamente com deus, enquanto o outro, o «desregramento», parece ser de todas as maneiras, o acompanhamento das coisas. E assim, aqueles nomes que consideramos serem das piores coisas parecer-nos-ão semelhantes aos nomes das melhores coisas. E penso que, se alguém se empenhasse nisso, descobriria muitos outros nomes a partir dos quais chegaria à ideia contrária, de que aquele que estabeleceu os nomes queria significar que as coisas não se moviam nem estavam em movimento, mas permaneciam.

Crátilo — Ó Sócrates, mas tu estás a ver que a maior parte das vezes foi daquela maneira que as significou.

Sócrates — E então, Crátilo? Havemos de contar os nomes como os votos, e será nisso que estará a sua correção? E aquilo que nos pareça significar o maior número de nomes, será isso a verdade?

Crátilo — Não me parece provável.

Sócrates — De maneira nenhuma, meu caro. Mas deixemos isto, e voltemos de novo ao ponto a partir do qual mudámos para aqui. Se te recordas, ainda agora, na conversa anterior, afirmaste que aquele que estabeleceu os nomes, ao estabelecê-los, tinha necessariamente de conhecer aquelas coisas para as quais os estabelecia. Ainda te parece o mesmo, ou não?

Crátilo — Ainda.

Sócrates — E também dizes que aquele que estabeleceu os nomes primitivos conhecia as coisas para as quais os estabeleceu?

Crátilo — Conhecia.

Sócrates — Mas a partir de que nomes poderá ter aprendido ou descoberto as coisas, se ainda não estavam atribuídos os nomes primitivos, e se nós dissemos que era impossível aprender ou descobrir as coisas a não ser aprendendo ou descobrindo quais são os seus nomes?

Crátilo — Parece-me que dizes aí qualquer coisa, ó Sócrates.

Sócrates — Como podemos dizer, então, que os nomes foram estabelecidos com conhecimento, ou que houve um legislador dos nomes, antes de ter sido atribuído qualquer nome e de ele os conhecer, se as coisas não podem ser aprendidas a não ser através dos nomes?

Crátilo — Penso, ó Sócrates, que a afirmação mais verdadeira relativamente a estas coisas é que o poder que estabeleceu os nomes primitivos para as coisas era mais do que humano, de tal maneira que é necessário que eles estejam corretos.

Sócrates — Nesse caso, também pensas que aquele que os estabeleceu, seja um espírito ou um deus, ao estabelecê-los, se contradisse a si próprio; ou parece-te que aquilo que dissemos há pouco não era nada?

Crátilo — Mas talvez os de um dos grupos não sejam nomes.

Sócrates — Qual deles, ó magnífico, o dos que se referem ao repouso, ou o dos que dizem respeito à mobilidade? E que ainda agora dissemos que não podemos decidir com base no maior número.

Crátilo — Não, ó Sócrates, pois não seria justo.

Sócrates — Mas então, estando os nomes em guerra, e afirmando uns que são semelhantes à verdade, e outros que são eles que têm essa semelhança, com base em que fato poderemos decidir, ou em que nos apoiaremos? Pois não poderá ser em nomes diferentes destes, porque não existem, mas é claro que teremos de procurar outras entidades, para além dos nomes, que nos mostrem, sem os nomes, qual dos dois grupos é o verdadeiro, exibindo de forma clara a verdade dos seres.

Crátilo — Também me parece.

Sócrates — Mas então, se as coisas forem assim, parece que é possível, ó Crátilo, aprender as coisas sem os nomes.

Crátilo — Parece.

Sócrates — E através de que outro meio esperas então aprendê-las? De fato, através de que outro meio, senão daquele que é razoável e o mais adequado, a saber, umas através das outras, se forem de alguma maneira afins, e elas próprias através de si próprias? Porque aquilo que é de certa maneira diferente delas e dissemelhante há de significar algo diferente e dissemelhante, e não as coisas.

Crátilo — Parece-me que dizes a verdade.

Sócrates — Mas espera, por Zeus! Não concordámos já muitas vezes que os nomes que foram bem atribuídos refletem aquelas coisas às quais foram atribuídos como nomes, e são imagens das coisas?

Crátilo — Sim.

Sócrates — Mas então, se podemos aprender muito sobre as coisas através dos nomes, mas também através delas próprias, qual das aprendizagens é mais bela e mais precisa? Será aprender a partir da própria

imagem, se for uma imagem adequada, aprendendo a verdade de que ela é imagem, ou aprender a partir da própria verdade, verificando se a sua imagem foi adequadamente produzida?

Crátilo — Parece-me que é necessário que seja a partir da verdade.

Sócrates — Saber de que maneira é necessário aprender ou descobrir os seres talvez seja demasiado, tanto para mim como para ti. Mas é desejável que tenhamos concordado nisto, que não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas devem ser aprendidas e investigadas, do que a partir dos nomes.

Crátilo — Parece que sim, ó Sócrates.

Sócrates — Examinemos ainda o seguinte, de maneira que todos estes nomes, tendendo para o mesmo, não nos enganem completamente. Se de fato aqueles que estabeleceram os nomes os estabeleceram tendo em mente que todas as coisas se movem e estão num fluxo permanente — porque me parece que era isto que eles tinham em mente —, e se acontece que as coisas não são assim, mas foram eles próprios que, como se tivessem caído numa espécie de turbilhão, andaram às voltas, lançando-nos e precipitando-nos atrás deles. Investiga, pois, ó espantoso Crátilo, aquilo com que tenho sonhado tantas vezes. Se devemos dizer que há uma coisa que é o belo em si e o bem e cada um dos seres da mesma maneira, ou não?

Crátilo — A mim parece-me que há, ó Sócrates.

Sócrates — Investiguemos então este em si, não tanto se um certo rosto é belo, ou qualquer coisa do mesmo género, e se nos parece que todas estas coisas fluem, mas se devemos ou não dizer que o belo em si é sempre aquilo que é.

Crátilo — Devemos necessariamente.

Sócrates — Mas, se ele está sempre a ir-se embora, será possível nomeá-lo corretamente, dizendo, primeiro que é isto, depois que é aquilo, ou será necessário que, ao mesmo tempo que nós falamos, ele se torne outro nesse mesmo instante e se afaste furtivamente e deixe de ser dessa maneira?

Crátilo — E necessário,

Sócrates — Nesse caso, como pode ser alguma coisa aquilo que nunca é de certa maneira? Pois, se se suspende de certa maneira, é manifesto que, nesse momento, não está a alterar-se; por outro lado, se é sempre de certa maneira, e é o mesmo, como pode alterar-se ou mudar, não se afastando da sua própria forma?

Crátilo — De maneira nenhuma.

Sócrates — Mas então, não será sabido por ninguém. Pois, ao aproximar-se dele, o que procura sabê-lo, tornar-se-á outro e diferente, de tal maneira que não é possível saber, nem aquilo que ele é, nem como é. De fato, um saber nada sabe, se souber algo que não é de modo nenhum.

Crátilo — E como dizes.

Sócrates — Mas também é provável que não possamos falar de saber, ó Crátilo, se todas as coisas mudam e nada permanece. De fato, se o próprio saber, sendo saber, não varia, continuará a ser sempre saber e haverá saber. Mas, se a própria forma do saber variar, há de variar para outra forma de saber e, nesse momento, não haverá saber. E, se estiver sempre a variar, nunca haverá saber e, por este argumento, não haverá quem saiba, nem algo a ser sabido. Mas se houver sempre aquele que sabe, também haverá aquilo que é sabido, e também haverá o belo, e também haverá o bem, e também haverá cada um dos seres, e não me parece que eles sejam semelhantes, estes de que temos estado a falar, a qualquer fluxo e a qualquer mobilidade. Se estas coisas são assim, ou são da outra maneira, como dizem que são os partidários de Heraclito e muitos outros, não é coisa fácil de examinar. Mas também não terá bom senso um homem que se entregue, a si próprio e à sua alma, ao cuidado dos nomes, confiando neles e naqueles que os estabeleceram, e insistindo em que sabe alguma coisa; e condenando-se, a si próprio e aos seres, afirmando que nada de nada é são, e que todas as coisas mudam como vasos de argila, ou pensando, muito simplesmente, que são como homens doentes com catarro, e que as coisas são afetadas da mesma

maneira, estando todas elas sujeitas ao movimento e ao fluxo dos humores. Pode ser que as coisas sejam assim, ó Crátilo, mas também pode ser que não. É pois necessário que investigues viril e adequadamente e não aceites coisa alguma com facilidade — pois ainda és jovem e tens pouca idade — e, feita essa investigação, se descobrires alguma coisa, comunica-ma.

Crátilo — Assim farei. Mas sabe, ó Sócrates, que nem agora fiquei sem refletir, e tendo investigado as coisas de muitos lados, parece-me mais que são como diz Heraclito.

Sócrates — Nesse caso, ensinar-me-ás noutra altura, meu amigo, quando vieres. Mas agora, se estás preparado, parte para o campo. Aqui o Hermôgenes irá contigo.

Crátilo — Assim seja, ó Sócrates, mas tu procura também pensar novamente nestas coisas.

Teeteto

Euclides — Terpsião — Sócrates — Teodoro — Teeteto

Euclides — Voltaste há pouco do campo, Terpsião, ou já faz tempo?

Terpsião — Faz bastante tempo; procurei-te na praça do mercado e estranhei não encontrar-te.

Euclides — É que não me achava na cidade.

Terpsião — Por onde andavas?

Euclides — Havia baixado ao porto, quando encontrei Teeteto, que transportavam do acampamento de Corinto para Atenas.

Terpsião — Morto ou vivo?

Euclides — Vivo, porém muito mal; ressente-se bastante dos ferimentos recebidos. Porém o pior é ter apanhado a doença que atacou as tropas.

Terpsião — Disenteria, talvez?

Euclides — Exato.

Terpsião — Pelo que dizes, estamos na iminência de perder um homem e tanto!

Euclides — De muito merecimento, Terpsião. Agora mesmo, ouvi fazerem-lhe os maiores elogios, pelo modo por que se houve na batalha.

Terpsião — Não é de admirar. Estranho seria se ele fosse diferente. Mas, por que não ficou aqui em Mégara conosco?

Euclides — Tinha pressa de chegar a casa. Insisti com ele e o aconselhei muito; porém não se deixou convencer. Por isso, o acompanhei: e, ao retornar, lembrei-me, com admiração, de como Sócrates foi bom profeta a respeito de muita coisa e também de Teeteto. Se mal não me lembro, pouco

antes de morrer ele encontrou Teeteto, que ainda era adolescente. Ambos a se conhecerem, e logo a conversar, tendo ficado Sócrates encantado com a natureza do rapaz. Quando estive em Atenas, Sócrates me falou pormenorizadamente na conversa que então mantiveram, muito digna de ouvir, tendo acrescentado que se ele chegasse a ser homem, fatalmente se tornaria célebre.

Terpsião — Só falou a verdade, como parece. E a respeito de quê conversaram, poderias dizer-me?

Euclides — Não, por Zeus! Assim, de improviso, não me seria possível. Porém logo que cheguei a casa, tomei alguns apontamentos sobre o que mais me impressionara, havendo posteriormente redigido mais de estudo o que me acudia à memória. Além do mais, sempre que ia a Atenas, interrogava Sócrates acerca do que não me recordava com minúcias e, de regresso, corrigia meu trabalho. Foi assim que, praticamente, consegui reproduzir todo o diálogo.

Terpsião — É verdade; já te ouvira falar nisso, e sempre tinha intenção de pedir que mo mostrasses, o que vinha diferindo até hoje. Mas, que nos impede de o lermos agora mesmo? Tanto mais, que preciso descansar, pois acabo de chegar do campo.

Euclides — Eu, também, acompanhei Teeteto até Erínio; por isso, uma pausa, agora, não seria nada mal. Vamos entrar; enquanto repousamos, meu escravo nos fará essa leitura.

Terpsião — Ótima idéia.

Euclides — Aqui tens, Terpsião, o livro. Porém redigi de tal modo o diálogo, que em vez de Sócrates me relatar o ocorrido, como o fez, entretém-se com os que ele próprio declarou terem tomado parte na conversação. Referia-se ao geômetra Teodoro e a Teeteto. Para não sobrecarregar o escrito com tantas fórmulas intercaladas no discurso, sempre que Sócrates fala: Digo, ou Afirmo, ou, com referência aos interlocutores: Concordou,

Não concordou, dei ao trabalho feição de um diálogo direto entre ele e os dois opositores, com exclusão de tudo aquilo.

Terpsião — Foi uma excelente idéia, Euclides.

Sócrates — Se eu me interessasse, Teodoro, particularmente pelas coisas de Cirene, não deixaria de interrogar-te sobre seus homens e o que acontece por lá, como, por exemplo, se entre os jovens há quem se dedique ao estudo da geometria ou a outros ramos do saber. Porém como me preocupo menos com eles do que com os de casa tenho muito mais curiosidade de saber quais dos nossos adolescentes revelam maior probabilidade de distinguir-se. É do que sempre procuro informar-me com o maior empenho, e para isso interrogo as pessoas cuja companhia eles frequentam. Ora, és tu quem reúne à tua volta o maior número de rapazes, e com razão, não só pelo merecimento próprio como pela atração da geometria. Por isso, caso tenhas encontrado algum jovem digno de menção, com muito prazer ouvirei o que disseres.

Teodoro — Efetivamente, Sócrates, vale tanto a pena eu falar como ouvires a respeito de um adolescente que descobri entre vossos concidadãos. Se se tratasse de um belo rapaz, teria medo de manifestar-me, para não pensarem que eu o fazia como apaixonado. Porém a verdade — sem querer ofender-te — é que ele não é nada belo; parece-se contigo em ter o nariz chato e os olhos saltados, aliás em grau menos acentuado. Por isso, falo sem o menor constrangimento. Sabe, pois, que no meio de tantos jovens que até agora conheci — e não têm conta os com que já tenho conversado — não encontrei nenhum com tão maravilhosa natureza. A facilidade de aprender como apenas se encontraria em mais alguém, uma docilidade única, associada a singular valentia são qualidades que nunca imaginei pudessem existir ou que ainda venhamos a encontrar. De fato, os que são dotados de igual vivacidade, entendimento rápido, boa memória, de regra são sujeitos a acessos de cólera e se deixam levar à matroca, como navio sem lastro, sobre se revelarem mais impulsivos do que realmente corajosos. Os mais

ponderados são algum tanto preguiçosos e sumamente esquecidos. Este, pelo contrário, avança com naturalidade e segurança na senda do saber e da pesquisa, com doçura igual ao do óleo que escorre sem bulha, que admira com tão poucos anos já tenha feito o que fez.

Sócrates — Ótima notícia! Mas de qual dos nossos concidadãos ele é filho?

Teodoro — Já lhe ouvi o nome, porém não me ocorre neste momento. Mas ali vem ele, no meio daquele grupo que se aproxima. Agora mesmo, na galeria externa, ele e seus amigos acabaram de passar óleo no corpo. Concluída essa parte, tenho a impressão de que vêm para cá. Vê se o conheces

Sócrates — Conheço; é filho de Eufrônio, de Símio, um homem, meu caro, exatamente como disseste ser o filho, de reputação excelente e que, ademais, deixou um patrimônio considerável. Porém não sei como o filho se chama.

Teodoro — Chama-se Teeteto, Sócrates. Quanto ao patrimônio, tenho idéia de que os tutores se incumbiram de gastar, o que não o impede, aliás, de ser de uma liberalidade incrível em matéria de dinheiro.

Sócrates — Pelo que dizes, é pessoa de caráter. Convida-o para vir sentar-se ao nosso lado.

Teodoro — Agora mesmo. Teeteto, vem para perto de Sócrates!

Sócrates — Isso mesmo, Teeteto, para que eu próprio me contemple e veja como tenho o rosto. Diz Teodoro que é parecido com o teu. Porém, se cada um de nós tivesse uma lira e ele declarasse que ambas estavam com

igual afinação, dar-lhe-íamos crédito de imediato, ou primeiro procuraríamos certificar-nos se ele entende de música, para falar com autoridade?

Teeteto — Sim, primeiro nos certificaríamos disso.

Sócrates — E uma vez confirmada sua competência, aceitaríamos de pronto o que dissesse; em caso contrário, não.

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — E agora, segundo penso, se nos interessa de algum modo tal parecença, precisaremos decidir se ele entende de pintura e, consequentemente, se pode opinar nessa matéria.

Teeteto — É também o que eu penso.

Sócrates — Porventura Teodoro é pintor?

Teeteto — Que eu saiba, não.

Sócrates — Nem entende de geometria?

Teeteto — Entende, e muito, Sócrates.

Sócrates — Entenderá, também, de astronomia, cálculo, música e o mais que se refere à educação?

Teeteto — Acho que sim.

Sócrates — Logo, quando ele disse que fisicamente nós temos um quê de parecença, ou seja isso à guisa de reparo ou como elogio, não devemos atribuir maior importância a suas palavras.

Teeteto — Talvez não.

Sócrates — Porém suponhamos que fosse a alma de um de nós que ele elogiasse para o outro, no que respeita à virtude ou à sabedoria: não seria justo que o ouvinte se apressasse a examinar o elogiado, e este, por sua vez, se prontificasse a exibir-se?

Teeteto — Perfeitamente, Sócrates.

Sócrates — Pois então, amigo Teeteto, chegou a hora de te exibires e eu de examinar-te. Convém saberes que Teodoro já me fez o elogio de muita

gente, assim estrangeiros como Atenienses, porém nunca em termos tão calorosos como agora mesmo a teu respeito.

Teeteto — É desvanecedor, Sócrates, se não se tratar de alguma brincadeira.

Sócrates — Não é do feitio de Teodoro. Porém não quebres teu compromisso, sob o pretexto de que ele quis pilheriar, para não o obrigarmos a depor. Bem sabes que ninguém o recusaria como testemunha. Reveste-te de confiança e não desfaças tua promessa.

Teeteto — É como terei de proceder, se pensas desse modo.

Sócrates — Diz-me o seguinte: não é verdade que estudas geometria com Teodoro?

Teeteto — É.

Sócrates — E também astronomia e harmonia e cálculo?

Teeteto — Pelo menos, esforço-me nesse sentido.

Sócrates — Eu também, jovem; com ele e com quem mais eu considere competente nesses assuntos. Não obstante, dado que eu apanhe regularmente bem semelhantes questões, há um ponto insignificante que eu desejaria examinar contigo e estes aqui. Diz-me o seguinte: aprender não significa tornar-se sábio a respeito do que se aprende?

Teeteto — Como não?

Sócrates — Logo, é pela sabedoria, segundo penso, que os sábios ficam sábios.

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — E isso difere em alguma coisa do conhecimento?

Teeteto — Isso, quê?

Sócrates — Sabedoria. Não se é sábio naquilo que se conhece?

Teeteto — Como não?

Sócrates — Então, é a mesma coisa conhecimento e sabedoria?

Teeteto — Sim.

Sócrates — Eis o que me suscita dúvidas, sem nunca eu chegar a uma conclusão satisfatória: o que seja, propriamente, conhecimento. Será que poderíamos defini-lo? Como vos parece? Qual de nós falará primeiro?

Quem errar ou atrapalhar-se,

Como burro irá assentar-se,

à maneira do que dizem as crianças no jogo de bola; quem não cometer nenhum erro, será rei e ficará com o direito de apresentar-nos as perguntas que entender. Por que não respondeis? Espero, Teodoro, que o meu amor às discussões não me torne importuno, pelo desejo de estabelecer entre nós um diálogo capaz de deixar-nos íntimos e apertar mais os laços de amizade.

Teodoro — De nenhum jeito, Sócrates, chegarás a ser importuno. Porém pede a um destes meninos que te responda, pois não estou habituado a esse tipo de conversação e já passei da idade de aprender. Tudo isso fica bem para eles, que só terão a lucrar; quando se é moço, tudo é fácil. Porém, uma vez que já começaste, não largues Teeteto, interroga-o.

Sócrates — Ouvistes, Teeteto, o que disse Teodoro? Creio que não pensas em desobedecer-lhe, além de não ficar bem a um jovem, em assuntos dessa natureza, não acatar as prescrições de um sábio. Cria coragem, pois, e responde à minha pergunta: No teu modo de pensar, que é conhecimento?

Teeteto — Terei de obedecer, Sócrates, uma vez que o ordenais. De qualquer forma, se eu cometer algum erro, vós ambos me corrigireis.

Sócrates — Perfeitamente; no que for possível.

Teeteto — Então, a meu parecer, tudo o que se aprende com Teodoro é conhecimento, geometria e as disciplinas que enumeraste há pouco, como também a arte dos sapateiros e a dos demais artesãos: todas elas e cada uma em particular nada mais são do que conhecimento.

Sócrates — És muito generoso, amigo, e extremamente liberal; pedem-te um, e dás um bando; em vez de algo simples, tamanha variedade.

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Talvez nada; porém vou explicar-te o que penso. Quando te referes à arte do sapateiro, tens em mira apenas o conhecimento de confeccionar sapatos, não é verdade?

Teeteto — Exato.

Sócrates — E a marcenaria, será outra coisa além do conhecimento da fabricação de móveis de madeira?

Teeteto — Não.

Sócrates — E em ambos os casos, o que defines não é o objeto do conhecimento de cada um?

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Mas o que te perguntei, Teeteto, não foi isso: do que é que há conhecimento, nem quantos conhecimentos particulares pode haver; minha pergunta não visava a enumerá-los um por um; o que desejo saber é o que seja o conhecimento em si mesmo. Será que não me exprimo bem?

Teeteto — Ao contrário; exprimes-te com muita precisão.

Sócrates — Considera também o seguinte: se alguém nos perguntasse a respeito de alguma coisa vulgar e corriqueira, por exemplo: o que é lama, e lhe respondêssemos que há a lama dos oleiros, a dos construtores de fornos e a dos tijoleiros, não nos tornaríamos ridículos?

Teeteto — É provável.

Sócrates — Para começar, por imaginarmos que nosso interlocutor compreende o que dizemos quando falamos em lama, muito embora acrescentemos que se trata da lama de fabricantes de bonecas ou a de qualquer outro artesão. Ou achas que alguém entenderá o nome de alguma coisa, se desconhece sua natureza?

Teeteto — De forma alguma.

Sócrates — Não compreenderá, pois, o conhecimento do sapateiro quem não souber o que seja conhecimento.

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Logo, não compreenderá a arte do sapateiro nem qualquer outra arte, quem não souber o que seja conhecimento.

Teeteto — Exato.

Sócrates — É, por conseguinte, ridícula a resposta de quem é perguntado o que seja conhecimento, sempre que acrescenta o nome de determinada arte. Falou em conhecimento de alguma coisa; porém não foi isso que lhe perguntaram.

Teeteto — Realmente.

Sócrates — Em segundo lugar, embora pudesse dar uma resposta simples e curta, fez um rodeio de nunca mais acabar. Assim, quando perguntado a respeito de lama, poderia ter respondido por maneira trivial e simples, que lama é terra molhada, sem dar-se ao trabalho de dizer quem a emprega.

Teeteto — Agora, Sócrates, ficou muito fácil a questão. Quer parecer-me que é igualzinha à que nos ocorreu recentemente, numa discussão entre mim e este teu homônimo.

Sócrates — Qual foi a questão, Teeteto?

Teeteto — A respeito de algumas potências, Teodoro, aqui presente, mostrou que a de três pés e a de cinco, como comprimento não são comensuráveis com a de um pé. E assim foi estudando uma após outra, até a de dezessete pés. Não sei por que parou aí. Ocorreu-nos, então, já que é infinito o número dessas potências, tentar reuni-las numa única, que serviria para designar todas.

Sócrates — E encontrastes o que procuráveis?

Teeteto — Acho que sim; examina tu mesmo.

Sócrates — Podes falar.

Teeteto — Dividimos os números em duas classes: os que podem ser formados pela multiplicação de fatores iguais, representamo-los pela figura de um quadrado e os designamos pelos nomes de quadrado e de equilátero

Sócrates — Muito bem.

Teeteto — Os que ficam entre esses, o três, por exemplo, e o cinco, e todos os que não se formam pela multiplicação de fatores iguais, mas da multiplicação de um número maior por um menor, ou o inverso: a de um menor por um maior, e que sempre são contidos em uma figura com um lado maior do que o outro, representamo-los sob a figura de um retângulo e os denominamos números retangulares.

Sócrates — Ótimo. E depois?

Teeteto — Todas as linhas que formam um quadrado de número plano equilátero definimos como longitude, e as de quadrado de fatores desiguais, potências ou raízes, por não serem comensuráveis com as outras pelo comprimento, mas apenas pelas superfícies que venham a formar. Com os sólidos procedemos do mesmo modo.

Sócrates — Melhor não fora possível, meninos. Acho que Teodoro não pode ser acoimado de falso testemunho.

Teeteto — No entanto, Sócrates, a questão por ti apresentada a respeito do conhecimento, não saberei resolvê-la como fiz com a da raiz e do comprimento, conquanto pense que seja mais ou menos isso o que procuras. Do que se colhe que, mais uma vez, Teodoro não falou a verdade.

Sócrates — Como? Se ele te houvesse elogiado por correres bem, afirmando nunca ter encontrado entre os moços quem te vencesse na carreira e, depois, nalguma competição fosses vencido por um homem feito e de pés velozes achas que seu juízo teria sido menos verdadeiro?

Teeteto — Não, decerto.

Sócrates — E agora, parece-te que descobrir o conhecimento tal como o apresentei há pouco, seja tarefa secundária e não um tema da mais alta responsabilidade?

Teeteto — Não, por Zeus; é dos mais difíceis.

Sócrates — Sendo assim, readquire a confiança em ti próprio e não desfaças no testemunho de Teodoro, esforçando-te quanto puderes para

encontrar a explicação das coisas, principalmente do que venha a ser conhecimento.

Teeteto — Quanto a esforçar-me, Sócrates, podes ficar tranquilo.

Sócrates — Então, vamos. E já que indicaste o caminho, toma como modelo o que tu mesmo disseste a respeito das potências, e assim como reduziste a uma única forma aquela multiplicidade, designa agora por um só termo todos esses conhecimentos.

Teeteto — Convém saberes, Sócrates, que já por várias vezes procurei resolver essa questão, por ter ouvido falar no que costumas perguntar sobre isso. Porém não posso convencer-me de que cheguei a uma conclusão satisfatória, como nunca ouvi de ninguém uma explicação como desejas. Apesar de tudo, não consigo afastar da idéia essa questão.

Sócrates — São dores de parto, meu caro Teeteto. Não estás vazio; algo em tua alma deseja vir à luz.

Teeteto — Isso não sei, Sócrates; só disse o que sinto.

Sócrates — E nunca ouviste falar, meu gracejador, que eu sou filho de uma parteira famosa e imponente, Fanerete?

Teeteto — Sim, já ouvi.

Sócrates — Então, já te contaram também que eu exerço essa mesma arte?

Teeteto — Isso, nunca.

Sócrates — Pois fica sabendo que é verdade; porém não me traias; ninguém sabe que eu conheço semelhante arte, e por não o saberem, em suas referências à minha pessoa não aludem a esse ponto; dizem apenas que eu sou o homem mais esquisito, do mundo e que lanço confusão no espírito dos outros. A esse respeito já ouviste dizerem alguma coisa?

Teeteto — Ouvi.

Sócrates — Queres que te aponte a razão disso?

Teeteto — Por que não?

Sócrates — Basta refletires no que se passa com as parteiras, para apanhares facilmente o que desejo assinalar. Como muito bem sabes, não servem para exercer o ofício de parteira as mulheres que ainda concebem e dão à luz, mas apenas as que se tornaram incapazes de procriar.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Dizem que a causadora disso é Ártemis: por nunca haver dado à luz, recebeu a missão de presidir aos partos. As estéreis de todo, ela não concede a faculdade de partejar, por ser fraca em demasia a natureza humana para adquirir uma arte de que não tenha experiência. As que já passaram de idade foi que ela concedeu esse dom, para honrar nelas sua imagem.

Teeteto — Compreende-se.

Sócrates — E não é também compreensível e até mesmo necessário, que as parteiras conheçam melhor do que as outras quando uma mulher está grávida?

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Sim, por meio de drogas e encantamentos, elas conseguem aumentar as dores ou acalmá-las, como queiram, levar a bom termo partos difíceis ou expulsar o produto da concepção quando ainda não se acha muito desenvolvido.

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — E não observastes, outrossim, que são casamenteiras muito hábeis, por conhecerem a fundo qual é a mulher mais indicada para este ou aquele varão, porque possam ter filhos perfeitos?

Teeteto — Disso nunca ouvi falar.

Sócrates — Pois fica sabendo que elas se envaidecem mais desse conhecimento do que de saber cortar o cordão. Basta refletires És de parecer que compete à mesma arte cultivar e colher os frutos e também conhecer que planta ou semente irá melhor neste ou naquele terreno? Ou será diferente?

Teeteto — Não; é a mesma.

Sócrates — E para a mulher amigo, és de opinião que uma arte ensinará isso, e outra a colher os frutos?

Teeteto — É pouco provável.

Sócrates — Não; o certo seria dizer: nada provável. Mas por causa do comércio desonesto e sem arte de acasalar varão com mulher, denominado lenocínio, abstêm-se da atividade de casamenteiras as parteiras sensatas, de medo de no exercício de sua arte incorrerem na suspeita de exercerem aquelas práticas. Nada obstante, só às verdadeiras parteiras é que compete promover as uniões acertadas.

Teeteto — Parece.

Sócrates — Eis aí a função das parteiras; muito inferior à minha, Em verdade, não acontece às mulheres parirem algumas vezes falsos filhos e outras vezes verdadeiros, de difícil distinção. Se fosse o caso, o mais importante e belo trabalho das parteiras consistiria em decidir entre o verdadeiro e o falso, não te parece?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou

sábio não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo pareçam de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. O que é fora de dúvida é que nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteira. E a prova é a seguinte: Muitos desconhecedores desse fato e que tudo atribuem a si próprios, ou por me desprezarem ou por injunções de terceiros, afastam-se de mim cedo demais. O resultado é alguns expelirem antes do tempo, em virtude das más companhias, os germes por mim semeados, e estragarem outros, por falta da alimentação adequada, os que eu ajudara a pôr no mundo, por darem mais importância aos produtos falsos e enganosos do que aos verdadeiros, com o que acabam por parecerem ignorantes aos seus próprios olhos e aos de estranhos. Foi o que aconteceu com Aristides, filho de Lisímaco, e a outros mais. Quando voltam a implorar instantemente minha companhia, com demonstrações de arrependimento, nalguns casos meu demônio familiar me proíbe reatar relações; noutros o permite, voltando estes, então, a progredir como antes. Neste ponto, os que convivem comigo se parecem com as parturientes: sofrem dores lancinantes e andam dia e noite desorientados, num trabalho muito mais penoso do que o delas. Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. Todavia, Teeteto,

os que não me parecem fecundos, quando eu chego à conclusão de que não necessitam de mim, com a maior boa vontade assumo o papel de casamenteiro e, graças a Deus, sempre os tenho aproximado de quem lhes possa ser de mais utilidade. Muitos desses já encaminhei para Pródico, e outros mais para varões sábios e inspirados. Se te expus tudo isso, meu caro Teeteto, com tantas minúcias, foi por suspeitar que algo em tua alma está no ponto de vir à luz, como tu mesmo desconfias. Entrega-te, pois, a mim, como o filho de uma parteira que também é parteiro, e quando eu te formular alguma questão, procura responder a ela do melhor modo possível. E se no exame de alguma coisa que disseres, depois de eu verificar que não se trata de um produto legítimo mas de algum fantasma sem consistência, que logo arrancarei e jogarei fora, não te aborreças como o fazem as mulheres com seu primeiro filho. Alguns, meu caro, a tal extremo se zangaram comigo, que chegaram a morder-me por os haver livrado de um que outro pensamento extravagante. Não compreendiam que eu só fazia aquilo por bondade. Estão longe de admitir que de jeito nenhum os deuses podem querer mal aos homens e que eu, do meu lado, nada faço por malquerença pois não me É permitido em absoluto pactuar com a mentira nem ocultar a verdade. Volta, pois, para o começo, Teeteto, e procura explicar o que é conhecimento. Não me digas que não podes; querendo Deus e dando-te coragem, poderás.

Teeteto — Realmente, Sócrates, exortando-me como o fazes, fora vergonhoso não esforçar-me para dizer com franqueza o que penso. Parece-

me, pois, que quem sabe alguma coisa sente o que sabe. Assim, o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação.

Sócrates — Bela e corajosa resposta, menino. É assim que devemos externar o pensamento. Porém examinemos juntos se se trata, realmente, de um feto viável ou de simples aparência. Conhecimento, disseste, é sensação?

Teeteto — Sim.

Sócrates — Talvez tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem. Decerto já leste isso?

Teeteto — Sim, mais de uma vez.

Sócrates — Não quererá ele, então, dizer que as coisas são para mim conforme me aparecem, como serão para ti segundo te aparecerem? Pois eu e tu somos homens.

Teeteto — É isso, precisamente, o que ele diz

Sócrates — Ora, é de presumir que um sábio não fale aereamente. Acompanhemo-lo, pois. Por vezes não acontece, sob a ação do mesmo vento, um de nós sentir frio e o outro não? Um ao de leve, e o outro intensamente?

Teeteto — Exato.

Sócrates — Nesse caso, como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio? Ou teremos de admitir com Protágoras que ele é frio para o que sentiu arrepios e não o é para o outro?

Teeteto — Parece que sim.

Sócrates — Não é dessa maneira que ele aparece a um e a outro?

Teeteto — É.

Sócrates — Ora, este aparecer não é o mesmo que ser percebido?

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, aparência e sensação se equivalem com relação ao calor e às coisas do mesmo gênero; tal como cada um as sente, é como elas

talvez sejam para essa pessoa.

Teeteto — Talvez.

Sócrates — A sensação é sempre sensação do que existe, não podendo, pois, ser ilusória, visto ser conhecimento.

Teeteto — Parece que sim.

Sócrates — Então, em nome das Graças, não teria Protágoras, esse poço de sabedoria, falado por enigmas para a multidão sem número, na qual nos incluímos, porém dito em segredo a verdade para seus discípulos?

Teeteto — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — Vou explicar-me, e não será argumento sem valor, a saber: que nenhuma coisa é una em si mesma e que não há o que possas denominar com acerto ou dizer como é constituída. Se a qualificares como grande, ela parecerá também pequena; se pesada, leve, e assim em tudo o mais, de forma que nada é uno, ou algo determinado ou como quer que seja. Da translação das coisas, do movimento e da mistura de umas com as outras é que se forma tudo o que dizemos existir, sem usarmos a expressão correta, pois a rigor nada é ou existe, tudo devém. Sobre isso, com exceção de Parmênides, todos os sábios, por ordem cronológica, estão de acordo: Protágoras, Heráclito e Empédocles, e, entre os poetas, os pontos mais altos dos dois gêneros de poesia: Epicarmo na comédia e Homero na tragédia. Quando este se refere

Ao pai de todos os deuses eternos, o Oceano e a mãe Tétis,

dá a entender que todas as coisas se originam do fluxo e do movimento. Não achas que é isso mesmo o que ele quer dizer?

Teeteto — É também o que eu penso.

Sócrates — E quem se atreveria a lutar contra um exército tão forte e um general como Homero, sem cair no ridículo?

Teeteto — Não fora fácil, Sócrates.

Sócrates — Realmente, Teeteto; tanto mais que há outras provas, como reforço para o argumento de que o movimento é a causa de tudo o que devém e parece existir, e o repouso a do não-ser e da destruição. De fato, o calor e

o fogo que geram e coordenam todas as coisas, são gerados, por sua vez, pela translação e pela fricção, que também consistem em movimento. Não é essa a origem do fogo?

Teeteto — Justamente.

Sócrates — De resto, daí, também, procede a geração dos seres vivos.

Teeteto — Como não?

Sócrates — E agora? A constituição do corpo não se deteriora com o repouso e a preguiça e não se conserva admiravelmente bem com a ginástica e o movimento?

Teeteto — Certo.

Sócrates — E o que se passa com a alma? Não é pelo estudo e o exercício, que também são movimento, que ela adquire conhecimentos, conserva-os e se torna melhor, ao passo que com o repouso, a ouso, a saber, por falta de exercício e aplicação, ou nada aprende ou esquece o que aprendeu.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Donde se colhe que um é bom para o corpo, e o outro, o contrário disso.

Teeteto — Parece.

Sócrates — Lembrarei, ainda, as calmas e as bonanças e outros estados parecidos, para mostrar que o repouso estraga e destrói, e o seu contrário conserva. Para arrematar, a última pedra te obrigará a confessar que por Cadeia áurea Homero outra coisa não entende senão o próprio sol, querendo significar com isso que enquanto a esfera celeste e o sol se movem, tudo existe e se conserva, tanto entre os deuses como entre os homens, e que se chegassem a imobilizar-se como que acorrentados, tudo se estragaria, vindo a ficar, como se diz, de pernas para cima.

Teeteto — Quer parecer-me, Sócrates, que interpretaste muito bem o seu pensamento.

Sócrates — Considera o assunto, meu caro, do seguinte modo: inicialmente, com relação à vista, o que denominas cor branca não é algo com existência própria, nem fora de teus olhos nem dentro de teus olhos, nem em qualquer outro local que lhe assinalares, pois se assim fosse, ela existiria num determinado lugar, em caráter estável, deixando, por conseguinte, de formar-se.

Teeteto — De que jeito?

Sócrates — Acompanhemos o argumento apresentado há pouco, de que nada podemos admitir como existente em si mesmo. Desse modo, se tornará evidente que o branco e o preto e as demais cores resultam do encontro dos olhos com o movimento particular de cada uma e que a cor designada por nós como existente não é nem o que atinge o sentiente nem o que é atingido, porém algo intermediário e peculiar a cada indivíduo. Ou poderás afirmar que cada cor aparece para ti exatamente como o faz para um cão ou para qualquer outro animal?

Teeteto — Não, por Zeus!

Sócrates — E então? Ou que para qualquer pessoa as coisas apareçam exatamente como para ti? Estás convencido disso, ou será mais certo dizer que elas nunca te aparecem do mesmo modo, pelo fato de nunca permaneceres igual a ti mesmo?

Teeteto — Esta última assertiva se me afigura mais correta do que a primeira.

Sócrates — Logo, se aquilo com que medimos ou o que tocamos fosse grande, branco ou quente, nunca se mudaria ao entrar em contato com outra coisa, se não sofresse também alguma alteração. Por outro lado, se o que se mede ou se toca fosse como admitimos, jamais, também, se alteraria à aproximação ou sob a influência de outra coisa, se não viesse, igualmente, a modificar-se. Daí, amigo, termos sido levados a afirmar coisas estranhas e ridículas, como o faria Protágoras e os mais adeptos de sua doutrina.

Teeteto — Como assim? A que te referes?

Sócrates — Tomemos um pequeno exemplo, a fim de compreenderes todo o meu pensamento. Aqui temos seis ossinhos de jogar; se ao seu lado pusermos mais quatro, diremos que esses seis são mais de quatro, por ultrapassá-los de metade; mas se pusermos doze, então serão menos, a saber, a metade, justamente. Não se pode empregar outra linguagem. Ou achas que pode?

Teeteto — De jeito nenhum.

Sócrates — Ora bem; se Protágoras ou outro qualquer te perguntasse: possível, Teeteto, tornar-se maior ou mais numerosa alguma coisa sem vir a ser aumentada? Como responderias a ele?

Teeteto — Se eu tivesse, Sócrates, de dizer o que penso, tomando apenas essa pergunta em consideração, responderia que não é possível.

Sócrates — Muito bem, amigo, por Hera! divinamente respondido. Porém acho que se tivesses dito que sim, confirmarias aquilo de Eurípides:

Nossa língua fica a salvo de censura, não o espírito.

Teeteto — É muito certo.

Sócrates — Em consequência, se fôssemos hábeis e sábios, eu e tu, e já tivéssemos investigado a fundo o que se relaciona com o espírito, daqui por diante, por passatempo, experimentaríamos reciprocamente as forças, à maneira dos sofistas, num embate em que faríamos tinir argumento contra argumento. Porém como simples particulares procuremos, antes de mais nada, considerar diretamente o que vêm a ser os temas em estudo, se estão harmônicos ou em completo desacordo.

Teeteto — Com sinceridade, é o que desejo.

Sócrates — Eu também. Mas, nesse caso, já que temos tempo de sobra, por que não recomeçarmos nossa análise com toda a calma, sem nenhuma irritação, examinando-nos de verdade, para vermos o que, de fato, sejam essas visões que se formam dentro de nós? Passando a considerá-las, diremos, logo de início, segundo penso, que jamais alguma coisa ficou

maior, seja em volume seja em quantidade, enquanto se manteve igual a Si mesma. Não é verdade?

Teeteto — Exato.

Sócrates — Em segundo lugar, uma coisa a que nada se acrescente e de que nada se tire, não aumentará nem desaparecerá, porém continuará sempre igual.

Teeteto — Incontestavelmente.

Sócrates — E não poderemos apresentar mais um postulado, seria o terceiro, nos seguintes termos: que não existia antes, não poderia ter existido sem formar-se ou ter sido formado?

Teeteto — É também o que eu penso.

Sócrates — Eis-aí, por conseguinte, três proposições aceitas por nós, que contendem em nossa alma, seja quando falamos de ossinhos de jogar seja quando imaginamos um caso como o seguinte: com a idade que tenho, sem crescer coisa alguma nem sofrer modificação contrária, no decurso de um ano, em relação a ti que és mais moço, presentemente sou maior, porém depois virei a ficar menor, e isso sem que minha altura diminua, mas pelo fato de aumentar a tua. Sou, portanto, posteriormente, sem me ter modificado, o que antes não era. Sem o devir, nada vem a ser, e nada havendo eu perdido do meu volume, não poderia ter ficado menor, O mesmo se passa em milhares de casos como esse, se aceitarmos os presentes argumentos. Sei que me acompanhas, Teeteto. Pelo menos tenho a impressão de que não és neófito nessas questões.

Teeteto — Pelos deuses, Sócrates, causa-me grande admiração o que tudo isso possa ser, e só de considerá-lo, chego a ter vertigens.

Sócrates — Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira caraterística do filósofo. Não tem outra origem a filosofia. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante. Porém já começaste a perceber a relação entre tudo isso e a proposição que atribuímos a Protágoras? Ou não?

Teeteto — Acho que não.

Sócrates — E não me ficarás agradecido, se te ajudar a patentear o sentido oculto do pensamento e de um homem famoso, ou melhor, de vários homens famosos?

Teeteto — Como não ficar? Muitíssimo, até.

Sócrates — Então, revista os arredores; não seja o caso de escutar-nos alguém não iniciado. Refiro-me aos que só acreditam na existência daquilo que eles são capazes de segurar com as duas mãos, porém não admitem que participem da realidade nem as ações nem as gerações e tudo o mais que não se vê.

Teeteto — São gente de cabeça dura, Sócrates, esses de que falas, e por demais teimosos.

Sócrates — É muito certo, menino; e também estranhos às Musas. Outros há engenhosíssimos, cujos segredos pretendo revelar-te. Para esses, o principio de que pende tudo o que acabamos de expor é que só há movimento e que, fora disso, nada existe, havendo duas espécies de movimento, ambas de número infinito: uma de força ativa e outra de força passiva. Da união de ambas e da fricção recíproca nasce prole de número infinito porém sempre aos pares: um dos termos é objeto da sensação; o outro, a própria sensação. Damos as sensações vários nomes, tais como: visões, audições, olfações, frio e quente, e também prazeres, dores, desejos, temor e muitos outros. Infinitas são as anônimas; numerosíssimas as que têm nome. Por sua vez, o gênero dos sensíveis tem cognatos correspondentes a cada uma dessas sensações: para as inúmeras visões, cores de perder a conta; para as audições, os sons em igual variedade, e para as outras sensações, outros tantos objetos sensíveis, que lhes são aparentados. E agora, Teeteto, que sentido terá para nós semelhante mito, com relação ao que dissemos há pouco?

Teeteto — Nenhum, Sócrates.

Sócrates — Então, vê se o acompanhamos até o fim. O que ele pretende explicar é que tudo isso, conforme dissemos, se movimenta, havendo lentidão ou rapidez nessa movimentação. Quando o movimento é lento, faz-se sentir no mesmo lugar e nos objetos próximos, sendo essa a sua maneira de gerar. Os produtos assim gerados são mais rápidos, por se deslocarem, vindo a ser seu movimento natural essa mudança de posição. Depois que o olho e qualquer objeto que lhe seja apropriado geram pela aproximação recíproca a brancura e a sensação correspondente, que jamais teriam sido produzidas se um ou outro daqueles elementos tivesse tomado direção diferente, então, enquanto se movem no espaço intermediário a visão proveniente do olho e a brancura do objeto que, de combinação com aqueles, deu nascimento à cor, o olho se enche de visão e passa a ver, sem, com isso, tornar-se visão, porém olho que vê. Por outro lado, seu associado na produção da cor enche-se de brancura, sem, com isso, ficar brancura, porém branco, ou se trate de madeira branca, ou de pedra ou do que for, cuja superfície venha a adquirir essa coloração. E assim com tudo o mais. O duro e o quente e as demais qualidades devem ser concebidas de igual maneira; em si e por si mesmas, conforme dissemos há pouco, nada são; de sua aproximação recíproca é que as coisas nascem de toda espécie de movimento, pois nem o elemento ativo nem o passivo, como dissemos, podem ser concebidos como unidades fixas e independentes; porque não pode existir algo ativo sem a prévia união com o elemento passivo, e o inverso: nada passivo sem o encontro com o elemento ativo. E mais: o que em determinado caso se revelou ativo, mais adiante, noutras conexões, se tornará paciente. De tudo isso, como dissemos no começo, se conclui que nada existe em si e por si mesmo, e que cada coisa só devém por causa de outra, sendo preciso, pois, eliminar de toda a parte a expressão Ser, conquanto agora, como sempre, tenhamos sido forçados, por hábito e ignorância, a nos valermos dela. A ouvirmos os sábios, a rigor nunca deveríamos empregar expressões como: Alguma coisa, ou Pertence a alguém

ou a mim, nem Isto, nem Aquilo, nem qualquer outra designação que fixe determinada coisa. Segundo a natureza, teremos de dizer que as coisas devêm, formam-se, destróem-se ou se alteram. Expõe-se a ser facilmente refutado quem quer que, no seu modo de expressar-se, assevere a estabilidade seja do que for. É assim que será preciso falar, tanto com relação aos objetos particulares como com os agregados de muitas unidades, conjuntos esses que designamos pelos nomes: Homem, Pedra, Animal, ou Espécie. Agrada-te semelhante doutrina, Teeteto, e achas prazer em degustá-la?

Teeteto — Não sei ao certo, Sócrates, pois tenho dúvidas se expões, de fato, tua maneira de pensar ou se pretendes apenas experimentar-me.

Sócrates — Já te esqueceste, amigo, que eu não só não conheço nada disso como não presumo conhecer? Nesses assuntos sou estéril a conta inteira. O que faço é ajudar-te no trabalho do parto; daí, recorrer a encantamentos e oferecer ao teu paladar as opiniões dos sábios, até que, com o meu auxílio, venha à luz tua própria opinião. Uma vez isso conseguido, decidirei se se trata de um ovo sem gema ou de algum produto legítimo. Anima-te, pois; não desistas e declara com independência e decisão o que pensas a respeito do que te perguntei.

Teeteto — Podes falar.

Sócrates — Então, diz-me, uma vez mais, se aceitas que nada existe e que tudo se acha num perpétuo devir: o bem, o belo e tudo o mais que enumeramos há pouco.

Teeteto — Depois de atentar em tua exposição, digo que esta se me afigura muito bem fundamentada e que deve ser aceita nos termos em que a apresentaste.

Sócrates — Nesse caso, será preciso completar o estudo do que ficou por explicar. Ainda não falamos dos sonhos, das doenças em geral e, particularmente, da loucura nem das alterações da vista, as do ouvido e das demais sensações. Como bem sabes, a opinião unânime é que todos esses

casos concorrem para refutar a doutrina exposta agora mesmo. visto se revelarem de todo o ponto falsas em tais casos nossas sensações, e muito longe de serem as coisas como se nos afiguram, nada, pelo contrário, existe tal como nos aparece.

Teeteto — Só dizes a verdade, Sócrates.

Sócrates — Se é assim, meu filho, que novo argumento poderá aduzir quem diz que a sensação é conhecimento e que o que parece a cada um de nós é para todos precisamente como parece ser?

Teeteto — Sinto-me acanhado, Sócrates, de declarar que não sei como responder, pois há pouco me repreendeste por eu ter dito isso mesmo. Mas, para dizer a verdade, não poderei contestar que os loucos e os sonhadores não formam, de fato, opiniões falsas, como no caso de se imaginarem deuses os primeiros, ou de pensarem os outros, durante o sonho, que têm asas e que podem voar .

Sócrates — E não te ocorre, também, outra objeção no que respeita ao sono e à vigília?

Teeteto — Qual?

Sócrates — A que, a meu ver, já deves ter ouvido com frequência, sobre o argumento decisivo que poderias apresentar a quem perguntasse de improviso se neste momento não estamos dormindo e se não é sonho tudo o que pensamos, ou se estamos realmente acordados e entretidos a conversar?

Teeteto — Em verdade, Sócrates, sinto-me indeciso na escolha do argumento, pois em ambos os estados tudo se passa exatamente do mesmo modo. Nada impede de admitir que o que acabamos de conversar tivesse sido dito em sonhos; e quando imaginamos em sonhos contar que sonhamos, é admirável a semelhança com o que se passa no estado de vigília.

Sócrates — Como vês, não é difícil suscitar controvérsia nesse terreno, pois é possível duvidar até mesmo se estamos acordados ou dormindo. Além do mais, como é igual o tempo que dedicamos ao sono e o que passamos acordados, em ambos os estados sustenta nossa alma que são absolutamente

verdadeiras as noções do momento presente, de sorte que numa metade do tempo batemo-nos pela veracidade de determinadas noções, e na outra metade pela de noções em todo o ponto diferentes, mas em ambos os casos com igual convicção.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — E outro tanto não se dá com as doenças e a loucura, se excluirmos a duração, que não é a mesma?

Teeteto — Certo.

Sócrates — E então? A verdade será definida pela maior ou menor duração do tempo?

Teeteto — Em todos os sentidos fora ridículo.

Sócrates — E porventura dispões de algum argumento sólido para provar qual dessas duas crenças é verdadeira?

Teeteto — Não creio.

Sócrates — Então vou contar-te o que a esse respeito poderiam dizer os que defendem o princípio de que todas as coisas são verdadeiras para quem as representa como tal. Recorrem, segundo penso, a uma pergunta mais ou menos nos seguintes termos: Teeteto, o que é de todo diferente de outra coisa pode apresentar virtude igual à dessa coisa? Porém não se trata de diferença parcial, com alguma semelhança sob determinados aspetos, mas diferença em toda a linha.

Teeteto — Sendo assim, não é possível haver a identidade nem de virtude nem do que quer que seja, porque diferem totalmente.

Sócrates — E não será preciso, também, admitir que essa coisa é dissemelhante?

Teeteto — Acho que sim.

Sócrates — Ora, se acontece ficar alguma coisa semelhante ou dissemelhante, seja de si mesma seja de outra coisa, não diremos, no caso de semelhança, que ficou igual, e no de dissemelhança, diferente?

Teeteto — Sem a menor dúvida.

Sócrates — E antes, não afirmamos ser grande, e até mesmo infinito, tanto o número dos agentes como dos pacientes?

Teeteto — Afirmamos.

Sócrates — E que qualquer deles, unindo-se a este e depois àquele não dará nascimento ao mesmo produto, mas a produto diferente?

Teeteto — Também.

Sócrates — Então, afirmemos isso mesmo de mim, de ti e de tudo, como, por exemplo, de Sócrates são e de Sócrates doente. Diremos que este é igual ao outro, ou dissemelhante?

Teeteto — Referes-te a Sócrates doente, como um todo, em oposição a outro todo: Sócrates com saúde?

Sócrates — Apanhaste muito bem a questão; isso mesmo é o que eu quis dizer.

Teeteto — Então, é dissemelhante.

Sócrates — Sendo assim, serão diferentes, pelo simples fato de serem dissemelhantes.

Teeteto — Forçosamente.

Sócrates — E dirás a mesma coisa com relação a Sócrates dormindo e em todos os estados que há pouco enumeramos?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — E quando, por sua própria natureza, algum agente entra em relação com Sócrates são, atuará sobre ele de maneira diferente por que o faria sobre Sócrates doente?

Teeteto — Como não?

Sócrates — E em ambos os casos, não serão diferentes os produtos gerados entre mim, como paciente, e o agente referido?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Sendo assim, quando eu bebo vinho, estando com saúde, este me parece agradável e doce?

Teeteto — Exato.

Sócrates — É que, de acordo com o que admitimos, o agente e o paciente geraram a doçura e a sensação, ambas em estado de movimento; a sensação, que vem do paciente, deixa a língua percipiente, e a doçura, que vem do vinho e se movimenta em torno dele, faz que o vinho seja e pareça doce para a língua sã.

Teeteto — A respeito de tudo isso já nos declaramos inteiramente de acordo.

Sócrates — Porém quando esse mesmo agente me encontra doente, de início, para falarmos certo, o paciente não será o mesmo, pois aquele veio dar numa pessoa diferente.

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Logo, foram gerados outros produtos entre esse Sócrates e a absorção do vinho: ao redor da língua, sensação de amargo para o lado do vinho, amargor que se gera e movimenta, mas que não transforma o vinho em amargor, porém o deixa amargo, tal como se dá comigo, que não viro sensação, porém sentiente.

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — Do meu lado, nunca poderei tornar-me diferente enquanto tiver a mesma sensação, porque a novo agente corresponde nova sensação, que modifica e deixa diferente o percipiente, como aquele agente, de igual modo, atuando sobre outro paciente, nunca dará nascimento ao mesmo produto nem continuará sendo o mesmo: se engendra novo produto, em conexões diferentes, torna-se também diferente.

Teeteto — Exato.

Sócrates — Nem eu me torno tal por mim mesmo, nem ele, tampouco, sozinho, ficará sendo o que é.

Teeteto — Não, evidentemente.

Sócrates — Porém é forçoso que eu tenha a sensação de alguma coisa, quando me torno percipiente; o que não é possível é ser percipiente de nada.

O mesmo se passa com o agente, quando fica doce ou amargo ou coisa semelhante; ficar doce sem ser doce para ninguém é que não é possível.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Ainda há a possibilidade, me parece, de sermos um para o outro alguma coisa, ele e eu, ou que venhamos a ser algo em virtude dessa correlação, ligados reciprocamente, não a qualquer outra existência nem mesmo a nós próprios. Só resta essa relação de reciprocidade. Por isso mesmo, se se disser que alguma coisa existe ou devém, será preciso acrescentar que existe ou se forma de alguém ou para alguém ou com relação a alguma coisa. Porém que alguma coisa seja ou se torne por si mesmo, é o que se não deve dizer nem permitir que outros afirmem, como o demonstrou a presente exposição.

Teeteto — É exatamente como dizes, Sócrates.

Sócrates — Donde se colhe, que o que atua sobre mim só se relaciona comigo; só eu o percebo, mais ninguém.

Teeteto — Como não?

Sócrates — Minha sensação, portanto, é verdadeira para mim, pois sempre faz parte do meu ser, sendo eu, por isso mesmo o único juiz, de acordo com o dito de Protágoras, em condições de dizer que as coisas que são para mim existem mesmo, e também que as que não são para mim não existem.

Teeteto — Parece.

Sócrates — Então, se eu nunca erro, e se meu pensamento não tropeça no ajuizar o que é ou devém, como se explica que eu não tenha o conhecimento daquilo de que tenho a sensação?

Teeteto — É o que não se pode admitir.

Sócrates — Por isso mesmo, tinhas carradas de razão, quando disseste que o conhecimento não passa de sensação, o que vem a dar, precisamente, nisto de Homero e de Heráclito e de toda a tribo de seus acompanhantes: Tudo se movimenta como um rio; ou, segundo a fórmula do sapientíssimo

Protágoras: O homem é a medida de todas as coisas, que é também a de Teeteto, o qual concluiu disso que há perfeita identidade entre conhecimento e sensação. Não é assim mesmo, Teeteto? Não estamos autorizados a dizer que nisso tudo temos um feto dado por ti à luz agora mesmo, com a ajuda dos meus conhecimentos de parteiro? Ou como te parece?

Teeteto — Necessariamente, Sócrates, terá de ser como disseste.

Sócrates — Seja ele o que for, o fato é que nos deu trabalho para nascer. Mas, uma vez terminado o parto, precisamos celebrar a anfidromia, circulando com o recém-nascido à volta da lareira, o que faremos com envolvê-lo em nosso raciocínio, para ver se merece ser alimentado ou se é um ovo gorado e não passa de um grande embuste. Ou és de parecer que devemos criar teu filho, sem abandoná-lo em nenhuma hipótese? Suportarás vê-lo rejeitado pela critica e não ficarás aborrecido se te privarem de teu primogênito?

Teodoro — Evidentemente, Sócrates, Teeteto o suportará, por ser de muito boa índole. Mas, em nome dos deuses, diz logo se nisso tudo há algum erro.

Sócrates — Vê-se que aprecias essas questões, Teodoro; mas és muito bondoso, por me teres na conta de um saco de argumentos, de onde será fácil tirar uma resposta prontinha, para declarar: Está errado! Não compreendes o que realmente se passa; os argumentos não saem de mim, porém sempre da pessoa com que eu converso, e que eu nada sei, tirante este pouquinho, isto é, apanhar o argumento de algum sábio e tratá-lo como convém. Isso mesmo pretendo fazer com este moço, sem nada acrescentar de próprio.

Teodoro — É muito certo o que dizes, Sócrates; continua.

Sócrates — Queres saber, Teodoro, o que me admira em teu amigo Protágoras?

Teodoro — Que será?

Sócrates — De modo geral, agrada-me sua doutrina, de que tudo o que aparece para alguém, existe para essa pessoa. Só o começo de sua

proposição é que me surpreende, por ele não dizer logo no início de sua obra, A Verdade, que a medida de todas as coisas é o porco ou o cinocéfalo ou qualquer outro animal mais esquisito ainda, porém capaz de sensações. Seria o melhor exórdio para um discurso a um tempo brilhante e desdenhoso, com mostrar-nos que, se o admiramos como a uma divindade por causa de sua sabedoria, em matéria de discernimento ele não bate nem os girinos, quanto mais um ser humano. Como diremos, Teodoro? Se a verdade para cada indivíduo é o que ele alcança pela sensação; se as impressões de alguém não encontram melhor juiz senão ele mesmo, e se ninguém tem autoridade para dizer se as opiniões de outra pessoa são verdadeiras ou falsas, formando, ao revés disso, cada um de nós, sozinho, suas opiniões, que em todos os casos serão justas e verdadeiras: de que jeito, amigo, Protágoras terá sido sábio, a ponto de passar por digno de ensinar os outros e de receber salários astronômicos, e por que razão teremos nós de ser ignorantes e de frequentar suas aulas, se cada um for a medida de sua própria sabedoria? Não nos assiste o direito de afirmar que tudo isso na boca de Protágoras não passava de frase para armar o efeito? No que me diz respeito e à minha arte de parteiro, nem me refiro ao ridículo que provocamos, o que, aliás, se poderia tornar extensivo a toda a arte da conversação. Pois analisar e procurar refutar as fantasias e opiniões de outras pessoas, dado que todas sejam certas para cada um de nós, não será o cúmulo da sensaboria e da tolice, se A Verdade de Protágoras for realmente verdadeira e se ele não estava pilheriando, quando doutrinava dos penetrais sagrados do seu livro?

Teodoro — O homem, Sócrates, foi meu amigo, conforme tu mesmo acabaste de dizer. Por isso não posso aceitar que Protágoras seja refutado com minha anuência, como também não desejo contradizer-te contra minha própria maneira de pensar. Volta, pois, a pegar-te com Teeteto, tanto mais que ele parece acompanhar teu raciocínio com o mais vivo interesse.

Sócrates — Se fosses à Lacedemônia, Teodoro, e assistisses às competições na palestra, acharias direito contemplar os lutadores quando

despidos —alguns, aliás, de físico bem franzino — sem também te despires para mostrar tuas formas?

Teodoro — Por que não, se eles o permitissem e se se dobrassem aos meus argumentos? O mesmo se dá agora, pois espero convencer-vos a deixar-me no meu papel de espetador, e em vez de me arrastardes para a arena, as juntas duras como já tenho, medir-vos com um adversário mais jovem e de mais rica seiva.

Sócrates — Se isso for do teu agrado, Teodoro, a mim não desagrada, como dizem os que amam citar provérbios. Forçoso, pois, é voltar para o sábio Teeteto. Então diz-me, Teeteto, para começar, pelo que acabamos de expor, se não te admiras de pareceres, assim tão de repente, nada inferior em matéria de sabedoria a qualquer homem ou divindade? Ou serás de opinião que a medida de Protágoras se aplica menos aos deuses do que aos homens?

Teeteto — Por Zeus, de forma alguma! E sobre o que me perguntas, digo que isso se me afigura muito estranho. Ao estudarmos há pouco a assertiva de que tudo o que aparece a cada um é tal como lhe aparece, eu achava a proposição muito bem formulada; porém agora essa impressão se transformou precisamente no seu contrário.

Sócrates — Ainda és moço, meu filho, e, por isso mesmo, fácil de prestar ouvidos a discursos capciosos e de deixar-te convencer. A esse respeito, Protágoras ou alguém por ele poderia objetar-nos: Vós, aí, menino e velho generosos, juntastes-vos para conversar e chegastes a envolver os próprios deuses em vossa discussão, suposto que eu tenha excluído inteiramente de minhas aulas e de meus escritos a questão de sabermos se os deuses existem ou não existem, sendo que só repetis o que as multidões gostam de ouvir, como se fosse de espantar não distinguir-se nenhum homem, em matéria de sabedoria, de qualquer animal. Porém quanto a argumentos e à conclusão forçosa é o que não apresentais, pois só recorreis a verossimilhança, o que, nas mãos de Teodoro ou de qualquer outro geômetra, seria suficiente para desclassificá-lo. Considerai, tu e Teodoro, se em

assunto de tamanha transcendência acolheríeis argumentos baseados apenas em verossimilhança e probabilidade.

Teeteto — Que isso fora justo, Sócrates, nem tu nem nós afirmaremos.

Sócrates — Logo, ao que parece, sois de opinião, tu e Teodoro, que precisamos considerar o assunto por outro prisma.

Teeteto — Sim, por maneira diferente.

Sócrates — Então, vejamos se com esse novo critério diferem entre si conhecimento e sensação, ou se se equivalem. Toda nossa argumentação tendia para esse ponto, e foi só para isso que recorremos a tantos argumentos absurdos, não é verdade?

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Admitiremos que tudo o que percebemos por meio da vista ou do ouvido, só por esse fato se nos torne conhecido? Por exemplo, antes de aprendermos a língua dos bárbaros, sempre que estes nos falem, diremos que não ouvimos, ou que não apenas ouvimos como entendemos o que eles querem dizer? Outro exemplo: se não soubermos ler e olharmos para alguns carateres escritos, diremos que não os vemos, ou que, pelo simples fato de vê-los, compreendemos o que significam?

Teeteto — O que neles, Sócrates, vemos e ouvimos, de fato, é o que afirmamos saber. Com relação às letras, diremos que as vemos e que reconhecemos sua cor e a forma, e no que entende com a fala, ouvimos e, no mesmo passo, conhecemos os sons agudos e os graves; porém a Lição dos gramáticos e de seus intérpretes, nem percebemos pela vista e pelo ouvido nem chegamos a compreender.

Sócrates — Ótimo, Teeteto! Não vale a pena levantar objeções, pois o que importa é aumentares a confiança em ti mesmo. Porém atenta na dificuldade que se aproxima de mansinho e vê de que modo poderemos repeli-la.

Teeteto — Que dificuldade?

Sócrates — É a seguinte: No caso de nos perguntarem se é possível a alguém que conheceu determinada coisa cuja lembrança ainda não se lhe apagou da memória, no momento em que se recorda dela não conhecer aquilo de que se lembra? Parece que fiz um rodeio muito grande só para perguntar se quem aprendeu alguma coisa não sabe do que se trata, quando se lembra dessa coisa?

Teeteto — Como não há de saber, Sócrates? Isso é um verdadeiro disparate.

Sócrates — Será que eu falei alguma tolice? Presta atenção ao seguinte: Não disseste que ver é sentir e que visão é sensação?

Teeteto — Disse.

Sócrates — Ora, de acordo com o que acabamos de expor, quem viu alguma coisa, adquiriu o conhecimento dessa coisa.

Teeteto — Certo.

Sócrates — E depois? Não admites que há o que denominas memória?

Teeteto — Admito.

Sócrates — Memória de nada ou de alguma coisa?

Teeteto — De alguma coisa, evidentemente.

Sócrates — De coisas aprendidas e sentidas, não será isso?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Por vezes, a gente se lembra do que já viu.

Teeteto — É fato.

Sócrates — Até mesmo com os olhos fechados? Ou só com baixar as pálpebras se esquecerá de tudo?

Teeteto — Seria absurdo, Sócrates, afirmar semelhante proposição.

Sócrates — Porém é o que teremos de fazer, para salvar o argumento anterior; a não ser assim, estará perdido.

Teeteto — Por Zeus, eu também tenho minhas dúvidas, porém não compreendo bem o que queres dizer. Explica-te melhor.

Sócrates — É o seguinte: Quem vê, foi o que disseste, adquire o conhecimento do que viu, pois visão, sensação e conhecimento, conforme admitimos, tudo é uma só coisa.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Porém quem viu e adquiriu conhecimento do que viu, logo que fecha os olhos deixa de ver, não e verdade?

Teeteto — Certo.

Sócrates — Mas, desde que ver equivale a saber, não ver será o mesmo que não saber.

Teeteto — É verdade.

Sócrates — De onde vem que, ao lembrar-se alguém de alguma coisa de que já teve conhecimento, não a conhece por não a ter diante dos olhos, o que dissemos ser positivamente monstruoso.

Teeteto — É muito certo o que declaras.

Sócrates — Ao que parece, pois, trata-se de manifesta impossibilidade afirmar que sensação e conhecimento são idênticos.

Teeteto — É possível.

Sócrates — Que virá a ser, então, conhecimento? Pelo jeito, precisamos reconsiderar tudo do começo. Mas, Teeteto, que coisa estávamos na iminência de fazer!

Teeteto — A respeito de quê?

Sócrates — Tenho a impressão de que procedemos como galos ordinários; abandonamos a luta antes da vitória e pusemo-nos a cantar.

Teeteto — Como assim?

Sócrates — À maneira dos disputadores profissionais, chegamos a um acordo a respeito das palavras e nos declaramos satisfeitos por nosso argumento haver vencido graças a esse estratagema, e conquanto afirmemos que não somos anti-lógicos, porém filósofos, sem o perceber procedemos exatamente como aqueles terríveis cidadãos.

Teeteto — Não chego a apanhar todo o sentido de tuas palavras.

Sócrates — Pois vou ver se consigo explicar melhor meu pensamento. O que perguntamos foi se um indivíduo que aprendeu alguma coisa e dela ainda se recorda, pode deixar de conhecê-la; e depois de demonstrar que quem vê determinado objeto e, logo a seguir, fecha os olhos, deixando, assim, de vê-lo sem deixar de lembrar-se dele, concluímos que ele juntamente se recorda e não conhece, o que é impossível. A este modo, liquidamos o mito de Protágoras e também o teu, visto considerares idênticos conhecimento e sensação.

Teeteto — É verdade.

Sócrates — Mas o que eu acho, amigo, é que tal não se daria se ainda vivesse o pai do primeiro mito, que de todo o jeito saberia defendê-lo. Tudo o que fizemos foi maltratar este, por ser órfão, visto se terem recusado a sair em sua defesa os próprios tutores instituídos por Protágoras, entre os quais se inclui o nosso Teodoro. Por uma questão de justiça, nós mesmos é que teremos de socorrê-lo.

Teodoro — Não fui eu, Sócrates, que fiquei como tutor de seus filhos, mas, de preferência, Cálias, filho de Hipônico. Foi muito rápida nossa passagem dos argumentos sem provas para a geometria. Ficar-te-emos agradecido se saíres em sua defesa.

Sócrates — Muito bem dito, Teodoro. Então, vê como me disponho a defendê-lo. Absurdos muito maiores do que esse a gente se vê forçado a admitir quando não presta suficiente atenção ao sentido dos vocábulos de que comumente nos servimos para afirmar ou negar. A ti é que devo dirigir meu discurso ou a Teeteto?

Teodoro — A ambos, juntamente; porém as respostas serão dadas pelo mais moço. Um revés, no caso dele, será menos encabulante.

Sócrates — Então, vou apresentar uma pergunta bem difícil, que será formulada nos seguintes termos: Poderá alguém conhecer alguma coisa e, ao mesmo tempo, não conhecer o que conhece?

Teodoro — Que responderemos a isso, Teeteto?

Teeteto — Eu, pelo menos, acho que não pode.

Sócrates — Isso não, visto afirmares que ver é conhecer. Como responderias à pergunta inextricável se viesses a cair no poço, como se diz, e com uma das mãos o teu implacável adversário te tapasse um dos olhos e perguntasse se com esse olho tapado enxergavas o seu manto?

Teeteto — Penso que lhe diria: Com esse, não; vejo com o outro.

Sócrates — Sendo assim, a um só tempo vês e não vês o mesmo objeto?

Teeteto — Sim, de certa maneira.

Sócrates — Porém não foi isso o que te perguntei, voltaria ele a discutir; não me referi à maneira, mas apenas se podes, no mesmo passo, não saber o que sabes? Agora ficou patente que vês o que não vês, pois já admitiste que ver é conhecer, e não ver é não conhecer. Conclui tu mesmo o que pode sair de tal embrulho.

Teeteto — Concluo que saiu o contrário do que eu havia afirmado.

Sócrates — É muito provável, meu admirável amigo, que tivesses de passar por outros maus bocados como esse, no caso de perguntarem se pode haver conhecimento agudo e conhecimento obtuso, ou conhecimento de perto porem não de longe, ou conhecimento intenso e conhecimento frouxo e mil outras questões do mesmo gênero com que te poderia surpreender algum adversário de armas leves e mercenário desses combates de palavras. Quando houvesses proposto a identidade do conhecimento e da sensação, ele se lançaria sobre as sensações do ouvido, do olfato e dos demais sentidos, refutar-te-ia sem misericórdia e não te daria tréguas enquanto não te deixasse boquiaberto diante de sua invejável sabedoria e colhido na sua rede. Depois de dominado e de ficares inteiramente preso, só te soltaria quando lhe houvesses entregue a dinheirama estipulada. Mas talvez desejes saber o que poderia aduzir Protágoras em defesa de sua doutrina? Valerá a pena falarmos em seu nome?

Teeteto — Acho que vale.

Sócrates — Diria tudo isso que acabamos de falar em sua defesa e se voltaria, quero crer, para o nosso lado com mostras do mais soberano desprezo, nos seguintes termos: Este mui digno Sócrates, depois de haver perguntado a um menino atemorizado se uma mesma pessoa podia lembrar-se de determinada coisa e não conhecê-la, o que o outro negou, de puro medo, por não poder calcular o que viria depois disso, resolveu cobrir-me de ridículo com sua demonstração. Mas a verdade, levianíssimo Sócrates, é a seguinte: Quando analisas por meio de perguntas algum ponto de minha doutrina e o interrogado, dando a mesma resposta que eu daria, comete alguma cincada, eu sou o que tu confundiste; porém se responde coisa diferente, o erro é apenas dele. Para exemplificar, acreditas, mesmo, que alguém poderia conceder-te que a memória atual de uma impressão passada, seja, como impressão, igual à que passou e não mais existe? Nem por sombra! Por que teria, então, escrúpulos em admitir que a mesma pessoa pode juntamente saber e não saber a mesma coisa? Ou, se tiver medo de fazer tal confissão, poderá conceder que o indivíduo que se tornou diferente continua sendo o mesmo que era antes de modificar-se, ou melhor: que esse indivíduo seja uno, não muitos, e que estes muitos se multipliquem ao infinito, enquanto vier a transformar-se, se precisarmos precaver-nos para não caçar as palavras um do outro? Não, meu afortunado amigo, continuaria Protágoras a falar, cria coragem e ataca apenas minha tese, se puderes, para demonstrar que as sensações de cada um de nós não são individuais, ou, no caso de o serem, prova também que não se nos impõe a conclusão de que o que aparece a cada pessoa só devém, ou melhor, só existe para essa pessoa. Quando te referes a porcos e a cinocéfalos, não só te comportas como porco, como concitas teus ouvintes a fazerem o mesmo com relação aos meus escritos, o que não é decente. Insisto em que a Verdade é tal como a escrevi, a saber: Cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e que um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma

diferente para outra. Quanto à sabedoria e ao sábio, eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspeto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau. Não me venhas, agora, caçar as palavras de minha definição, porém desce até o fundo do pensamento. Recorda-te do que ficou dito antes: que para o doente o alimento é e parece amargoso, enquanto para o indivíduo são parece ser e é precisamente o contrário disso. Não devemos deixar um deles mais sábio do que o outro — o que fora impossível — nem sustentar que o doente é ignorante por pensar dessa maneira ou que é sábio o indivíduo com saúde por ser de opinião contrária. O que importa é modificar a condição do primeiro, pois a outra lhe é superior em tudo. Assim, também no domínio da educação cumpre passar os homens do estado pior para o melhor. O médico consegue essa modificação por meio de drogas; o sofista, com discursos. Nunca ninguém pôde levar quem pensa erradamente a ter representações verdadeiras, pois nem é possível ter representação do que não existe nem receber outras impressões além das do momento, que são sempre verdadeiras. O que afirmo é que se um indivíduo de má constituição de alma tem opiniões de acordo com essa disposição, com a mudança apropriada passará a ter opiniões diferentes, opiniões essas que os inexperientes denominam verdadeiras. No meu modo de pensar, estas serão melhores do que as primeiras; mais verdadeiras, nunca. Quanto aos sábios, meu caro Sócrates, longe de mim compará-los aos batráquios; se se ocupam com o corpo, considero-os médicos; em relação com as plantas, agricultores. O que afirmo é que estes últimos trocam nas plantas, quando estas adoecem, as sensações perniciosas por sensações benéficas e sadias, que é justamente como procedem os oradores sábios e prudentes, fazendo parecer justas às cidades as coisas boas em substituição às más. De fato, tudo o que parece belo e justo para cada cidade, continua sendo para ela isso mesmo enquanto assim pensar: porém o sábio faz ser e parecer benéfico o que até então lhes era pernicioso. Pela mesma razão, o sofista capaz de educar seus discípulos

desse modo é sábio e merece ser muito bem pago por eles, depois de terminado o curso.. Nesse sentido, apenas, é que uma pessoa será mais sábia do que outra, sem que ninguém possa formar opiniões falsas. Colhe daí por fruto, quer o queiras quer não, que terás de resignar-te a ser medida das coisas. Foi o que nosso argumento demonstrou à saciedade. Se quiseres retomar a questão para contestá-la, podes fazê-lo, opondo argumento a argumento; caso prefiras o método de perguntas, formula tuas questões; é um processo que não admite evasivas e merece a preferência das pessoas inteligentes. Adota, porém, como norma não apresentar perguntas capciosas. Seria o cúmulo da inconsequência declarar-se alguém zeloso da virtude e só valer-se de subterfúgios em suas discussões. Aqui a falta de lealdade consiste em entabular o diálogo sem fazer a necessária distinção entre o que é discussão propriamente dita e investigação dialética. No primeiro caso, o disputador diverte-se com o adversário e procura lográ-lo o mais possível; no outro, o dialético procede com seriedade e esforça-se por levantar o adversário, com mostrar-lhe apenas os erros em que ele incorrera, ou fosse por conta própria ou por má orientação de outros diretores. Se assim procederes, teus interlocutores só poderão queixar-se deles mesmos em suas incertezas e perplexidades, não de ti; seguir-te-ão por toda a parte e se mostrarão amigos, detestando-se e fugindo deles mesmos, para se acolherem à filosofia e se mudarem noutros, sem mais continuarem a ser o que eram antes. Porém se fizeres o contrário disso, a exemplo da maioria, o contrário, precisamente, se passará contigo, e em vez de filósofos ou amigos da sabedoria farás de teus acompanhantes inimigos do saber, quando se tornarem mais idosos. Se me aceitares o conselho, não será com esse gênio azedo e briguento, como disse há pouco, mas com espírito amigável e compreensivo que analisarás nossas proposições, quando declaramos que tudo se move e que as coisas são como, de fato, aparecem a cada um, tanto para os indivíduos como para as cidades. Partindo disso, investigarás se a sensação e o conhecimento são idênticos ou diferentes, não, porém, como

fizeste há pouco, recorrendo apenas ao sentido usual das expressões e dos vocábulos, que a maioria violenta ao sabor do acaso, com o que só conseguem aprestar para si próprios toda a sorte de aborrecimentos. — Eis aí, Teodoro, o socorro que me foi possível trazer para teu companheiro, na medida de minha capacidade. É pequeno, por eu ser pequeno. Se ele ainda vivesse, com muito mais brilho se defenderia, por fazê-lo em causa própria.

Teodoro — É brincadeira, Sócrates; defendeste o homem com ardor juvenil.

Sócrates — Isso é muita bondade, companheiro. Porém diz-me uma coisa: porventura não notaste que Protágoras nos falou agora mesmo em tom de censura, por dirigirmos nosso discurso a um menino e nos aproveitarmos de sua timidez em detrimento de sua doutrina, dele Protágoras? Não chamou a isso pilhéria de mau gosto, dando grande relevo à sua medida das coisas e concitando-nos a estudar seriamente aquela doutrina?

Teodoro — Como não haveria de notar, Sócrates?

Sócrates — E então? Aconselhas a obedecer-lhe?

Teodoro — Sem a menor discrepância.

Sócrates — Como vês, com exceção de ti, todos aqui são crianças. Por isso, se tivermos de obedecer ao homem, eu e tu é que teremos de perguntar e responder no exame acurado de sua tese, para que, pelo menos nisso ele não possa censurar-nos de que a análise de sua doutrina por nós levada a cabo, do começo ao fim não passou de brincadeira com meninos.

Teodoro — Ora essa! Teeteto não é capaz de acompanhar com mais facilidade do que muita gente barbada o estudo de qualquer proposição?

Sócrates — Porém não melhor do que tu, Teodoro. Não irás admitir que eu tenha de defender a todo o transe teu falecido amigo, e tu nada possas fazer nesse sentido. Não, meu caro; acompanha-nos só num trechozinho, até vermos se a ti, somente, é que devemos tomar como medida das figuras geométricas, ou se cada um se basta a si mesmo, como tu, na astronomia e nas demais disciplinas em que, com justiça, te distingues.

Teodoro — Não é fácil, Sócrates, ficar um sentado ao teu lado e esquivar-se a gente de responder às tuas perguntas. Foi leviandade de minha parte pedir-te há pouco que não me despisses e não me constrangesses neste passo como fazem os Lacedemônios. Aliás, quer parecer-me que te aproximas mais de Cirão. Pois os Lacedemônios o que fazem é convidar o visitante a retirar-se ou despir-se, ao passo que tu me dás a impressão de representares o teu papel mais à maneira de Anteu. Não largas quem se aproxima de ti, enquanto não o obrigas a despir-se e a medir-se contigo na dialética.

Sócrates — Achaste uma excelente imagem, Teodoro para minha doença. Com a diferença de que eu sou mais pugnaz do que esses lutadores, pois não têm conta os Héracles e os Teseus com que já me defrontei, campeões de disputa todos eles, e que me malharam sem dó nem piedade. Mas nem por isso abandono o campo, tal a paixão com que me entrego a essa modalidade de exercício. Não me prives, pois, do prazer de medirmos as forças num certame que só será de vantagem para nós dois.

Teodoro — Bem: desisto das objeções; conduze-me para onde quiseres. De todo o jeito, terei de suportar o destino que urdiste para mim, até vir a ser confundido por tua critica. Porém não ficarei à tua disposição além do termo que tu mesmo propuseste.

Sócrates — Basta só até aí. O que importa é ter cuidado para não recairmos, sem querermos, no fraseado infantil, o que nos poderiam censurar.

Teodoro — Esforçar-me-ei nesse sentido, dentro de minhas possibilidades.

Sócrates — De início, voltemos a tratar da questão anterior, para vermos se tínhamos ou não tínhamos razão de nos aborrecermos e de rejeitar a tese de que em matéria de sabedoria cada um se basta a si mesmo. O próprio Protágoras admitiu que certos indivíduos levam vantagem sobre

outros no discernir o melhor e o pior, vindo a ser esses, precisamente, os sábios. Não foi isso?

Teodoro — Certo.

Sócrates — Se ele se achasse aqui presente e nos fizesse semelhante concessão, não sendo nós os que cedêssemos, como seus defensores não teríamos necessidade de voltar a essa questão com o propósito de reforçá-la. Poderiam, aliás, objetar-nos que nos falta autoridade para admitir seja o que for no nome dele. Em tais questões, não é pequena diferença ser deste modo ou de outro.

Teodoro — Tens razão.

Sócrates — Não procuremos auxílio estranho; a assentemos em poucas palavras as bases do nosso acordo só com elementos tirados do seu próprio argumento.

Teodoro — De que jeito?

Sócrates — É o seguinte: o que aparece para cada pessoa é, realmente, como lhe aparece. Não é assim que ele se exprime?

Teodoro — Exatamente.

Sócrates — Nós, também, Protágoras, expomos a opinião de algum homem, ou melhor, de todos os homens, quando dizemos não haver quem não se considere em determinados assuntos mais sábio do que outros, ou inferior em certas coisas a muita gente, e que, pelo menos nos grandes perigos, como sejam: campanhas militares, doenças, tempestades no mar, são tidos como verdadeiros deuses os que comandam nessas diferentes situações, por ser de esperar deles a salvação, conquanto em nada se distingam dos demais homens, se não for, tão-só, pelo saber. Por toda a parte, no burburinho da vida, todos procuram precetores e comandantes para si próprios, para os animais e seus trabalhos, não faltando, por outro lado, quem não se considere competente para ensinar e comandar. Em todos esses casos, que mais poderemos dizer, se não for que os homens estão convencidos de haver entre eles sábios e ignorantes?

Teodoro — Nada mais.

Sócrates — E não consideram todos eles a sabedoria como pensamento verdadeiro, e a ignorância como opinião falsa?

Teodoro — Sem dúvida.

Sócrates — Que faremos, então, Protágoras, com essa proposição? Diremos que as opiniões dos homens são sempre verdadeiras, ou que algumas vezes são certas e outras vezes falsas? Em qualquer hipótese, o que se conclui é que nas opiniões dos homens não há só verdade, porém as duas coisas: verdades e erros. Reflete agora, Teodoro, se algum dos adeptos de Protágoras, ou tu mesmo, afirmaria que ninguém considera ignorante outra pessoa, ou capaz de formar falsas opiniões?

Teodoro — Não é de acreditar, Sócrates.

Sócrates — No entanto, é a conclusão inevitável a que tende a tese de que o homem é a medida de todas as coisas.

Teodoro — Como assim?

Sócrates — Quando formas em teu foro intimo alguma opinião sobre determinado objeto e ma comunicas, de acordo com aquela assertiva terá ela de ser verdadeira para ti. Mas não nos assistirá também o direito de atuar como juízes de teu julgamento, ou precisaremos concluir sempre que tua opinião é verdadeira? E em cada caso, não pegarão em armas contra ti milhares de adversários que pensam de maneira diferente e denunciam como falsos a tua opinião e o teu juízo?

Teodoro — Sim, Sócrates, por Zeus; miríades, e como diz Homero, prontos para aprestarem toda sorte de incômodos.

Sócrates — E então? Precisamos dizer, se assim o determinas, que formas opiniões verdadeiras para ti, porém falsas para essas miríades de pessoas?

Teodoro — É o que necessariamente se conclui daquela proposição.

Sócrates — E Protágoras, como se arranjaria? Na hipótese de não acreditar que o homem é a medida das coisas, nem ele nem a grande maioria,

que, de fato, não acredita, não seria inevitável não existir para ninguém sua Verdade, tal como ele a descreveu? E se ele a admitisse, porém as multidões a rejeitassem, sabes muito bem, para começar, que na mesma proporção em que o número dos que não a aceitam ultrapassa o dos que a aceitam, há mais razões para seu princípio não existir do que para existir.

Teodoro — Necessariamente, se depender do critério pessoal a existência ou não existência de alguma coisa.

Sócrates — Ao depois, o mais bonito, no caso, é reconhecer ele próprio que terão de estar certos seus contraditores, quando opinam sobre seu princípio e o declaram falso, visto admitir que a opinião de todos se refere ao que existe.

Teodoro — Perfeitamente.

Sócrates — Então, ele confessa que sua opinião é falsa, uma vez declarada verdadeira a dos que afirmam estar ele em erro.

Teodoro — Necessariamente.

Sócrates — E os outros, admitem que estejam errados?

Teodoro — Em absoluto.

Sócrates — Ao passo que ele proclama estarem todos certos, de acordo com seus próprios escritos.

Teodoro — Parece.

Sócrates De todo lado, pois, há contestação, a começar por Protágoras. Sim, principalmente por ele, visto aceitar como verdadeira a opinião dos que o contraditam. De onde vem, que o próprio Protágoras admite que nem um cão nem qualquer homem da rua não é medida de nada que não houvesse previamente estudado. Não e isso mesmo?

Teodoro — Exato.

Sócrates — Logo, se é contestada por todo o mundo, a Verdade de Protágoras não é verdadeira para ninguém, nem para ele próprio.

Teodoro — Atacamos com muita violência, Sócrates, esse meu amigo.

Sócrates — Mas meu caro, não dispomos de nenhum critério absoluto para dizer que encontramos o caminho certo. É de crer que, como mais velho, ele seja mais sábio do que nós. Se neste momento ele conseguisse sair da terra só até o pescoço, com toda a certeza me acusaria de dizer muita tolice, e a ti também, por concordares comigo, depois do que afundaria de novo na terra e desapareceria. Só o que nos compete, quero crer, é valermo-nos de nós mesmos, tal como nos fez a natureza, e dizer sempre o que nos pareça verdadeiro. Agora, por exemplo, não devemos sustentar, de acordo, aliás, com a opinião geral, que há pessoas mais sábias do que outras, como as há, também, mais ignorantes?

Teodoro — A mim, pelo menos, assim parece.

Sócrates — E não será certo dizermos que constitui base sólida para a tese de Protágoras o que afirmamos em sua defesa, que muita coisa é o que parece ser para cada um de nós: quente, seco, doce e tudo o mais do mesmo tipo? Mas se ele confessar que em certos casos os homens diferem entre si, por força terá de admitir que em matéria de saúde ou de doença não está ao alcance de qualquer mulherzinha ou criançola curar-se a si mesmo graças ao conhecimento do que lhes é salutar, mas que, pelo menos neste terreno, se não alhures, um homem difere do outro.

Teodoro —É assim que eu penso também.

Sócrates — Em política dá-se o mesmo: belo e feio, justo e injusto, pio e ímpio, o que nesses assuntos cada cidade tem nessa conta e declara ser legal, é verdadeiro para cada uma, não havendo, nesse domínio, superioridade em matéria de sabedoria, nem entre os particulares nem entre as cidades. Agora, quanto à questão de determinar o que é de proveito para cada cidade, ele terá de concordar que aqui ou nenhures um conselheiro pode ser melhor do que outro e que as cidades diferem fundamentalmente umas das outras com relação à verdade, sem ter ele a ousadia de afirmar que tudo o que determinada cidade legisla, na convicção de que lhe será de proveito, terá de ser, infalivelmente, vantajoso. Acerca do que me referi há

pouco, o justo e o injusto, o pio e o ímpio, os homens se comprazem em proclamar que nada disso é assim mesmo por natureza nem tem existência à parte, mas que a opinião aceita por todos torna-se verdadeira nesse próprio instante e todo o tempo em que lhe derem assentimento. Os que não estudam a tese de Protágoras até suas últimas consequências não podem estadear outra sabedoria. Porém observo, Teodoro, que nossa investigação nos fez passar de um argumento pequeno para um grande.

Teodoro — E não temos tempo de sobra para tudo, Sócrates?

Sócrates — Parece. Por vezes, meu admirável amigo, tal como agora e em outras circunstâncias, me tem ocorrido como é natural revelarem-se oradores ridículos as pessoas dadas a especulações filosóficas, sempre que se apresentam nos tribunais.

Teodoro — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Parece-me que os indivíduos que desde moços vivem a rolar nos tribunais ou quejandos ajuntamentos, em confronto com os educados na filosofia e estudos correlatos são como escravos comparados a homens livres.

Teodoro — E qual é a razão?

Sócrates — A que apontaste agora mesmo: o tempo de que sempre dispõem, por terem folga para conversar em paz, tal como se dá neste momento conosco, pois agora mesmo mudamos de assunto pela terceira vez. É o que eles fazem quando um novo tema lhes agrada mais do que o debatido, sem se preocuparem se a conversa dura muito ou pouco. O que importa é atingir a verdade. Os outros, ao revés disso, só falam com o tempo marcado, premidos a todo instante pela água da clepsidra, que não os deixa alargar-se à vontade na apreciação dos temas prediletos. Ademais, o adversário não arreda pé de junto deles, a insistir nos artigos da acusação, de nome antomosia, outras tantas barreiras que não podem ser ultrapassadas. Trata-se sempre de discursos de escravos a favor de algum conservo, pronunciado na presença do senhor que se acha ali sentado e traz na mão

alguma queixa. A luta nunca se trava por questões indiferentes, porém sempre de interesse pessoal, estando, muita vez, em jogo a própria vida. De tudo isso resulta que eles ficam hábeis e sumamente atilados, por saberem adular o senhor com suas falas e servi-lo de mil modos. Porém sua alma deles acaba estiolada e retorcida, pois, escravos desde a infância, ressentem-se no crescimento, na retidão e na liberdade, o que os leva a práticas tortuosas e deixa suas tenras almas expostas a perigos e temores de toda a espécie. Não podendo transpor esses obstáculos sem ferir a justiça e a liberdade, voltam-se muito cedo para a mentira e respondem, à injustiça com injustiça, donde vem ficarem inteiramente deformados e retorcidos. Desse modo, terminada a adolescência, sem. terem nada sadio na mente, quando atingem a idade madura tornam-se sábios e de malícia incontrastável, segundo crêem. Queres que examinemos também os que compõem nosso coro, ou será preferível deixá-los de lado e reatarmos nossa discussão, para não abusarmos demais da liberdade tão peculiar a nossos discursos a que há pouco nos referimos e da facilidade de mudar de tema?

Teodoro — De jeito nenhum, Sócrates; convém examiná-los. Observaste, com muita propriedade, que os componentes deste coro não somos escravos, mas o inverso: os discursos é que nos servem, aguardando cada um deles o remate que lhes quisermos dar, pois não temos juizes postados na nossa frente, nem, como no caso dos poetas, espetadores que nos censurem ou dêem ordens.

Sócrates — Então, falemos dos diretores do coro, já que isso te agrada, conforme verifico. Qual a vantagem de perdermos tempo com a arrala miúda do campo da filosofia? De início, devemos observar acerca dos primeiros que desde a mocidade o que mais do que tudo ignoram é o caminho da ágora ou onde fica o tribunal, a sala de conselho e quejandos, locais de reuniões públicas; não ouvem nem vêem as leis nem as decisões escritas ou faladas. As disputas dos cargos públicos nas hetérias, as reuniões e os festins, os banquetes animados por tocadoras de flauta: nem em sonhos lhes ocorre

comparecer a nada disso. Nasceu na cidade alguém de nobre ou baixa estirpe? Certo cidadão herdou tara de seus antepassados, homens ou mulheres? É o que filósofo conhece tão pouco, como se diz, como quanta areia há no mar. Nem chega mesmo a saber que não sabe nada disso. Porém não se alheia dessas coisas por vanglória, mas porque realmente só de corpo está presente na cidade em que habita, enquanto o pensamento, considerando inane e sem valor todas as coisas merecedoras apenas de desdém, paira por cima de tudo, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra e medindo a sua superfície, contemplando os astros para além do céu, a perscrutar a natureza em universal e cada a ser em sua totalidade, sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado.

Teodoro — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — Foi o caso de Tales, Teodoro, quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu mas não via o que estava junto dos próprios pés. Essa pilhéria se aplica a todos os que vivem para a filosofia. Realmente, um indivíduo assim alheia-se por completo até dos vizinhos mais chegados e desconhece não somente o que eles fazem como até mesmo se se trata de homens ou de criaturas de espécie diferente. Mas o que seja o homem e o que, por natureza, lhe cumpre fazer ou suportar, para distingui-lo dos outros seres, eis o que ele procura conhecer, sem se poupar a esforços em sua investigação. Compreendes-me, Teodoro, ou não?

Teodoro — Compreendo; é muito verdadeiro tudo isso.

Sócrates — Eis a razão, amigo, como disse no começo, de em todas as circunstâncias, assim na vida pública como no trato particular com seus concidadãos, no tribunal ou alhures, sempre que nosso filósofo é forçado a tratar de assuntos que lhe caem sob a vista ou diante dos pés, tornar-se alvo de galhofa não apenas por parte das raparigas da Trácia como de todo o povo, levando-o sua falta de experiência a cair nos poços e na mais triste

confusão. Sua irremediável inabilidade para as coisas práticas fá-lo passar por imbecil. Num revide de injúrias não sabe como atacar o adversário, por desconhecer os vícios dos homens, já que nunca se preocupou com a vida de ninguém. E por não saber como sair-se de tais enrascadelas, faz papel mais que ridículo. Por outro lado, quando se trata de elogios e de enaltecerem uns aos outros com termos pomposos, não procura esconder o riso; estoura em gargalhadas sem nenhum constrangimento, o que o faz parecer tolo. Quando ouve o encômio de qualquer tirano ou potentado, imagina que se trata do elogio de um pastor: porqueiro, cabreiro ou vaqueiro, por ser abundante a sua ordenha. É de opinião, aliás, que os reis guardam e ordenham um rebanho muito mais insidioso e intratável do que os dos verdadeiros pastores, e que por falta de vagar acabam ficando tão rústicos e ignorantes como aqueles e tão cercados por seus muros como os verdadeiros pastores pelos currais nas montanhas. Quando ouve dizer que tal indivíduo é dono de dez mil pletros de terra, ou até de mais, como se se tratasse de uma grande propriedade, julga que lhe falam de coisinhas sem valor, acostumado, como está, a contemplar a terra inteira. Ao ouvir gabarem títulos de nobreza, por poder alguém mencionar sete antepassados ricos, considera absolutamente fútil tal elogio e revelador de curteza de vista por parte dos que falam, os quais, por ignorância, são incapazes de apreender o todo e de calcular que não há quem não tenha miríades sem conta de avós e antepassados, entre os quais se sucedem ricos e pobres, também por miríades, potentados e escravos, Helenos e bárbaros, indiscriminadamente, nesta ou naquela geração. Enumerar como grande coisa vinte e cinco antepassados ou dizer-se originário de Héracles, filho de Anfitrião, é para ele uma contagem ínfima. O vigésimo quinto antepassado de Anfitrião foi quem a sorte quis, sem falarmos no quinquagésimo avô desse vigésimo quinto, divertindo-se o filósofo com a incapacidade de toda essa gente para contar e para purgar a mente de tanta fatuidade. Em tais situações o filósofo é ridicularizado pela

plebe, que ora o considera desdenhoso, ora desconhecedor do que lhe está na frente dos pés e a quem as menores coisas causam inextricável confusão.

Teodoro — Tudo, Sócrates, se passa exatamente como disseste.

Sócrates — Porém no caso, amigo, de conseguir ele arrastar alguém para as alturas em que se encontra e de resolver-se este outro a sair das perguntas: Em que te ofendi? ou Em que me ofendeste? para considerar a justiça ou a injustiça em si mesmas e procurar saber em que uma difere da outra ou de tudo o mais, desistindo de aplicar-se a temas como o de saber se é feliz o Rei ou quem for possuidor de montões de ouro, para estudar a realeza em geral ou a felicidade e a desgraça do homem em universal, em que consistem e de que modo convém à natureza humana adquirir uma e fugir da outra: quando aquele indivíduo de alma pequenina, afiada e chicanista se vê obrigado a responder a todas essas questões, então, é sua a vez de sofrer o mesmo castigo: sente vertigens na altura a que se viu guindado, e por falta de hábito de sondar com a vista o abismo fica com medo, atrapalha-se todo e mal consegue balbuciar, tornando-se objeto de galhofa não apenas das raparigas trácias ou das pessoas incultas em geral, pois todos estes são incapazes de notar o ridículo da situação, como de quantos receberam educação contrária à dos escravos. Eis aí, Teodoro, a condição desses dois tipos. Um, educado realmente com liberdade e lazer, a quem dás o nome de filósofo, não merece ser vituperado por fazer figura simplória e revelar-se imprestável quando se vê às voltas com alguma ocupação servil, como, por exemplo, não saber amarrar os cobertores na hora de viajar nem temperar alimentos ou preparar discursos bajulatórios. O outro é capaz de fazer tudo isso com rapidez e perfeição, porém não saberá arranjar o manto no ombro direito como o faz o homem livre, e muito menos, apanhando a música do discurso, entoar condignamente o hino da verdadeira vida dos deuses e dos varões bem-aventurados.

Teodoro — Se conseguisses, Sócrates, convencer todo o mundo da verdade do que disseste como fizeste comigo, haveria mais paz e menos

males entre os homens.

Sócrates — É certo, Teodoro. Porém não é possível eliminar os males — forçoso é haver sempre o que se oponha ao bem — nem mudarem-se eles para o meio dos deuses. É inevitável circularem nesta região, pelo meio da natureza perecível. Daqui nasce para nós o dever de procurar fugir quanto antes daqui para o alto. Ora, fugir dessa maneira é tornar-se o mais possível semelhante a Deus; e tal semelhança consiste em ficar alguém justo e santo com sabedoria. Mas a verdade, meu excelente amigo, é que não é fácil convencer ninguém de que as razões consideradas válidas pela maioria para fugir do vício e procurar a virtude não são as que levam um a cultivar esta e evitar aquela, a fim de não parecer ruim, senão virtuoso. A meu ver, tudo isso não passa de história de velhas, como se diz. Mas a verdade, vou declarar-te qual seja: de modo nenhum Deus é injusto, senão justo em grau máximo, não podendo ninguém ficar semelhante a ele se não for tomando-se o mais justo possível. É assim que se avalia com acerto a superioridade de uma pessoa, ou sua covardia e falta de virilidade. O conhecimento de semelhante fato configura a sabedoria e a verdadeira virtude, e sua ignorância, maldade e tolice manifestas. As demais aparências de habilidade e de sabedoria, quando se mostram no exercício do poder público, são conhecimentos grosseiros; nas artes, vulgaridade. Assim, quando alguém é injusto ou ímpio, por ações ou palavras, será melhor não conceder-lhe que todo o seu êxito se baseia na astúcia, pois esse indivíduo se envaideceria com o reparo, muito ancho por ter ouvido dizer, segundo crê, que não é néscio ou fardo inútil sobre a terra, porém homem como terão de ser os que melhor sabem vencer na vida pública. A esses tais é preciso dizer-lhes a verdade: que são tanto mais o que julgam não ser, quanto menos sabem o que são. De fato, todos eles desconhecem qual seja o castigo da injustiça, o que menos do que tudo não se pode ignorar. Não é o que todos pensam: castigos corporais e morte, de que os malfeitores muitas vezes escapam, senão penalidade a que ninguém se exime.

Teodoro — A que penalidade te referes?

Sócrates — Na própria ordem das coisas, amigo, há dois paradigmas: um divino e bem-aventurado; outro, contrário a Deus e miserabilíssimo. Porém nada disso eles percebem; a enfatuação e a demência em grau máximo os impedem de sentir que com suas ações injustas eles se aproximam do segundo e cada vez mais se afastam do primeiro. São castigados pela vida que levam, conforme ao modelo de sua preferência. E se lhes dizemos que se não renunciarem àquela habilidade, depois de mortos não serão recebidos no local estreme de maldades e aqui em baixo terão de levar vida conforme seu caráter: os maus convivendo com a maldade: tudo isso eles escutam, sabidíssimos e astuciosos, como palavreado vazio, de pessoas desprezíveis.

Teodoro — É muito certo, Sócrates.

Sócrates — Sei disso, companheiro. Mas uma coisa acontece com eles. Sempre que se vêem forçados, nalgum encontro particular, a argumentar a respeito das teses por eles rejeitadas, e a sustentar com brio por algum tempo a discussão, sem abandonar cobardemente o campo: então, amigo, com todos eles se passa uma coisa muito interessante, pois acabam por se desgostarem de seus próprios argumentos; toda a sua retórica emurchece, fazendo eles, afinal, figura de crianças. Porém deixemos essas considerações, que não passam de acessórios; como novos tributários, poderão afogar o argumento principal, a que teremos de voltar, caso te declares de acordo.

Teodoro — Para mim não foi desagradável, Sócrates, semelhante digressão. Com toda a minha idade, foi-me fácil acompanhá-la. Mas, se assim preferes, refaçamos nosso caminho.

Sócrates — Em nosso estudo ficamos na asserção de que os adeptos da doutrina de ser o movimento a essência última das coisas e de que a realidade para cada indivíduo é exatamente como lhe parece ser, são obrigados a aceitar no resto, principalmente no que concerne à justiça, quanto uma determinada cidade institui como lei é perfeitamente justo para

essa cidade enquanto a lei não for derrogada; mas no que entende com os bens, ninguém ainda teve coragem de sustentar que é vantajoso para a cidade tudo sobre o que lhe aprouver legislar, e que vantajoso continuará sendo enquanto a lei não for abolida. Porém isso equivaleria a ridicularizar nosso tema, não é verdade?

Teodoro — Perfeitamente.

Sócrates — Não falemos, pois, do nome, mas apenas da coisa por ele designada.

Teodoro — Sem dúvida.

Sócrates — Seja o que for que a cidade designa por este ou aquele nome, a isso é que ela visa quando promulga leis, não havendo lei dentro de suas cogitações e possibilidades, que não seja proposta com vistas ao seu maior proveito. A que outro fim pode visar uma legislação?

Teodoro — A nenhum.

Sócrates — E será que as cidades sempre acertam? Não se dará o caso de errarem, e errarem muito?

Teodoro — Eu, de mim, estou convencido de que também erram.

Sócrates — É com o que mais prontamente todos concordariam, se orientássemos nossa investigação para o problema do útil em universal. Ora, este se estende também para o futuro. Sempre que legislamos, é com a idéia de que essas leis possam ser vantajosas no tempo por vir, sendo futuro, precisamente, a denominação certa desse tempo.

Teodoro — Perfeitamente.

Sócrates — Assim sendo, perguntamos o seguinte a Protágoras ou a quem afinar com ele na maneira de pensar: O homem é a medida de todas as coisas, conforme afirmas, Protágoras: do branco, do pesado, do leve, em suma: de tudo o mais do mesmo gênero, sem nenhuma exceção. Por trazer ele em si mesmo o critério decisivo de tudo, como ele percebe as coisas, assim acredita que elas sejam, considerando-as verdadeiras para ele e como existentes. Não é isso mesmo?

Teodoro — Certo.

Sócrates — E com respeito às coisas futuras, Protágoras, lhe diremos, traz o homem, também, o critério em si mesmo, e tal como cada um pensa que as coisas irão acontecer, tudo se passará exatamente como eles imaginam? Exemplifiquemos com o calor: quando um leigo em medicina pensa que vai ter febre e que nele se irá revelar essa espécie de calor, e o médico, de seu lado, assevera o contrário: de acordo com qual opinião diremos que o futuro decorrerá? Com ambas, porventura, no sentido de que para o médico o paciente não ficará nem quente nem febril, e para este, as duas coisas ao mesmo tempo?

Teodoro — Seria o cúmulo do ridículo.

Sócrates — Porém imagino que a respeito de como ficará o vinho, se doce ou ácido, é decisiva a opinião do agricultor, não a do citarista.

Teodoro — Como não?

Sócrates — O mesmo se diga da consonância ou dissonância futuras: o pedótriba, com seus conhecimentos de ginástica não se manifestará com mais segurança do que o músico acerca do que ele próprio, professor de ginástica, achará mais bem soante.

Teodoro — De forma alguma.

Sócrates — Do mesmo modo nos preparativos de um banquete, a opinião do convidado desconhecedor da arte culinária valerá menos que a do cozinheiro, em matéria do tempero das iguanas. Sim, porque não iremos discutir agora acerca do prazer que qualquer pessoa possa ter neste momento ou tivesse tido no passado; o que se pergunta é se cada um de nós é o melhor juiz para o que nos venha a parecer ou ser, de fato, agradável no futuro. Ou, ainda: sobre o poder maior ou menor de persuasão de discursos que terão de ser pronunciados no tribunal, não serás, porventura, Protágoras, mais capaz de prejulgar do que os leigos na matéria?

Teodoro — Certamente, Sócrates; nesse terreno, pelo menos, ele se declararia superior a todos.

Sócrates — Por Zeus, amigo; sei muito bem disso! Ninguém lhe teria dado tanto dinheiro, só para gozar de sua conversação, se ele não tivesse convencido os ouvintes de que a respeito de tudo o que terá de ser ou parecer no futuro, nem os próprios adivinhos julgam com tanta segurança como ele.

Teodoro — É muito certo.

Sócrates — E a legislação e sua utilidade, não olha também para o futuro? E não é admitido por toda a gente que, por vezes, o legislador terá de enganar-se sobre o que possa ser de mais vantagem?

Teodoro — Sem a menor dúvida possível.

Sócrates — Mui discretamente, pois, precisaremos levar teu mestre a confessar que há homens mais sábios do que outros e que só estes servem de medida, e que eu, ignorante como sou, de jeito nenhum poderei ver-me forçado a ser medida, como há pouco queria aquele discurso pronunciado, de bom ou de mau grado, a seu favor.

Teodoro — A meu ver, Sócrates, esse é o ponto mais vulnerável de sua tese, e também pelo fato de admitir ele a validez das opiniões alheias, que, conforme vimos, se recusam a aceitar como bons seus argumentos.

Sócrates — Em muitos outros pontos, também, Teodoro, pode ser atacada a tese de que a opinião de qualquer pessoa é verdadeira. Porém quando se trata das impressões presentes de alguém, fontes de sensações e de opiniões correlatas, é mais difícil demonstrar que não são verdadeiras. É possível que o que eu digo não tenha consistência e que elas sejam, de fato, irrefutáveis, estando com a verdade os que as consideram evidentes e iguais a conhecimento. Não deixou, pois, o nosso Teeteto de acertar no alvo, quando formulou a identidade entre sensação e conhecimento. É importante, assim, atacar de mais perto a questão, como nos recomendou, aliás, o discurso em defesa de Protágoras, e examinar de novo este ser inquieto e movediço, para percuti-lo e ver se emite som cheio ou de taboca rachada. A

batalha travada ao redor dele não é de importância secundária nem mobiliza pouca gente.

Teodoro — Está longe de carecer de importância; na Jônia, principalmente, ela se alastra a olhos vistos. Os sectários de Heráclito são os mais ardorosos defensores de tal doutrina.

Sócrates — Tanto maior é nosso dever, amigo Teodoro, de reexaminá-la desde seus fundamentos, tal como eles mesmos a formularam.

Teodoro — Perfeitamente. Porém discutir com seriedade, Sócrates, doutrinas heraclitianas, ou, como disseste, homéricas, se não forem ainda mais velhas, com aquela gente de Éfeso que se apresentam como conhecedores delas, é tão impossível como falar com quem se encontra azoratado por ferroadas de tavões. Em coerência com a lição de seus próprios escritos, estão sempre em movimento. Demorar no exame de determinado argumento ou questão e, um por vez, com toda a seriedade, perguntar ou responder, e o que menos de tudo são capazes de fazer. Até mesmo a expressão Nada já fora excessiva para exprimir a nenhuma tranquilidade de ânimo daquela gente. Quando lhes formulas alguma pergunta, retiram como de um carcás pequeninas e enigmáticas sentenças que desferem contra ti; se solicitares esclarecimentos sobre o seu significado, és atingido por outra de construção ainda mais original. E quanto é nisso, nunca chegarás a qualquer conclusão com nenhum deles, como não chegam, aliás, eles mesmos entre si. Põem o máximo empenho em não deixarem que algo se estabilize nos seus discursos nem em suas próprias almas, pelo receio, segundo penso, de que já seria alguma coisa estacionário, que é o que eles mais combatem e se esforçam por expulsar de toda a parte.

Sócrates — Decerto, Teodoro, só viste esses homens no calor das disputas, sem nunca teres conversado com eles em tempo de paz, por não serem teus amigos. Porém nos intervalos de mais calma, segundo penso, comunicam essas coisas aos discípulos que eles cuidam de formar à sua imagem.

Teodoro — Que discípulos, homem? Entre eles ninguém é discípulo de ninguém. Todos brotam espontaneamente, ao sabor da inspiração, achando cada um de per si que o vizinho não sabe nada. De toda essa gente, como disse, jamais alcançarás a menor resposta, nem à força nem de bom grado; precisamos apanhá-los e examiná-los como a problemas.

Sócrates — Falas com muito senso. E esse problema, não o recebemos dos antigos velado pela poesia, para melhor escondê-lo das multidões, que o Oceano e Tétis, geradores do resto das coisas, são corrente d'água, e que nada é imóvel? É o que os modernos, mais sábios do que eles, demonstram abertamente, para que os próprios sapateiros, ouvindo-os, assimilem tamanha sabedoria e deixem de acreditar estultamente que há. seres parados e seres em movimento, e aprendam que tudo é movimento, com o que passarão a reverenciar os mestres. Porém por pouco me esqueceu, Teodoro, que outros sustentam precisamente o contrário, como, por exemplo:

Só como imóvel, de fato, é que o Todo deverá chamar-se,

e tudo o mais quanto os Melissos e os Parmênides atiram contra aqueles, a saber: que tudo é um e se mantém imóvel em si mesmo, não havendo lugar para onde possa declinar. E agora, amigo, que faremos no meio de toda essa gente? Avançando aos pouquinhos, viemos cair, sem o percebermos, entre os dois grupos, e se não descobrirmos jeito de escapar de ambos, incorreremos em penalidade, como se dá na palestra com os jogadores de barra, quando, apanhados pelos dois quadros, se vêem arrastados em direções contrárias. Parece-me aconselhável começar nosso exame pelos que abordamos primeiro, os que estão em fluxo permanente, e se virmos que sua doutrina tem fundamento sério, nós mesmos os ajudaremos a puxar-nos, para ver se escapamos dos outros. Porém se os que imobilizam o Todo nos parecerem mais verdadeiros, nos acolheremos sob seu amparo, a fim de nos livrarmos dos que movimentam até o imóvel. Por último, no caso de concluirmos que nenhum diz coisa com coisa, suportaremos o ridículo de pretender emitir opinião própria, em que pese à nossa insignificância, após condenarmos a de

pessoas tão veneráveis pelo saber e pela idade. Agora vê, Teodoro, se vale a pena correr semelhante risco.

Teodoro — O que não é admissível, Sócrates, de jeito nenhum, é deixar de investigar o que ambas as facções pretendem.

Sócrates — Pois investiguemos, já que fazes tanto empenho nisso. A meu parecer, o começo do nosso estudo da natureza do movimento deve consistir na indagação do que eles querem dizer quando afirmam que tudo se movimenta. É o seguinte: referem-se a uma única forma de movimento ou a duas? Não me agrada ficar sozinho com o meu modo de pensar; põe-te ao meu lado para, juntos, se for o caso, recebermos o castigo. Responde-me ao seguinte: não dirás que uma coisa se movimenta quando ela muda de lugar e também quando gira em torno do mesmo ponto?

Teodoro — Exato.

Sócrates — Eis aí, por conseguinte, uma primeira forma de movimento. Mas, quando determinada coisa, parada no lugar em que está, vem a envelhecer, ou de negra fica branca, ou passa de duro para mole, ou sofre alterações de outra natureza, não merece tudo isso, também, ser considerado formas de movimento?

Teodoro — Acho que sim.

Sócrates — Não pode ser de outra maneira. Digo, pois, que há duas espécies de movimento: o de alteração e o de translação.

Teodoro — Falas com muito senso.

Sócrates — Firmado esse ponto, voltemos a conversar com os que afirmam que tudo se movimenta e lhes formulemos a seguinte pergunta: Pretendes que todas as coisas se movem simultaneamente dos dois modos, por alteração e por translação, ou algumas dos dois modos, e outras apenas de um?

Teodoro — Por Zeus, não saberei dizê-lo; porém acho que eles responderiam que é pelos dois.

Sócrates — Se o não dissessem, amigo, teriam de reconhecer que estão paradas as mesmas coisas que lhes parecem movimentar-se, e que tão certo seria afirmar que tudo se move como tudo está em repouso.

Teodoro — Só dizes a verdade.

Sócrates — Ora, se tudo tem de mover-se e em nada há imobilidade, tudo se move sempre com todos os movimentos.

Teodoro — Necessariamente.

Sócrates — Analisa também o que eles declaram: Já não dissemos que eles explicam a gênese: do calor ou a da brancura ou seja do que for, pelo movimento de cada uma dessas coisas, no momento da sensação, entre o agente e o paciente, com o que este se torna sentiente, não sensação, e o agente, por sua vez, certo qual, não propriamente qualidade? Decerto a expressão Qualidade não só te parece estranha como difícil de apreender em sua acepção genérica. Então, ouve por partes. O agente não se torna nem calor nem brancura, porém quente e branco, e tudo o mais pelo mesmo conseguinte. Como deves lembrar-te do que ficou dito antes, em parte alguma existe a umidade em si mesma, como não existem o agente e o paciente; do encontro de ambos é que se geram as sensações e seus respetivos objetos, passando a haver, de um lado, uma coisa com certa qualidade, e, do outro, um sujeito que percebe.

Teodoro — Lembro-me; como não?

Sócrates — Deixemos tudo o mais de lado, sem nos preocuparmos com explicações, e nos atenhamos apenas ao que afirmamos no começo, quando lhes perguntamos: Tudo se move e passa, como dizeis, não é isso mesmo?

Teodoro — Exato.

Sócrates — De acordo, sempre, com as duas formas de movimento por nós distinguidas: alteração e translação?

Teodoro — Certamente, sem o que o movimento não seria perfeito.

Sócrates — Se só houvesse passagem de um para outro lugar, sem nenhuma alteração, seríamos capazes de dizer de que natureza são as coisas

que se deslocam e passam, não é isso mesmo?

Teodoro — Certo.

Sócrates — Porém desde que nem isso é estável, e o que se escoa, escoa branco, que também se altera, de forma que há fluxo até da própria brancura, com transição para uma cor diferente, não podendo, pois, de jeito nenhum ser apreendida como tal, haverá meio de dar o nome de cor a alguma coisa, com a certeza de estarmos empregando a designação certa?

Teodoro — De que jeito, Sócrates? Nem a isso nem a nada do mesmo gênero, se no próprio instante de designá-la essa coisa nos escapa, visto não parar de escoar-se?

Sócrates — E que diremos das sensações, sejam de que natureza forem, como as da vista, ou as do ouvido? No ver e no ouvir, elas se conservam estáveis?

Teodoro — De jeito nenhum, pois que tudo se move.

Sócrates — Nesse caso, em vez de dizer que alguma coisa é vista, seria mais certo dizer que não é vista, valendo o mesmo para toda espécie de sensação, já que tudo se move de todas as maneiras.

Teodoro — Não, realmente.

Sócrates — No entanto, sensação e conhecimento se equivalem, como afirmamos eu e Teeteto.

Teodoro — Afirmastes, sim.

Sócrates — Nesse caso, nossa resposta à pergunta: Que é conhecimento? tanto se referia a conhecimento como a não-conhecimento.

Teodoro — É possível.

Sócrates — Saiu-nos uma obra-prima a tentativa de corrigir nossa primeira resposta, quando nos dispusemos a demonstrar que tudo se move, justamente para que a resposta parecesse certa. Agora, porém, pelo que se vê, ficou mais do que claro que se tudo se move, toda resposta a respeito seja do que for é igualmente justa, pois tanto faz dizer que uma coisa é deste

jeito como daquele, ou melhor, caso queiras, que devém assim ou assado, para não imobilizarmos toda essa gente com nossa argumentação.

Teodoro — Tens razão.

Sócrates — Menos, Teodoro, no ter eu dito: Assim e Não assim. Pois nunca devemos valer-nos da expressão Assim, visto como esse Assim já não seria movimento, nem, ainda, da contrária, Não assim, que também implicaria ausência de movimento. Os adeptos de semelhante tese terão de criar uma linguagem nova, por carecerem presentemente de expressões para traduzir sua hipótese, a não ser a fórmula De nenhum modo, repetida ao infinito, que é a que mais condiz com o que eles querem significar.

Teodoro — Seria, de fato, a expressão mais conveniente.

Sócrates — Desse modo, Teodoro, ficamos livres de teu amigo, sem lhe concedermos em absoluto que todos os homens são a medida de todas as coisas, a não ser o homem inteligente. Não aceitamos, também, que conhecimento seja sensação, pelo menos em conexões com o princípio de que tudo se move, tirante a hipótese de ter ainda o nosso Teeteto alguma coisa a acrescentar.

Teodoro — Falaste admiravelmente bem, Sócrates. E, uma vez terminado esse assunto, sinto-me dispensado da obrigação de responder, pois o combinado entre nós foi: Até o fim da discussão sobre o princípio de Protágoras.

Teeteto — Porém não antes, Teodoro, de tu e Sócrates estudarem a doutrina dos que proclamam que o Todo está parado, conforme propusestes há pouco.

Teodoro — Moço como és, Teeteto, ensinas os mais velhos a cometer injustiça e violar tratados? Não; cuida do que vais responder a Sócrates no que ainda falta analisar.

Teeteto — Se for do seu agrado. Porém teria mais gosto em ouvir o que acabei de dizer.

Teodoro — Convidar Sócrates para argumentar é o mesmo que chamar cavaleiros para a planície. Se desejas ouvir, basta perguntar.

Sócrates — Porém quer parecer-me, Teodoro, é que não me será possível satisfazer a vontade de Teeteto no que ele me pediu.

Teodoro — Por quê?

Sócrates — Tenho escrúpulos de analisar por maneira muito grosseira Melissos e os mais que proclamam a imobilidade do Todo, em que me mostre mais brando do que fui com Parmênides. Porém Parmênides me inspira, para empregar a linguagem de Homero, respeito e vergonha a um só tempo. Estive com o homem quando ainda era muito moço e ele já avançado em anos, tendo-se-me revelado de rara profundidade de pensamento. Por isso, tenho receio de não compreender suas palavras e que nos escape ainda mais o sentido profundo das idéias. Porém o que acima de tudo me faz medo é poder a tese que arrastou para tão longe nossa argumentação, a saber, o que seja conhecimento, deixar de ser devidamente apreciada, se novos argumentos tumultuarem o banquete, no caso de lhes facilitarmos a entrada. Principalmente a questão levantada há pouco é de alcance incalculável; considerá-la pela rama não seria tratamento condigno; mas se a estudarmos como convém, far-nos-á perder de vista a do conhecimento. Teremos de fugir desses dois escolhos. O aconselhável é ajudar Teeteto com nossa arte maiêutica no seu trabalho de parto do conhecimento.

Teodoro — Sim, façamos isso mesmo, se pensas desse modo.

Sócrates — Considera mais o seguinte, Teeteto, como aditamento ao que ficou exposto: sensação é conhecimento; não foi isso que respondeste?

Teeteto — Foi.

Sócrates — E se alguém te perguntasse: Com que o homem vê o branco e o preto e com que ouve o agudo e o grave? penso que lhe responderias: com os olhos e com os ouvidos.

Teeteto — Certo.

Sócrates — O emprego um tanto livre dos vocábulos e expressões, sem escravizá-los a um rigorismo exagerado, de regra não É indício de falta de educação liberal; o contrário, justamente, É que é mostra de servilismo. Porém em certos casos é necessário precisão, tal como agora, em que se nos impõe a tarefa de procurar o que há de incorreto em tua resposta. Reflete um pouco, para dizer qual é a fórmula mais certa: Vemos com os olhos, ou por meio dos olhos? e Ouvimos com os ouvidos, ou por meio dos ouvidos?

Teeteto — Quer parecer-me, Sócrates, que é por meio dos órgãos, não com eles, que percebemos alguma coisa.

Sócrates — Seria absurdo, menino, se uma quantidade enorme de sensações estivessem apinhadas dentro de nós como num cavalo de pau, sem se relacionarem com uma única idéia, ou seja a alma ou como te aprouver denominá-la, ponto de convergência delas todas, por meio da qual, usada como instrumento, percebemos todo o sensível.

Teeteto — Essa explicação me parece mais certa do que a outra.

Sócrates — A razão de eu exigir em nosso diálogo tamanha precisão, é para sabermos se não há em nós um princípio, sempre o mesmo, com o qual, por meio dos olhos, atingimos o branco e o preto, e, por meio de outros órgãos, outras qualidades, e se, interrogado, poderias relacionar tudo isso com o corpo. Mas talvez seja melhor que a resposta parta de ti mesmo, em vez de eu formulá-la com tanto trabalho. Diz-me o seguinte: os órgãos por intermédio dos quais sentes o quente e o seco, o leve e o doce, tu os localizas no corpo ou noutra parte?

Teeteto — Em nada mais, se não for no próprio corpo.

Sócrates — E não quererás, também, admitir que tudo o que sentes por meio de uma faculdade não podes sentir por meio de outra? Assim, o que é percebido por meio dos olhos não o será pelos ouvidos, e o contrário: o que percebes pelo ouvido, não perceberás pelos olhos.

Teeteto — Como não hei de querer?

Sócrates — E no caso de conceberes, ao mesmo tempo, alguma coisa por meio desses dois sentidos, não poderás ter alcançado essa percepção comum nem só por meio de um nem por meio do outro.

Teeteto — De jeito nenhum.

Sócrates — E a respeito do som e da cor, não admites, inicialmente, que ambos existem?

Teeteto — óbvio.

Sócrates — E também que cada um difere do outro, mas é igual a si mesmo?

Teeteto — Como não?

Sócrates — E que juntos são dois, e cada um em separado é apenas um?

Teeteto — Isso também.

Sócrates — E a semelhança ou dissemelhança entre eles, não és também capaz de investigar?

Teeteto — Talvez.

Sócrates — E por meio de que percebes tudo isso a respeito de ambos? Só por meio da vista ou só por meio do ouvido é que não poderás apreender o que apresentam de comum. Aí vai uma outra prova, em reforço do que dissemos. Se fosse possível determinar até que ponto eles são ou não são salgados, saberias dizer-me por meio de que faculdade os examinarias? Não haveria de ser nem com a vista nem com o ouvido, porém com algo diferente.

Teeteto — Sem dúvida: a faculdade que tem por instrumento a língua.

Sócrates — Muito bem. Mas, por qual órgão se exerce a faculdade que te permite conhecer o que há de comum a todas as coisas e às de que nos ocupamos, para que de cada uma possas dizer que é ou não é, e tudo o mais acerca do que há pouco te interroguei? Para isso tudo, que órgão quererás admitir, por meio do qual perceberá as coisas o que em nós percebe?

Teeteto — Referes-te a ser e a não-ser, semelhança e dissemelhança, identidade e diferença, e também à unidade e aos mais números que se lhe

aplicam. Evidentemente, tua pergunta abrange, outrossim, o par e o ímpar e tudo o mais que lhes vem no rastro, desejando tu saber por intermédio de que parte do corpo percebemos tudo isso com a alma.

Sócrates — Acompanhas-me admiravelmente bem, Teeteto; foi isso exatamente o que perguntei.

Teeteto — Por Zeus, Sócrates; não sei como responder, salvo dizer que se me afigura não haver um órgão particular para essas noções, como há para as outras. A meu parecer, é a alma sozinha e por si mesma que apreende o que em todas as coisas é comum.

Sócrates — És lindo, Teeteto, não feio, como Teodoro disse há pouco; quem fala desse modo é belo e bom. Além da beleza de tua fala, prestaste-me um excelente serviço com me aliviares de uma exposição prolixa, se te parece realmente que algumas coisas a alma investiga por si mesma, e outras por meio das diferentes faculdades do corpo. Era isso que eu pensava e o que queria que tu também admitisses.

Teeteto — É como vejo essa questão.

Sócrates — E em qual das duas classes pões o ser? Pois o ser ocorre em tudo.

Teeteto — Na das coisas que a alma procura atingir por si mesma.

Sócrates — Que também abrange o semelhante e o dissemelhante, o idêntico e o diferente?

Teeteto — Sim.

Sócrates — E isto agora: o belo e o feio, o bom e o mau?

Teeteto — No meu modo de pensar, é nessas noções, especialmente, que a alma examina o ser, comparando-as em suas relações recíprocas e com os fatos passados, presentes e futuros.

Sócrates — Pára aí. E não sentirá pelo tato a dureza do que é duro e a moleza do que é mole?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — E a essência e dualidade desses fatos, sua oposição recíproca, a essência dessa mesma oposição, não é nossa alma que, voltando a considerá-las e a confrontá-las, procura discernir?

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, desde o nascimento, tanto os homens como os animais têm o poder de captar as impressões que atingem a alma por intermédio do corpo. Porém relacioná-las com a essência e considerar a sua utilidade, é o que só com tempo, trabalho e estudo conseguem os raros a quem é dada semelhante faculdade.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — E poderá atingir a verdade de alguma coisa quem não alcançar a sua essência?

Teeteto — Nunca!

Sócrates — E do que não se alcança a verdade, poder-se-á ter conhecimento?

Teeteto — De que jeito, Sócrates?

Sócrates — Naquelas impressões, por conseguinte, não é que reside o conhecimento, mas no raciocínio a seu respeito; é o único caminho, ao que parece, para atingir a essência e a verdade; de outra forma é impossível.

Teeteto — Claro.

Sócrates — E darás o mesmo nome aos dois processos, já que é tão grande a diferença entre ambos?

Teeteto — Não fora justo.

Sócrates — Então, que nome dás ao primeiro, isto é, ao fato de ver, ouvir, cheirar e sentir frio ou calor?

Teeteto — O de sensação. Qual mais poderia ser?

Sócrates — A tudo isso dás o nome de sensação?

Teeteto — Forçosamente.

Sócrates — Ao que, conforme vimos, não é dado atingir a verdade, por isso mesmo que não nos conduz à essência.

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Como não atinge o conhecimento.

Teeteto — Não, de fato.

Sócrates — Sendo assim, Teeteto, não poderão ser a mesma coisa sensação e conhecimento.

Teeteto — Parece mesmo que não, Sócrates. Patenteou-se-nos agora que conhecimento é diferente de sensação.

Sócrates — Porém o fim primordial de nossa análise não visava a determinar o que conhecimento não é, mas o que venha a ser. De qualquer forma, já avançamos o suficiente para não procurá-lo de jeito nenhum na sensação, porém no nome que possa ter a alma quando se ocupa sozinha com o estudo do ser.

Teeteto — Mas isso, Sócrates, segundo creio, chama-se julgar.

Sócrates — Pois tens razão, amigo, em pensar dessa maneira. Retoma o assunto desde o começo, depois de apagar quanto ficou dito, e considera se não vês melhor do ponto em que chegaste. E agora diz mais uma vez que é conhecimento?

Teeteto — Dizer que tudo é opinião, Sócrates, não é possível, visto haver opinião falsa. Mas pode bem dar-se que conhecimento seja a opinião verdadeira, o que formulo à guisa de resposta. Mas, se com o avançar da discussão não nos parecer aceitável, como agora, espero encontrar outra.

Sócrates — Firme, assim, Teeteto, é que convém falar; não como respondias no começo, com tantas reticências. Continuando desse jeito, de duas fatalmente uma há de ser: ou encontraremos o que procuramos, ou não pensaremos saber, assim de ligeiro, o que desconhecemos em absoluto, vantagem que não é para desprezar. E agora, como te manifestas? Havendo duas espécies de opinião, uma verdadeira e outra falsa, defines conhecimento como opinião verdadeira?

Teeteto — Isso; é como penso neste momento.

Sócrates — E a respeito de opinião, não valeria a pena reconsiderar certa particularidade?

Teeteto — Qual?

Sócrates — Algo que me deixa perplexo, como já tenho ficado tantas vezes, e em grande confusão comigo mesmo e com os outros, por não saber explicar o que se passa nem como começou.

Teeteto — De que se trata?

Sócrates — Como pode ter alguém opinião falsa. Agora mesmo estou em dúvida sobre se devemos deixar de lado essa questão ou considerá-la por maneira diferente da que fizemos antes.

Teeteto — Por que não, Sócrates, por menos necessário que te pareça? Não faz muito, com referência ao lazer tu e Teodoro dissestes com muita propriedade que nada nos premia nestas lucubrações.

Sócrates — É muito oportuna a lembrança; talvez não seja fora de propósito voltar sobre nossas pegadas e refazer o caminho andado. Vale mais conseguir pouco e bom do que muito e imperfeito.

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — E então? De que maneira nos expressaremos? Diremos que em todos os casos classificados como de opinião falsa, sempre que um de nós tem essa opinião e o outro tem opinião verdadeira, diremos que essa distinção se funda na natureza?

Teeteto — É o que diremos, sem dúvida.

Sócrates — Acontece, porém, que com o todo e com cada coisa em particular nos defrontamos com a alternativa de saber ou não saber. É certo que entre ambos se encontram o aprender e o esquecer, mas vou deixá-los de lado, pois nada têm que ver com o presente argumento.

Teeteto — Realmente, Sócrates em tudo, essa é a alternativa que se nos impõe: saber ou não saber.

Sócrates — Sendo assim, quando alguém forma alguma opinião seja do que for, é inevitável que diga respeito ao saber ou ao não saber.

Teeteto — Necessariamente.

Sócrates — Pois não se concebe que quem sabe não saiba, e o inverso: saiba quem não sabe.

Teeteto — Como fora possível?

Sócrates — Logo, quando alguém forma opinião falsa, toma as coisas que sabe, não pelo que elas são, mas por outras que ele sabe; de onde vem que, conhecendo ambas, ignora as duas.

Teeteto — Mas isso não é possível, Sócrates.

Sócrates — Ou então, toma o que não sabe por outra coisa que ele também não sabe, como seria o caso de alguém que, não conhecendo nem Teeteto nem Sócrates, se pusesse a imaginar que Sócrates é Teeteto e Teeteto, Sócrates.

Teeteto — De que jeito?

Sócrates — Ninguém chega a imaginar que o que ele sabe seja o que ele não sabe, nem o inverso: ser o que ele não sabe aquilo que ele sabe.

Teeteto — Seria monstruoso.

Sócrates — Então, de que maneira chegará alguém a formar opinião falsa? Pois, tirante os casos apresentados, não será possível produzir-se qualquer opinião, uma vez que, a respeito de tudo, ou sabemos ou não sabemos, não havendo, assim, em parte alguma lugar para opinião falsa.

Teeteto — É muito certo.

Sócrates — Quem sabe, então, se não será preferível, no estudo em que nos empenhamos, em vez de partir da oposição: saber e não saber, fixarmo-nos na de ser e não ser?

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Afirmar, simplesmente, que não pode deixar de formar opinião falsa quem pensa o que não existe a respeito seja do que for, pense como pensar em tudo o mais.

Teeteto — Isso, também, é muito provável.

Sócrates — E agora? Que responderíamos, Teeteto, se alguém nos perguntasse: Poderá um fazer o que dizeis, e haverá quem pense o que não existe, seja a respeito de determinada coisa, seja de modo absoluto? A isso, como parece, responderíamos: Sim, quando acredita em algo, e não existe o em que ele crê. Ou como diremos?

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — E não haverá outro caso em que isso aconteça?

Teeteto — Qual?

Sócrates — Vendo alguma coisa, sem nada ver.

Teeteto — De que jeito?

Sócrates — Quem vê determinada unidade, vê algo existente; ou achas que a unidade pertence à classe das coisas inexistentes?

Teeteto — De forma alguma.

Sócrates — Quem vê, portanto, uma unidade, vê o que existe.

Teeteto — É evidente.

Sócrates — E quem ouve algo, ouve uma unidade que também existe.

Teeteto — Certo.

Sócrates — Como também toca em alguma coisa quem toca em algo.

Teeteto — Isso também.

Sócrates — Quem pensa, não pensará em alguma coisa?

Teeteto — Forçosamente.

Sócrates — E quem pensa em alguma coisa, não pensa em algo existente?

Teeteto — De acordo.

Sócrates — Logo, quem pensa no que não existe, pensa em nada.

Teeteto — É claro.

Sócrates — Mas, pensar em nada é não pensar de jeito nenhum.

Teeteto — Parece evidente.

Sócrates — Não é possível, por conseguinte, pensar no que não existe, nem em si mesmo nem em relação com o que existe.

Teeteto — Parece que não.

Sócrates — Ter opinião falsa, por conseguinte, é diferente de pensar no que não existe.

Teeteto — Diferente, parece.

Sócrates — Então, não será nem dessa maneira nem da que consideramos antes que se formam em nós opiniões falsas.

Teeteto — Não, decerto.

Sócrates — Porém não lhe damos esse nome, quando se forma da seguinte maneira?

Teeteto — De que jeito?

Sócrates — Designamos como opinião falsa o equívoco de quem, confundindo no pensamento duas coisas igualmente existentes, afirma que uma é outra. Desse modo, ele sempre pensa em algo existente, porém põe uma coisa em lugar de outra. Assim, visar a um alvo errado é o que com todo o direito se pode denominar opinião falsa.

Teeteto — Tenho a impressão de que tudo o que disseste está muito certo. Quando alguém julga feio o que é bonito, ou bonito o que é feio, emite opinião verdadeiramente falsa.

Sócrates — Pelo que vejo, Teeteto, tratas-me com muito pouco caso e não tens medo de mim.

Teeteto — Por quê?

Sócrates — Por imaginares, conforme creio, que eu iria deixar passar sem reparo aquele teu Verdadeiramente falso, para perguntar-te se o veloz pode ser lento, ou pesado o que é leve, e manifestar-se cada contrário, não de acordo com sua própria natureza, mas com a do seu contrário, oposta à sua. Porém deixo passar essa oportunidade, para não decepcionar teu desembaraço. Satisfaz-te, conforme disseste, afirmar que ter opinião falsa é tomar uma coisa pela outra?

Teeteto — A mim satisfaz.

Sócrates — Assim, de acordo com tua opinião, é possível conceber uma coisa como diferente, não como ela é em pensamento.

Teeteto — É possível.

Sócrates — E quando algum pensamento se engana desse jeito, não será forçoso imaginar as duas coisas ao mesmo tempo, ou apenas uma delas?

Teeteto — Necessariamente: ou como simultâneas ou como sucessivas.

Sócrates — Ótimo! Mas por pensar entendes a mesma coisa que eu?

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. Como ignorante é que te dou essa explicação; mas é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos opinião. Digo, pois, que formar opinião é discursar, um discurso enunciado, não evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo. E tu, como te parece?

Teeteto — A mesma coisa.

Sócrates — Logo, sempre que alguém toma uma coisa por outra, diz para si mesmo, conforme creio, que uma é a outra.

Teeteto — Como não?

Sócrates — Sendo assim, procura recordar-te se alguma vez já disseste para ti mesmo que o belo é seguramente feio, e o injusto, justo. Ou melhor, num exemplo decisivo; se alguma vez já procuraste persuadir-te de que uma coisa é seguramente outra, ou se, ao contrário, nunca, nem mesmo em sonhos, tiveste a ousadia de tentar convencer-te de que o ímpar é seguramente par, ou qualquer outra asserção da mesma espécie?

Teeteto — Tens razão.

Sócrates — E acreditas mesmo que haja alguém, ou louco ou de juízo perfeito, capaz de tentar convencer-se de que o boi terá de ser cavalo e que

dois é um?

Teeteto — Não, por Zeus.

Sócrates — Nesse caso, se julgar é discursar para si mesmo, não há quem, ao falar a respeito de dois objetos e ao imaginá-los, e apreendendo a ambos pelo pensamento, seja capaz de dizer ou de imaginar que um é o outro. O que me importa significar é que ninguém imagina que o feio é belo, ou qualquer outra coisa do mesmo gênero.

Teeteto — Aceito, Sócrates, tudo isso, pois sou dessa mesma opinião.

Sócrates — Quem pensa, pois, em ambos, não pode tomar um pelo outro.

Teeteto — Exato.

Sócrates — Por outro lado, se essa pessoa pensar num, sem cogitar absolutamente do outro, não haverá jeito de imaginar que um é o outro.

Teeteto — Tens razão; equivaleria a fixar o pensamento no que está ausente dele.

Sócrates — Logo, quer se pense nos dois, quer num apenas, não será possível tomar um pelo outro. Quem define, por conseguinte, opinião falsa como troca de representação, não diz coisa com coisa. Não é desse modo nem das maneiras consideradas antes que se formam em nós opiniões falsas.

Teeteto — Parece mesmo que não é.

Sócrates — No entanto, Teeteto, se não admitirmos semelhante possibilidade, seremos forçados a aceitar um sem-número de absurdos.

Teeteto — Quais são?

Sócrates — Não tos direi, enquanto não analisarmos o problema sob todos os seus aspetos; sentir-me-ia envergonhado por nós dois, se nesta perplexidade fôssemos obrigados a admitir o que vou dizer. Porém se encontrarmos a solução procurada e conseguirmos sair deste apuro, livres, de todo, do ridículo, poderemos falar de quem se encontre em situação idêntica. Porém se falharmos, acho que precisaremos revestir-nos de humildade e deixar que o argumento nos pise e faça conosco o que quiser,

como acontece a bordo com os passageiros atacados de enjôo. Só vejo um caminho para nos livrarmos deste cipoal. Escuta.

Teeteto — Podes falar.

Sócrates — Nego que estivéssemos certos quando admitimos não ser possível tomar o que se sabe pelo que não se sabe e, desse modo, enganar-se. No entanto, de um jeito ou de outro isso é possível.

Teeteto — Falas do que eu já havia suspeitado, quando tratamos dessa questão, no caso, de conhecendo Sócrates, ver de longe outra pessoa desconhecida para mim e imaginar que é Sócrates, a quem conheço. Passa-se nesse exemplo exatamente o que disseste.

Sócrates — Porém já não afastamos essa explicação, por implicar o absurdo de sabermos e de não sabermos, ao mesmo tempo, aquilo que sabemos?

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Não ponhamos, pois, a questão nesses termos, mas nos seguintes; com isso, talvez concordem conosco, talvez protestem com veemência. Na apertura em que nos encontramos, forçoso nos será volver os argumentos de todos os lados e pô-los à prova. Vê se o que eu digo tem algum sentido. É possível aprender-se alguma coisa que antes se ignorava?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — E depois mais outra, e outra mais?

Teeteto — Por que não?

Sócrates — Suponhamos, agora, só para argumentar, que na alma há um cunho de cera; numas pessoas, maior; noutras, menor; nalguns casos, de cera limpa; noutros, com impurezas, ou mais dura ou mais úmida, conforme o tipo, senão mesmo de boa consistência, como é preciso que seja.

Teeteto — Está admitido.

Sócrates — Diremos, pois, que se trata de uma dádiva de Mnemenosine, mãe das Musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensados calcamos a cera mole sobre

nossas sensações ou pensamentos e nela os gravamos em relevo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos lembrança e conhecimento enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos.

Teeteto — Terá de ser assim mesmo.

Sócrates — Vê agora se não pode ajuizar falsamente o indivíduo que dispõe desse conhecimento, ao considerar alguma coisa que ele tivesse visto ou ouvido. É do seguinte modo.

Teeteto — De que jeito?

Sócrates — Pelo fato de ora tomar o que ele conhece pelo que conhece mesmo, ora pelo que não conhece. Erramos há pouco ao declarar não ser isso possível.

Teeteto — E agora, como te parece?

Sócrates — O seguinte, tomando o assunto do começo e depois de fazer algumas distinções. O que se sabe por ter a lembrança impressa na alma, porém não se percebe, não é possível tomar por outra coisa que se sabe e de que se tenha a impressão, porém não se percebe; como também não o será tomar o que se sabe pelo que não se sabe nem possui a impressão, ou o que não se sabe, por algo que, do mesmo modo, não se sabe, ou, ainda, que o que não se sabe seja o que se sabe. Não é, também, possível imaginar que o que se percebe realmente seja outra coisa também percebida, ou que o que se percebe seja o que não se percebe, ou o que não se percebe, o que se percebe; e o inverso: o que não se percebe seja o que se percebe. Há mais: o que se sabe e se percebe e possui a marca conforme a respetiva impressão, imaginar que seja outra coisa que se conhece e percebe e possui a marca de acordo com a impressão é ainda mais impossível do que os casos anteriores. Mais: não é possível confundir o que se sabe e percebe e de que se conserva a impressão fiel, com aquilo que se sabe, como também o que se sabe e percebe e de que se conserva a impressão fiel, com aquilo que se sabe, como também o que se sabe e percebe e possui impressão exata com o que

se percebe, nem, ainda, o que não se sabe nem se percebe com o que não se sabe nem se percebe, como também o que não se sabe nem se percebe com o que não se percebe. Em todos esses casos é mais do que impossível, para quem quer que seja, formar opinião falsa. Os únicos casos de opinião falsa — a admitir-se essa possibilidade — seriam os seguintes.

Teeteto — Quais serão? Vejamos se por meio desses outros chegarei a entender o que queres dizer, porque até agora não consegui acompanhar-te.

Sócrates — Os em que se tomam as coisas conhecidas por outras conhecidas e percebidas, ou por outras não conhecidas porém percebidas, ou, ainda, os casos de confusão entre coisas conhecidas e percebidas e outras também conhecidas e percebidas.

Teeteto — Agora, sim, recuei para mais longe do que estava antes.

Sócrates — Então, ouve tudo isso de novo, porém da seguinte maneira: Sendo certo que eu conheço Teodoro e me lembro em mim mesmo como ele é, a mesma coisa acontecendo com relação a Teeteto, ora os vejo e ora não vejo; por vezes toco neles, por vezes não toco, ou os ouço ou percebo por meio de outra sensação, podendo também dar-se o caso de não ter de vós dois nenhuma sensação; mas nem por isso deixo de lembrar-me de ambos e de conhecer-vos por mim mesmo.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Antes de mais nada, adverte no que me importa esclarecer: do que se sabe em determinado momento, é possível não se ter nenhuma sensação, como é possível ter.

Teeteto — Certo.

Sócrates — E não é também possível, com relação ao que não se sabe, não ter, por vezes, nenhuma sensação e, por vezes, não ter senão a sensação correspondente?

Teeteto — Sim, é possível.

Sócrates — Vê agora se consegues acompanhar-me mais facilmente. Se Sócrates conhece Teodoro e Teeteto, porém não vê nem um nem outro, nem

recebe da parte deles nenhuma espécie de sensação, jamais admitirá que Teeteto seja Teodoro. Há sentido no que eu disse, ou não há?

Teeteto — Sim, bastante sentido.

Sócrates — Pois essa é a ilustração do primeiro caso formulado há pouco.

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — O segundo exemplo será: conhecendo eu apenas um de vós e não conhecendo o outro, porém não percebendo nem um nem outro, jamais poderá dar-se o caso de imaginar que o que eu conheço seja o que não conheço.

Teeteto — Certo.

Sócrates — Terceiro exemplo: não conhecendo nem percebendo nem um nem outro, não poderei, de maneira nenhuma, acreditar que um de vós, que eu não conheço, seja o outro que eu também não conheço. Admite agora que tornaste a ouvir, por ordem todos os casos enumerados há pouco, nos quais não poderei, de modo algum, formar falsa opinião a teu respeito ou de Teodoro, tanto no pressuposto de conhecer a ambos como no de não conhecer, ou, ainda, no de conhecer um mas não conhecer o outro. O mesmo é válido para a sensação, se é que já me acompanhas.

Teeteto — Acompanho.

Sócrates — Resta a possibilidade de formar opinião falsa na hipótese de conhecer-te e a Teodoro e de ter a impressão de ambos naquele bloco de cera, como a que deixa o selo de um anel. Percebendo-vos de longe sem muita nitidez, procuro conciliar a marca de cada um com os respetivos traços fisionômicos, para que estes se ajustem no rastro daquelas e possibilite o reconhecimento. Mas pode acontecer que me engane, como quem troca os pés ao calçar os sapatos, e aplique a impressão visual de um na marca do outro, ou que seja vitima da ilusão própria dos espelhos, em que fica no lado direito o que está no esquerdo: nesses casos pode tomar-se uma coisa por outra e haver opinião falsa.

Teeteto — É bem provável, Sócrates, que seja assim mesmo; descreveste à maravilha tudo o que se passa com a opinião.

Sócrates — Remanesce, ainda, a hipótese de conhecer ambos, porém, ademais desse conhecimento, perceber apenas um, não o outro, sem poder conciliar o conhecimento daquele com a sensação correspondente, ponto sobre o qual já me explanei, sem que tu, então, me compreendesses.

Teeteto — É fato.

Sócrates — O que, então, disse, foi que se alguém conhece um de vós e o percebe, e o conhecimento coincide com a percepção, de jeito nenhum poderá confundi-lo com outra pessoa também conhecida e vista, e cujo conhecimento, de igual modo, está de acordo com a percepção. Não foi isso?

Teeteto — Foi.

Sócrates — Mas houve omissão da hipótese de que ora tratamos, em que a opinião falsa, digamos, se produz da seguinte maneira: seria o caso de conhecer alguém os dois, de ver a ambos ou de ter de ambos qualquer outra sensação, porém não coincidir a marca de nenhum de vós com as respetivas sensações, e, à feição de um mau arqueiro, disparar canhestramente e bater longe do alvo, que é o que se chama, propriamente, errar.

Teeteto — Com toda a razão.

Sócrates — Por isso, quando se tem a sensação do selo de um de vós, faltando a do outro, e se aplica à sensação presente o selo ou marca da ausente, em semelhantes casos o pensamento erra. Em resumo: acerca do que nunca se soube nem nunca se percebeu, não é possível, me parece, nem enganar-se nem formar opinião falsa, se for realmente saudável nossa proposição. Mas justamente nas coisas que sabemos e que percebemos é que a opinião vira e se muda, ficando, a revezes, falsa e verdadeira: quando ela ajusta direta e exatamente a cada objeto as impressões e as marcas que lhe são próprias, é verdadeira; será falsa quando as ajusta de través e obliquamente.

Teeteto — Tudo isso, Sócrates, não está maravilhosamente exposto?

Sócrates — Falarás com maior entusiasmo, ainda, quando ouvires o seguinte. Pensar com acerto é belo; pensar erroneamente é feio.

Teeteto — Como não?

Sócrates — A diferença entre ambos, dizem, provém disto: Quando a cera que se tem na alma é profunda e abundante, branda e suficientemente amassada, tudo o que se transmite pelo canal das sensações vai gravar-se no coração da alma, como diz Homero, aludindo à sua semelhança com a cera, saindo puras as impressões aí deixadas, bastante profundas e duradouras os indivíduos com semelhante disposição aprendem facilmente e de tudo se recordam e sempre formam pensamentos verdadeiros, sem virem jamais a confundir as marcas de suas sensações. Sendo nítidas e bem espaçadas todas as impressões, com facilidade põem em relação cada imagem com a correspondente marca, as coisas reais, como lhes chamam. São esses os denominados sábios. Não te parece que está certo?

Teeteto — Maravilhosamente certo.

Sócrates — Quando o coração de alguém é veloso, qualidade decantada pelo poeta sapientíssimo, ou de cera carregada de impurezas, ou muito úmida ou muito seca, as pessoas de coração úmido, aprendem depressa mas esquecem facilmente, e ao revés disso as de coração por demais seco. As de coração veloso, áspero e pedrento, devido à mistura de terra e de espurcícia, recebem impressões pouco claras, por carecerem de profundidade. Igualmente pouco nítidas são as de coração úmido: por se fundirem umas com as outras, em pouco tempo ficam irreconhecíveis. E se além de tudo isso, por exiguidade de espaço, ficarem amontoadas, mais indistintas se tomarão: os indivíduos desse tipo são propensos a emitir juízos falsos, pois quando vêem ou ouvem ou pensam, falta-lhes agilidade para relacionar de imediato cada coisa com sua marca peculiar; são morosos, trocam as coisas, vêem e ouvem mal e, no mais das vezes, pensam errado. Daí serem chamado ignorantes e dizer-se que sempre se enganam com a realidade.

Teeteto — Falas com mais acerto do que ninguém, Sócrates.

Sócrates — Então, podemos dizer que em nós há opiniões falsas?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — E também verdadeiras?

Teeteto — Sim, também verdadeiras.

Sócrates — Dessa forma, concluiremos que ficou cabalmente provada a existência das duas espécies de opinião.

Teeteto — Provada à saciedade.

Sócrates — Talvez não haja, Teeteto, criatura mais incômoda e molesta do que o indivíduo conversador.

Teeteto — E essa! A que vem semelhante observação?

Sócrates — Por eu estar desacorçoado com minha irremediável ignorância e essa tagarelice que não pára mais. Que outra classificação daremos a um tipo que, por pura estupidez, puxa seus argumentos em todos os sentidos, sem nunca dar-se por convencido nem abrir mão de nenhum?

Teeteto — E tu, por que ficaste desanimado?

Sócrates — Não é só desanimado; receio não ter o que responder, se alguém me perguntasse: Descobriste, Sócrates, que as opiniões falsas não se originam nem das relações recíprocas das sensações nem dos pensamentos entre si, mas do ajustamento entre a sensação e o pensamento? Decerto diria que sim, muito ancho de tão bela descoberta.

Teeteto — A mim também, Sócrates, não me parece nada fraca a demonstração agora feita.

Sócrates — Assim, prosseguiria esse tal, pelo que dizes não podemos acreditar que o homem concebido por nós em pensamento, sem jamais ter sido visto, seja um cavalo que também não vemos nem tocamos e apenas concebemos, sem nada mais percebermos de sua parte? Quer parecer-me que eu afirmaria pensar desse modo.

Teeteto — Com carradas de razão.

Sócrates — Nesse caso, prosseguiria, na cauda de semelhante argumento, o onze que só for pensado, ninguém confundiria com o doze, que

também só seja pensado. Passa agora para a frente e diz o que lhe responderias.

Teeteto — Ora, responderia que, vendo ou apalpando determinados objetos, é possível confundir onze com doze, o que não aconteceria absolutamente se se tratasse apenas de números pensados.

Sócrates — Como assim? Imaginas o caso de alguém que se propõe a considerar cinco e sete? Não me refiro a cinco homens ou sete homens, nem a qualquer coisa desse gênero, porém ao próprio cinco e ao próprio sete, cujas marcas dizemos estarem impressas no nosso bloco de cera e a respeito das quais pretendemos não ser possível formar opinião falsa. Se outros homens, digo, examinassem esses números e cada um para si mesmo formulasse a pergunta da soma de ambos, poderia um deles pensar e declarar que é onze, enquanto outro afirmaria que é doze, ou todos, sem exceção, dirão que é doze?

Teeteto — Não, por Zeus, muitos dirão onze; quanto maior for o número a considerar, maior será a margem do erro. Pois estou certo de que te referes a qualquer espécie de número.

Sócrates — É pertinente o reparo. Considera agora se isso não implica simplesmente tomar por onze o próprio doze gravado na cera.

Teeteto — Parece que sim.

Sócrates — E isso não nos leva de volta para o argumento anterior? Quem comete um engano desses, confunde uma coisa que ele conhece com outra que ele também conhece, o que declaramos não ser possível, razão de afirmarmos não haver opinião falsa, para não termos de admitir que a mesma pessoa sabe e não sabe, a um só tempo, a mesma coisa.

Teeteto — É muito certo.

Sócrates — Precisamos, pois, demonstrar que a opinião falsa difere essencialmente do desajuste entre pensamento e sensação; se for o caso, jamais nos enganaríamos em nossas cogitações. De duas, uma terá de ser por força: ou não há opinião falsa, ou é possível não saber-se o que se sabe.

Teeteto — Propões uma escolha dificílima, Sócrates.

Sócrates — Mas, admitir os dois é o que talvez nosso argumento não permita. Dê no que der, convém arriscar tudo... E se nos decidíssemos a deixar a vergonha de lado?

Teeteto — Como assim?

Sócrates — Atrevendo-nos a declarar em que consiste propriamente o saber.

Teeteto — E em tudo isso, onde está a falta de vergonha?

Sócrates — Pareces não refletir que, desde o começo, nossa discussão nada mais foi do que uma investigação sobre o conhecimento, como se ignorássemos, portanto, sua natureza.

Teeteto — Não é isso; refleti, sim.

Sócrates — E não achas, então, falta de vergonha, ignorando o que seja conhecimento, querermos demonstrar o que é saber? A verdade, Teeteto, é que há bastante tempo andamos às tontas, por um vício do raciocínio. Mais de mil vezes empregamos as expressões Conhecemos e Não conhecemos, como se entendêssemos o que falamos, quando, em verdade, ignoramos o que seja conhecimento. Caso queiras, agora mesmo dissemos Compreender e Ignorar, como se nos fosse lícito empregar esses termos, carecendo, como carecemos, do conhecimento.

Teeteto — Então, de que maneira conversarás, Sócrates, se te proibires empregá-los?

Sócrates — Eu, de nenhuma, por ser como sou; porém de muitos modos, caso fosse amigo de disputas. Se neste momento tivéssemos aqui um indivíduo desse tipo, acho que se absteria de empregá-las e criticaria severamente as expressões de que me valho. Mas, por sermos uns pobres diabos, queres que me arrisque a dizer o que é saber? Penso que nos advirá disso alguma vantagem.

Teeteto — Arrisca-te, por Zeus. Se não podes desprezar essas expressões, ficarás plenamente justificado.

Sócrates — Decerto já ouviste por aí definir o saber?

Teeteto — É possível; porém neste momento não tenho nenhuma lembrança.

Sócrates — Falam em ter conhecimento.

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — Façamos uma pequena modificação para dizer que é posse de conhecimento.

Teeteto — Em que te parece que uma definição difere da outra?

Sócrates — Talvez não haja diferença, porém ouve primeiro o que eu penso, para depois criticarmos juntos a expressão.

Teeteto — Pois não, se eu for capaz de tanto.

Sócrates — Não se me afigura a mesma coisa ter e possuir. Por exemplo: se alguém compra uma roupa e, na qualidade de dono dessa roupa, não a usa, não diremos que ele a tem, mas que a possui.

Teeteto — Está certo.

Sócrates — Agora vê se é também possível possuir conhecimento sem tê-lo. Seria o caso de quem caçasse pássaros selvagens, pombo torcaz ou outros, e os criasse em casa, num pombal adrede construído. De certo modo, podemos dizer que ele sempre os tem, visto possuí-los, não é verdade?

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Porém noutro sentido, não tem nenhum; dispõe, isso sim, de certo poder sobre eles, por havê-los apanhado e posto num aviário de sua propriedade, de onde os pode retirar e ter quando quiser, agarrando e soltando de novo o que bem lhe parecer, com a faculdade de poder repetir essa manobra as vezes que entender.

Teeteto — Exato.

Sócrates — Uma vez mais, e a exemplo do que fizemos com nossa alma, ao modelar uma espécie de ficção de cera, construamos em cada alma um viveiro para os mais variados pássaros, alguns em bandos, apartados dos

demais, outros em pequenos grupos, e alguns poucos, ainda, solitários, a voarem pelo meio de todos, por onde bem lhes apetece.

Teeteto — Admitamos que já esteja construído. E depois?

Sócrates — Na infância, é o que precisamos admitir, essa gaiola está vazia, e em vez de pássaros imaginemos conhecimentos. Sempre que alguém adquire algum conhecimento e o fecha em tal recinto, diz-se que ele aprendeu ou encontrou a coisa de que isso é o conhecimento, e que nisso consiste, precisamente, o saber.

Teeteto — Vá que seja.

Sócrates — Ao depois, se alguém quiser caçar um desses conhecimentos, segurá-lo firme ou soltá-lo de novo, considera que nome devemos aplicar a tudo isso: os mesmos de antes, quando os adquiriu, ou diferentes? Com isto vais apreender melhor o que eu quero dizer. Não admites que há uma arte da aritmética?

Teeteto — Admito.

Sócrates — Então, concebe-a como sendo uma caça aos conhecimentos em geral do par e do ímpar.

Teeteto — Já concebi.

Sócrates — Por meio dessa arte, quero crer, qualquer pessoa não apenas tem sob o seu domínio a ciência dos números, como poderá transmiti-la a outrem quando se propuser ensiná-la.

Teeteto — Certo.

Sócrates — De quem transmite esses conhecimentos, dizemos que ensina, e de quem os recebe, que aprende, como, também, de quem os tem, por possuí-los no seu aviário, que sabe.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Presta agora atenção ao seguinte: o aritmético perfeito não conhece todos os números? Pois ele tem na alma o conhecimento de todos eles.

Teeteto — Como não?

Sócrates — E não pode esse indivíduo contar para si mesmo alguma coisa ou os próprios números ou objetos externos que possam ser enumerados?

Teeteto — Como não?

Sócrates — Porém a outra coisa não damos o nome de contar se não for procurar saber a quanto montam determinados números.

Teeteto — Certo.

Sócrates — Assim, quem sabe parece investigar como se não soubesse, visto termos admitido que ele conhece todos os números. Nunca ouviste falar dessas perguntas de duplo sentido?

Teeteto — Ouvi.

Sócrates — Voltando à nossa comparação da aquisição e da caça dos pombos, diremos que se trata de uma caçada dupla: uma, antes da aquisição, com o fim preciso de adquirir; outra, levada a cabo pelo próprio adquirente, quando apanha e segura nas mãos o que ele, havia muito, já possuía. Da mesma forma, quem possui certos conhecimentos, por os ter adquirido e por sabê-los, pode aprendê-los de novo, com tomar e segurar o conhecimento de determinada coisa de que já era dono desde muito, mas que não tinha à mão em pensamento.

Teeteto — Certo.

Sócrates — Foi isso, precisamente, o que te perguntei: de que vocábulos nos valermos, para nos referirmos ao aritmético que se dispõe a calcular, ou ao gramático, a ler alguma coisa? É como sabedor que ele volta a considerar o assunto, a fim de aprender outra vez o que já sabe?

Teeteto — Seria estranho, Sócrates.

Sócrates — Ou diremos que ele lê ou calcula o que não sabe, se antes aceitamos nele o conhecimento de todas as letras e de todos os números?

Teeteto — Isso também não seria lógico.

Sócrates — Sugeres declararmos que não damos importância às palavras nem procuramos saber para que este ou aquele puxa o Aprender e o

Saber, como melhor lhe apraz, e que, uma vez assentada a diferença entre ter conhecimento e possuir conhecimento, afirmamos ser impossível não possuir o que se possui, de forma que jamais pode dar-se o caso de não saber alguém aquilo que sabe? Mas que é admissível formar opinião falsa a esse respeito, quando não se tem o conhecimento dessa coisa, porém de outra, e na caçada dos conhecimentos que volitam no aviário, por engano apanha-se um em lugar do que se pretendia? Nessas condições, essa pessoa acredita que onze seja doze, como se dava no outro caso, ao pegar um pombo torcaz em vez de um pombo manso.

Teeteto — É bem razoável.

Sócrates — Porém quando ele apanha o que tencionava, mesmo, apanhar, não se engana e julga o que realmente é. Eis o que se chama julgar com acerto ou julgar falsamente, ficando, assim, removidas as dificuldades que antes nos causavam tanto embaraço. Penso que concordas comigo; ou que farás?

Teeteto — Declaro-me de pleno acordo.

Sócrates — Desse modo, livramo-nos do Não saber o que se sabe, pois o Não possuir o que se possui não poderá ocorrer de jeito nenhum, haja ou não haja erro. Porém julgo entrever um aborrecimento ainda mais sério.

Teeteto — Qual será?

Sócrates — Sempre que se dá troca de conhecimentos se origina a opinião falsa.

Teeteto — Como pode ser isso?

Sócrates — Em primeiro lugar, na hipótese de ter-se o conhecimento de uma coisa e, não obstante, não conhecer essa coisa, não por ignorância, mas em virtude do próprio conhecimento. Depois, pensar que essa coisa seja outra e que esta última seja aquela. Não será o cúmulo do absurdo ter presente na alma o conhecimento, nada conhecer e ignorar tudo? Seguindo esse mesmo raciocínio, nada impediria admitir que a ignorância condiciona

conhecer alguma coisa, e a cegueira, perceber algo, uma vez que o conhecimento pode levar alguém a não saber.

Teeteto — Talvez, Sócrates, não tenhamos sido muito felizes em pôr os pássaros como representantes apenas de conhecimentos; fora preciso imaginar também algumas formas de ignorância a esvoaçar na alma, de mistura com os conhecimentos; desse jeito, o caçador, ora apanhando um conhecimento, ora uma das formas de não-conhecimento, ajuizará erradamente por meio do não-conhecimento e com acerto por meio do conhecimento.

Sócrates — Não é fácil, Teeteto, deixar de elogiar-te. No entanto, reconsidera tuas próprias palavras. Vá que seja como disseste; quem apanhar o não-conhecimento, conforme afirmas, julgará falso, não é assim?

Teeteto — Certo.

Sócrates — Mas, nem por isso pensará que formou opinião falsa.

Teeteto — Como o poderia?

Sócrates — Ao contrário; pensará que julgou com acerto e se comportará como sabedor precisamente naquilo em que está errado.

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Imaginará que pegou um conhecimento, não alguma forma de ignorância.

Teeteto — É claro.

Sócrates — Assim, depois de uma volta enorme, viemos bater outra vez na dificuldade inicial. Com a sua risadinha costumeira, decerto aquele nosso contraditor nos objetaria: De que jeito, excelentes amigos, quem conhece os dois: o conhecimento e o não-conhecimento, tomará um deles, que ele conhece, pelo outro, que ele também conhece? Ou então, não conhecendo nem um nem outro, como tomará um que ele desconheça por outro também desconhecido? Ou, ainda, conhecendo um e não conhecendo o outro, tomará o que ele conhece pelo que não conhece, ou o inverso: o que não conhece, pelo que conhece? Ou ireis dizer-me novamente que desses conhecimentos e

dessas ignorâncias há outras espécies de conhecimento que o possuidor traz fechadas nalgum ridículo aviário ou tabuinha de cera, que ele conhece enquanto as possui, conquanto não as tenha à mão no pensamento? Desse jeito, sereis forçados a andar à roda dez mil vezes, sem adiantar um passo. Diante disso, Teeteto, que lhe responderíamos?

Teeteto — Por Zeus, Sócrates; a la fé, não sei o que dizer.

Sócrates — Não te parece justa, menino, a censura de nosso argumento, quando nos increpa de erro por procurarmos a opinião falsa antes do conhecimento, deixando este de lado? Pois não será possível conhecer aquela antes de saber o que vem a ser conhecimento.

Teeteto — Nas presentes circunstâncias, Sócrates, é a conclusão que se impõe.

Sócrates — Então, para começar, que diremos, mais uma vez, que seja conhecimento? Pois estou certo de que não vamos parar aqui.

Teeteto — De jeito nenhum; salvo se desanimares.

Sócrates — Então, diz qual é a melhor maneira de defini-lo sem nos contradizermos muito.

Teeteto — Precisamente a que tentamos há e pouco, Sócrates; não vejo outra saída.

Sócrates — Qual é?

Teeteto — Opinião verdadeira é conhecimento. O pensamento certo está isento de erro, e tudo o que sai dele é belo e bom.

Sócrates — O guia para passar o rio a vau, Teeteto, costuma dizer: o que ele mesmo vai demonstrar daqui a pouco. Assim estamos nós; se levarmos adiante nosso estudo, talvez iremos bater com os pés no que procuramos; aqui parados é que nada se esclarecerá.

Teeteto — Tens razão; prossigamos e investiguemos.

Sócrates — Não vai ser longa essa investigação. Uma arte inteirinha está a indicar que conhecimento não é isso.

Teeteto — De que forma? E que arte é essa?

Sócrates — — A dos grandes mestres de sabedoria, que denominamos oradores e advogados. Não É com sua arte e ensinando que eles convencem os outros, mas levando-os, por meio da sugestão, a admitir tudo o que eles querem. Acreditas, mesmo, que haja profissionais tão habilidosos, a ponto de demonstrarem a verdade do fato, para quem não foi testemunha ocular de alguma violência ou roubo de dinheiro, no pouquinho de tempo que a água corre na clepsidra?

Teeteto — De jeito nenhum posso acreditar nisso; o que eles fazem É persuadir.

Sócrates — E persuadir, no teu modo de pensar, não é levar alguém a admitir alguma opinião?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Nesse caso, quando os juízes são persuadidos por maneira justa, com relação a fatos presenciados por uma única testemunha, ninguém mais, julgam por ouvir dizer, após formarem opinião verdadeira; é um juízo sem conhecimento; porém ficaram bem persuadidos, pois sentenciaram com acerto.

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — No entanto, amigo, se conhecimento e opinião verdadeira nos tribunais fossem a mesma coisa, nunca o melhor juiz julgaria sem conhecimento. Mas agora parece que são coisas diferentes.

Teeteto — Sobre isso, Sócrates, esquecera-me o que vi alguém dizer; porém agora volto a recordar-me. Disse essa pessoa que conhecimento é opinião verdadeira acompanhada da explicação racional, e que sem esta deixava de ser conhecimento. As coisas que não encontram explicações não podem ser conhecidas — era como ele se expressava — sendo, ao revés disso, objeto do conhecimento todas as que podem ser explicadas.

Sócrates — Falas muito bem. Porém diz-me como ele distingue as conhecidas das que não são, para vermos se eu e tu ouvimos a mesma cantiga.

Teeteto — Não sei se poderei recordar-me; porém se alguém fizer essa exposição, penso que me será fácil acompanhá-lo.

Sócrates — Então, que vá um sonho em troca de outro. Eu também, parece-me ter ouvido de certa pessoa que os denominados elementos primitivos de que somos compostos, como tudo o mais, não admitem explicação. A cada um só poderás dar nome, sem nada mais acrescentar, nem que é nem que não é, pois isso já implicaria atribuir-lhe existência ou não-existência, o que não seria lícito, se quiseres falar dele, apenas dele. Como também não devemos determiná-los com expressões como: Mesmo, Aquilo, Cada um, ou: Só, Isto e muitas outras do mesmo tipo. Porque semelhantes determinações circulam por tudo e em tudo aderem, sendo diferentes das coisas a que se juntam, quando o importante para aqueles elementos, no caso de nos ser possível defini-los e de comportar cada um sua explicação particular, seria serem enunciados à parte de tudo, sem acréscimo de qualquer natureza. A verdade, em suma, é que nenhum desses elementos admite explicação; só podem ser nomeados; é só o que tem: nome. Diferentemente se passa com os compostos desses elementos: por serem complexos, são expressos por uma combinação de nomes, pois a essência da definição consiste numa combinação de nomes. A esse modo, as letras são inexplicáveis e desconhecidas, porém percebidas pelos sentidos, ao passo que as sílabas são conhecíveis, explicáveis e podem ser objeto da opinião verdadeira. Por isso, quando alguém forma opinião verdadeira de qualquer objeto, sem a racional explicação, fica sua alma de posse da verdade a respeito desse objeto, porém sem conhecê-lo. Pois quem não sabe nem dar nem receber explicação de alguma coisa, carece do conhecimento dessa coisa; porém se a essa opinião acrescentar a explicação racional, então ficará perfeito em matéria de conhecimento. Foi isso que ouviste em sonhos, ou foi coisa diferente?

Teeteto — Foi exatamente isso.

Sócrates — Semelhante explicação te satisfaz, e admites agora que a opinião verdadeira, acompanhada da razão seja conhecimento?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Dar-se-á o caso, Teeteto, de termos conseguido encontrar hoje o que de muito tantos sábios procuravam e envelheceram sem encontrar?

Teeteto — Quer parecer-me, Sócrates, que a presente explicação foi muito bem conduzida.

Sócrates — É provável que seja assim mesmo; pois, como poderia haver conhecimento sem explicação racional e opinião verdadeira? Só uma coisa não me agrada em tudo o que ficou dito.

Teeteto — Que é?

Sócrates — Justamente o que dá a impressão de ser mais engenhoso, a saber: que os elementos não podem ser conhecidos, o que não se dá com suas combinações.

Teeteto — E não estará certo?

Sócrates — É o que precisamos verificar. Como reféns dessa proposição, temos os próprios modelos usados pelo autor da tese.

Teeteto — Que modelos?

Sócrates — Os elementos da escrita e suas combinações, ou sejam, as letras e as sílabas. Ou achas que tinha outra coisa em vista quem formulou o que acabamos de expor?

Teeteto — Não; era isso mesmo.

Sócrates — Então, ponhamos à prova outra vez esses princípios, ou melhor, ponhamo-nos à prova, para vermos se foi desse modo ou não que aprendemos as letras. Para começar, digamos que as sílabas admitem definição, o que não acontece com as letras. Não é isso mesmo?

Teeteto — É evidente.

Sócrates — Para mim, também, parece evidentíssimo. Por exemplo, se alguém te interrogar deste modo, a respeito da primeira sílaba de Sócrates:

Teeteto, que é So? que lhe responderias?

Teeteto — Diria: S e O.

Sócrates — Essa é tua explicação da sílaba?

Teeteto — Exato.

Sócrates — Então, vem cá e dá-me a explicação do 5.

Teeteto — De que modo enumerar os elementos de um elemento? O fato, Sócrates, é que o S é uma letra muda, simples ruído, como que um sibilo da língua. O B, por outro lado, não tem nem som nem ruído, o que, aliás, também acontece com a maioria dos elementos, de onde vem ser possível, dizer-se que as letras são irracionais, pois as mais claras dentre elas, as vogais, nada têm além do som, não sendo, por conseguinte, passivas de ulterior explicação.

Sócrates — Eis aqui, amigo, um ponto bem assentado por nós, com referência ao conhecimento.

Teeteto — Parece que sim.

Sócrates — E então? Não tínhamos o direito de afirmar que o elemento não pode ser conhecido e que a sílaba o pode?

Teeteto — Parece que sim.

Sócrates — Nesse caso, vejamos como devemos dizer: a sílaba é, para nós, as duas letras, e, no caso de haver mais de duas, todas as letras, ou, de preferência, uma determinada forma surgida de sua combinação?

Teeteto — Da combinação de todas, é o que me parece.

Sócrates — Então, volta a considerar as duas letras: S e O. Ambas formam a primeira sílaba do meu nome. Quem conhecer a sílaba, conhecerá também as duas letras?

Teeteto — Como não?

Sócrates — Conhecerá, por conseguinte, o S e o O.

Teeteto — Certo.

Sócrates — Como assim? Não conhecia nem uma nem outra; e, desconhecendo ambas, conhece as duas?

Teeteto — Parece absurdo, Sócrates, e fora de toda a razão.

Sócrates — Mas se, para conhecê-las juntas, tiver de conhecê-las cada uma delas em particular, necessariamente terá de conhecer antes os elementos para poder conhecer a sílaba, com o que nossa bela explicação nos foge e desaparece.

Teeteto — É muito certo; num átimo.

Sócrates — É que não a vigiamos como fora preciso. Talvez seja mais certo dizer que a sílaba não é os elementos, porém uma idéia distinta e originária dos elementos, de forma peculiar e diferente deles.

Teeteto — Perfeitamente; é provável que seja assim mesmo, não daquele outro jeito.

Sócrates — É o que precisamos estudar melhor, para não trairmos por maneira nada viril um argumento tão grande e respeitável.

Teeteto — Não, decerto.

Sócrates — Vá que seja, como acabamos de dizer: a sílaba é uma idéia única, formada da combinação de vários elementos, tanto com relação a letras como com tudo o mais.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, não poderá ter partes.

Teeteto — Por que não?

Sócrates — Porque o todo do que é composto de partes, terá por força de ser a totalidade dessas partes; ou dirás que o todo saído das partes seja uma idéia única, diferente da totalidade das partes?

Teeteto — É isso mesmo que eu penso.

Sócrates — Mas a soma e o conjunto, achas que sejam a mesma coisa ou coisas diferentes?

Teeteto — Neste particular, não me sinto muito firme; porém como pediste que responda sem vacilações, atrevo-me a dizer que são diferentes.

Sócrates — Tua decisão, Teeteto, é muito recomendável; mas precisamos ver se a resposta também é.

Teeteto — Precisamos, realmente.

Sócrates — Assim, o conjunto é diferente da soma, de acordo com a explicação anterior.

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — E agora? O total e o conjunto das partes não diferem entre si? No caso, por exemplo, de dizermos: um, dois, três, quatro, cinco, seis; ou duas vezes três, ou três vezes dois, ou quatro mais dois, ou três mais dois mais um: de toda maneira dizemos a mesma coisa ou coisas diferentes?

Teeteto — A mesma.

Sócrates — Que não será senão seis?

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Com todas essas fórmulas só expressamos o total seis?

Teeteto — Exato.

Sócrates — Logo, não dissemos nada de novo, quando falamos em total.

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — Nada mais do que seis?

Teeteto — Nada.

Sócrates — Sendo assim, no que for formado de números, o mesmo vale dizer total como conjunto?

Teeteto — Parece.

Sócrates — Falemos, então, do seguinte modo: o número de uma jeira de terra e a própria jeira são a mesma coisa, não é isso?

Teeteto — Exato.

Sócrates — Acontecendo o mesmo com o número do estádio?

Teeteto — Sim.

Sócrates — E também com o número do exército e com o próprio exército, e com tudo o mais do mesmo gênero? Pois o total dos números é o conjunto da realidade de cada um.

Teeteto — Certo.

Sócrates — E o número de cada um, será outra coisa além de suas partes?

Teeteto — Nada mais.

Sócrates — Logo, tudo o que tem partes é composto de partes?

Teeteto — Parece.

Sócrates — Porém já ficou assentado que o total das partes é a sua soma, caso seja também o total dos números a sua soma.

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — Então, o todo não é constituído de partes, pois nesse caso viria a ser o total, dado que fosse a soma de todas as partes.

Teeteto — Não é possível.

Sócrates — Mas a parte pode ser parte de outra coisa a não ser do total?

Teeteto — Sim, do total.

Sócrates — Lutas valentemente, Teeteto. Mas, o total não será precisamente isso, total, só quando nada lhe faltar?

Teeteto — Forçosamente.

Sócrates — E não é também certo que o todo só poderá ser isso mesmo, quando nada lhe faltar? Não poderá ser todo nem soma o que lhe faltar algo, por produzir a mesma causa, nos dois casos, idênticos efeitos.

Teeteto — Agora, sou também de parecer que não há diferença entre a soma e o todo.

Sócrates — Já não dissemos que onde há partes, a soma e o total é a totalidade das partes?

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — E agora voltemos ao que há pouco eu queria demonstrar. Se a sílaba não é os elementos, não será forçoso não ter esses elementos como partes, ou então, no caso de ser a mesma coisa que eles, terá de ser, como eles, reconhecível?

Teeteto — Certo.

Sócrates — E não foi para evitar essa consequência que admitimos ser ela diferente?

Teeteto — Foi.

Sócrates — E então? Se as letras não são partes da sílaba, podes indicar mais alguma coisa que seja parte da sílaba, afora as mesmas letras?

Teeteto — Absolutamente. Se eu tivesse de admitir que ela É composta de partes, seria ridículo abrir mão das letras para procurar outra coisa.

Sócrates — Assim, Teeteto, de acordo com este último argumento, ficou provado, à justa, que a sílaba é uma forma única e indivisível.

Teeteto — Parece.

Sócrates — Mas deves lembrar-te, amigo, que agora mesmo aceitamos como muito bem formulada a conclusão de que para os primeiros elementos componentes das coisas não cabe nenhuma explicação, por não ser composto cada um deles em si e por si mesmo, como não cabe, com referência a todos eles, empregar expressões como Ser ou Este, pois isso significaria falar de algo estranho a eles e diferente, sendo essa, precisamente, a causa de serem eles inexplicáveis e incognoscíveis?

Teeteto — Lembro-me.

Sócrates — E além dessa, haverá outra causa de ser ele indivisível e de forma simples? Eu, pelo menos, não descubro nenhuma.

Teeteto — Ao que parece, não há.

Sócrates — E não estará a sílaba no mesmo caso, por carecer de partes e constituir uma idéia única?

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Se a sílaba constar de muitos elementos e formar um todo cujas partes são esses elementos, terá de ser conhecida e explicada do mesmo modo que os elementos, pois já vimos que a totalidade das partes é idêntica à sua soma.

Teeteto — Sem dúvida.

Sócrates — No caso, porém, de ser una e indivisível, da mesma forma que as letras, terá de ser desconhecida e inexplicável. A mesma causa produz sempre idênticos efeitos.

Teeteto — Nada tenho a objetar.

Sócrates — Não aceitaremos, pois, a opinião dos que afirmam poder ser a sílaba conhecida e explicável, e os elementos, o contrário disso.

Teeteto — Não, de fato, se confiarmos em nosso argumento.

Sócrates — Mas, como! Se alguém te afirmasse justamente o contrário, não lhe darias mais depressa o teu assentimento, com base na experiência do tempo em que aprendeste a conhecer as letras?

Teeteto — Que experiência?

Sócrates — É que, ao aprender a ler, em nada mais te aplicavas senão só em procurar distinguir as letras pela vista e pelo ouvido, cada uma em si mesma, para não te atrapalhares com a sua posição, quando tivessem de ser escritas ou enunciadas.

Teeteto — É muito certo o que dizes.

Sócrates — E o estudo a preceito com o citarista, consistirá noutra coisa além de poder acompanhar o som e dizer de que corda provém? São esses, ninguém o negará, os elementos da música.

Teeteto — Não há outros.

Sócrates — Desse modo, se tivermos de concluir das letras e das sílabas, de que temos experiência, para qualquer outra coisa, diríamos que o gênero dos elementos permite um conhecimento muito mais claro e eficiente do que o das sílabas, no estudo de qualquer disciplina. Por isso mesmo, se alguém nos disser que a sílaba é conhecível e que, por natureza, o elemento não é, consideraremos que ele está brincando, de plano ou sem querer.

Teeteto — É claro.

Sócrates — Tenho que a esse respeito ainda poderíamos aduzir muitos argumentos; porém acautelemo-nos para não perdermos de vista, com essa explanação, nosso primeiro intento, sobre o alcance da afirmativa de que a

explicação racional aliada à opinião verdadeira constitui o conhecimento perfeito.

Teeteto — Sim, precisamos voltar a considerar esse ponto.

Sócrates — Então me diz que quererá dizer, à justa, naquele passo, Explicação racional? Para mim, terá um destes três significados.

Teeteto — Quais são?

Sócrates — O primeiro consiste em tornar claro o pensamento por meio da voz, com o emprego de verbos e substantivos, fazendo refletir-se como num espelho ou na água a imagem de sua opinião na corrente que promana da boca. Não te parece que Explicação seja isso mesmo?

Teeteto — Sem dúvida; pelo menos, dizemos que quem assim procede, explica.

Sócrates — É o que todos são capazes de fazer, com maior ou menor rapidez: expor sua maneira de pensar a respeito do que quer que seja, a menos que se trate de alguém surdo e mudo de nascença. Desse modo, todos os que formam opinião verdadeira, a associam a alguma explicação, não podendo haver nenhures opinião verdadeira sem conhecimento.

Teeteto — É verdade.

Sócrates — Não condenemos, pois, à ligeira, como se não tivesse dito nada, o autor da definição de conhecimento que estamos a analisar. Certamente ele não queria dizer isso, entendendo, sempre que perguntado sobre a natureza de alguma coisa, a capacidade de responder, para quem formulou a pergunta, com a enumeração dos elementos dessa coisa.

Teeteto — Que queres dizer, Sócrates?

Sócrates — Por exemplo: Falando de um carro de guerra, diz Hesíodo: Carro de um cento de peças. Ora, tantas eu nunca poderia enumerar, nem tu, segundo creio; dar-nos-íamos por satisfeitos se a quem nos perguntasse o que é um carro de guerra, pudéssemos mencionar as rodas, o eixo, a mesa, o parapeito e o jugo.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Esse indivíduo pensaria de nós a mesma coisa se nos interrogasse a respeito de teu nome e não o soletrássemos pelas letras, mas por sílabas. Riria à grande, sem dúvida, para acabar afirmando ser essa explicação indício de que o pensamento está certo, mas cometemos erro grave por nos considerarmos gramáticos e, nessa qualidade, termos e formularmos a explicação gramatical do nome de Teeteto. E também que não se pode falar

de conhecimento de alguma coisa, da qual se tenha opinião verdadeira, antes de enumerar seus elementos componentes, do que, aliás, já tratamos em qualquer ponto de nossa exposição.

Teeteto — Já, realmente.

Sócrates — A este modo, dirá também que formamos opinião certa a respeito do carro de guerra, mas que só quem estiver em condições de acompanhar a essência do carro com a enumeração completadas cem peças de sua fabricação é que, pelo fato mesmo desse conhecimento, adicionou a explicação racional à opinião verdadeira, trocando, assim, sua condição de simples entendido pela de técnico da essência do carro, visto haver percorrido o todo com a enumeração de suas partes.

Teeteto — Não achas cabal, Sócrates, essa explicação?

Sócrates — Se a julgas boa, amigo, e aceitas que a descrição de qualquer coisa pela enumeração de seus elementos componentes seja explicação racional, enquanto é de todo falha a que se baseia nas sílabas ou em combinações de mais vastas proporções, declara-o logo, para que nos apliquemos a esse ponto.

Teeteto — Admito-a sem a menor restrição.

Sócrates — Por imaginares, talvez, que alguém possa ter conhecimento seja do que for, quando julga que uma mesma coisa ora pertence a um determinado objeto, ora a outro, ou quando, acerca do mesmo objeto opina de um jeito ou de outro, conforme as circunstâncias.

Teeteto — Eu não, por Zeus!

Sócrates — E não te recordas de que era isso mesmo o que ocorria quando tu e os outros começastes a aprender a ler?

Teeteto — Queres dizer que para a mesma sílaba por vezes atribuíamos uma letra, por vezes outra, e que ora colocávamos a mesma letra na sílaba certa, ora numa diferente?

Sócrates — Isso mesmo.

Teeteto — Não! Não me esqueci, por Zeus; como acho que está muito longe de saber quem ainda se encontra nesse ponto.

Sócrates — E então? Se alguém, em tais circunstâncias, ao querer escrever Theeteto, pensa que deve começar, como de fato começa, por Th e E, e quando se decide a escrever Teodoro acha que deve escrever T e E, como realmente escreve: teremos de afirmar que conhece a primeira sílaba de vossos nomes?

Teeteto — Agora mesmo acabamos de admitir que nada sabe quem ainda se encontra nesse ponto.

Sócrates — E que o impede de proceder de igual modo na segunda, terceira e Quarta sílabas?

Teeteto — Nada, absolutamente.

Sócrates — Então, de posse do caminho dos elementos, ele escreverá o nome Theeteto com opinião certa, quando tiver de escrever na devida ordem?

Teeteto — Evidente.

Sócrates — No entanto, ainda carece do conhecimento, conforme já observamos, muito embora tenha opinião verdadeira.

Teeteto — Certo.

Sócrates — Porém ele tem a explicação racional de teu nome aliada à explicação verdadeira: ao escrever, conhecia a sequência dos elementos, que é no que consiste a explicação racional, conforme admitimos.

Teeteto — Certo.

Sócrates — Sendo assim, companheiro, ele tem opinião verdadeira associada à explicação racional, a que não podemos ainda dar o nome de conhecimento.

Teeteto — Talvez.

Sócrates — Então, ao que parece, só ficamos ricos em sonhos, onde imaginamos ter encontrado a perfeita definição do conhecimento. Ou ainda é cedo para condená-la? Possivelmente, não será essa a definição escolhida, mas a fórmula que ainda resta daquelas três, quando dissemos que uma teria de ser adotada como definição de explicação racional por quem considerasse conhecimento como opinião verdadeira aliada à explicação certa.

Teeteto — oportuna a lembrança; ainda falta essa fórmula. A primeira, por assim dizer, era a imagem do pensamento na palavra; a que acabamos de analisar, o caminho que vai dar no todo passando pelas partes. E acerca da terceira, como te manifestas?

Sócrates — Como o faria o vulgo: poder indicar um sinal que distinga de todos os outros o objeto de que se trata.

Teeteto — E nesse sentido, saberás apontar o sinal caraterístico de alguma coisa?

Sócrates — Sei, caso queiras: o sol, cuja referência, tenho certeza, te parecerá cabal, se disser que é o mais brilhante dos corpos que se movem ao redor da terra.

Teeteto — Perfeitamente.

Sócrates — Agora escuta por que falei dessa maneira. É como dizíamos há pouco: se apanhares num determinado objeto o que o distingue dos demais, apanhaste, como dizem alguns, sua explicação ou definição. Mas enquanto só atingires carateres comuns, tua explicação dirá respeito apenas aos objetos que tenham de comum essa caraterística.

Teeteto — Compreendo; e me parece corretíssimo dares a isso o nome de explicação.

Sócrates — Assim, quem acrescentar à opinião verdadeira de um ser a diferença que o distingue dos demais, terá adquirido o conhecimento do que antes ele tinha apenas opinião.

Teeteto — É também o que afirmamos.

Sócrates — Em verdade, Teeteto, agora que me encontro mais perto de nossa definição, passa-se comigo certamente como quem contempla de longe uma pintura: não entendo nada de nada. Enquanto me achava a certa distância, parecia-me exprimir alguma coisa.

Teeteto — Como assim?

Sócrates — Vou explicar-to, se puder. Admitindo-se que eu tenha de ti opinião verdadeira, só chegarei a conhecer-te se acrescentar a isso tua definição; em caso contrário, não faço senão opinar a teu respeito.

Teeteto — De acordo.

Sócrates — Ora, essa definição era a explicação de tua diferença.

Teeteto — Realmente.

Sócrates — Enquanto eu não fazia mais do que opinar, não alcançava com o pensamento aquilo por que te distingues dos demais.

Teeteto — Parece mesmo que não.

Sócrates — Só me ocupava, pois, em pensamento, com algo de que tanto participas como qualquer outra pessoa.

Teeteto — Forçosamente.

Sócrates — Mas então diz-me, por Zeus, como eu poderia, nessas condições, opinar mais ao teu respeito do que ao de qualquer outra pessoa? Supõe que eu dissesse de mim para comigo: aquele ali é Teeteto, visto ser homem e ter nariz, olhos, boca e todos os outros membros. Em que esse pensamento me permitirá pensar mais em ti do que em Teodoro, ou, como se diz, no último dos Mísios?

Teeteto — Como fora possível?

Sócrates — E se eu não pensar apenas em alguém com nariz e olhos, mas também de nariz chato e olhos saltados, porventura pensarei mais em ti

do que em mim mesmo, ou em quem possuir traços idênticos?

Teeteto — Absolutamente.

Sócrates — Acho que não poderei fazer uma idéia perfeita de Teeteto, enquanto essa. forma achatada de nariz não se diferenciar de todos os outros narizes rombos que eu já vi, e não tiver deixado no meu espírito sua impressão caraterística — e assim também os demais traços de tua constituição — de forma que se eu vier a encontrar-te amanhã, me faça esse traço lembrado de ti e me leve a formar uma opinião certa a teu respeito.

Teeteto — Isso mesmo.

Sócrates — Logo, a opinião verdadeira de qualquer coisa diz respeito às diferenças.

Teeteto — Parece.

Sócrates — Então, que significa acrescentar a opinião verdadeira a explicação racional? Se quiser dizer o acréscimo de um juízo a respeito do que determinado objeto difere dos demais, é um ditame mais do que ridículo.

Teeteto — De que jeito?

Sócrates — Naquilo de que já temos uma opinião certa sobre o que o distingue de tudo o mais, mandarem que acrescentemos a opinião certa a respeito do que o distingue das outras coisas. Nessas conexões, rodar o rolo sem parar, ou a mão do almofariz, ou virar à volta tudo o de que trata o e provérbio, é coisinha de nada ao lado de semelhante preceito. Seria mais justo chamar-lhe conselho de cego, pois convidar a tomar o que já temos para aprendermos o que já pensamos, parece próprio de quem não enxerga um dedo adiante do nariz.

Teeteto — Então, diz o que pretendias há pouco, ao me formulares tuas perguntas.

Sócrates — Meu filho, se a adjunção da explicação racional implica o conhecimento da diferença, não a simples opinião, admirável viria a ser essa bela explicação do conhecimento. Conhecer é adquirir conhecimento, não é isso mesmo?

Teeteto — Certo.

Sócrates — Logo, se perguntarem a esse indivíduo o que é conhecimento, ele responderá que é a opinião certa aliada ao conhecimento da diferença. Pois a adjunção da explicação racional seria isso mesmo, de acordo com sua explicação.

Teeteto — É evidente.

Sócrates — Ora, seria o cúmulo da simplicidade, estando nós à procura do conhecimento, vir alguém dizer-nos que é a opinião certa aliada ao conhecimento, seja da diferença ou do que for. Desse modo, Teeteto, conhecimento não pode ser nem sensação, nem opinião verdadeira, nem a explicação racional acrescentada a essa opinião verdadeira.

Teeteto — Parece mesmo que não é.

Sócrates — E ainda estaremos, amigo, em estado de gravidez e com dores de parto a respeito do conhecimento, ou já se deu a expulsão de tudo?

Teeteto — Sim, por Zeus! Com a tua ajuda, disse mais coisas do que havia em mim.

Sócrates — E não declarou nossa arte maiêutica que tudo isso não passa de vento que não merece ser criado?

Teeteto — Declarou.

Sócrates — Se depois disto, Teeteto, voltares a conceber, e conceberes mesmo, ficarás cheio de melhores frutos, graças à presente investigação. Mas se continuares vazio, serás menos incômodo aos de tua companhia, porque mais dócil e compreensivo, visto não imaginares saber o que não sabes. Isso, apenas, é que minha arte é capaz de fazer, nada mais; nem conheço o que os outros conhecem, esses grandes e admiráveis varões do nosso tempo e do passado. A arte de partejar, eu e minha mãe foi de um deus que a recebemos: ela, para as mulheres; eu, para os adolescentes de boa origem e para os dotados de qualquer beleza. Agora, preciso ir apresentar-me ao Pórtico do Rei, a fim de responder à acusação que Méleto formulou contra mim. Amanhã, Teodoro, voltaremos a encontrar-nos aqui mesmo.

O Sofista

Teodoro — Teeteto — Um Estrangeiro de Eléia — Sócrates

Teodoro — Fiéis, Sócrates, à nossa combinação de ontem, aqui estamos na melhor ordem. Trouxemos conosco este Estrangeiro, natural de Eléia; é amigo dos discípulos de Parmênides e de Zenão, e filósofo de grande merecimento.

Sócrates — Não se dará o caso, Teodoro, de, sem o saberes, teres trazido um dos deuses em vez de um Estrangeiro, segundo aquilo de Homero, quando diz que, de regra, os deuses, e particularmente o que preside à hospitalidade, acompanham os cultores da justiça, para observarem o orgulho ou a equidade dos homens? Quem sabe se não veio contigo uma dessas divindades, para surpreender-nos e refutar-nos — argumentadores tão fracos todos nós — algum deus disputador?

Teodoro — Não, Sócrates; não é do caráter do nosso Estrangeiro; ele é mais modesto do que todos esses amantes de discussões. Não acho, absolutamente, que o homem seja alguma divindade. Porém divino terá de ser, sem dúvida; não é outro o qualificativo que costumo dar aos filósofos.

Sócrates — E com razão, amigo. Porém talvez a raça dos filósofos não seja, por assim dizer, muito mais fácil de conhecer do que a dos deuses. Em virtude da ignorância da maioria, esses varões percorrem as cidades sob as mais variadas aparências, contemplando, sobranceiros, a vida cá de baixo. Não me refiro aos pretensos filósofos, porém aos de verdade. Aos olhos de algumas pessoas, eles carecem em absoluto de merecimento; para outros, são dignos de toda a consideração. Ora se apresentam como políticos, ora como

sofistas, havendo, até, quem dê a impressão de ser completamente louco. Por isso mesmo, gostaria de perguntar ao nosso Estrangeiro, caso nada tenha a opor, como pensam a esse respeito lá por suas bandas e como os denominam.

Teodoro — A que te referes?

Sócrates — Sofista, político, filósofo.

Teodoro — Mas, ao certo, de que se trata, que te deixa tão alvoroçado, para interrogá-lo desse modo?

Sócrates — É o seguinte: desejo saber se seus compatriotas os classificam num só gênero ou em dois; ou ainda, visto tratar-se de três nomes, se atribuem um gênero diferente para cada nome?

Teodoro — A meu ver, ele não se esquivará de elucidar-nos esse ponto. Ou que diremos, Estrangeiro?

Estrangeiro — Isso mesmo, Teodoro. Não me negarei, absolutamente, nem há dificuldade em dizer que os distribuem em três gêneros. Porém definir com exatidão o que venha a ser cada um, não é tarefa pequena nem fácil.

Teodoro — Nem de propósito, Sócrates; sugeres um tema assaz parecido com o assunto sobre que o interrogamos pouco antes de virmos para cá. Suas desculpas de agora são em tudo iguais às que nos apresentou, conquanto admitisse que sobre isso já ouvira muitas discussões e que nada havia esquecido de quanto conversara.

Sócrates — Sendo assim, Estrangeiro, não te escuses de satisfazer ao nosso primeiro pedido. Diz-nos apenas se, por uma questão de hábito, preferes desenvolver num discurso corrido o tema que te propões apresentar, ou seguir o método de perguntas, a exemplo do outrora fez Parmênides na minha presença? Foi uma discussão memorável; nesse tempo, eu era muito moço e ele já de idade avançada.

Estrangeiro — Quando se acha, Sócrates, um interlocutor dócil e complacente, é mais agradável o diálogo; não sendo isso possível, será

melhor falar apenas um.

Sócrates — Depende de ti convidar dentre os presentes quem te aprouver; todos te ouvirão de muito bom grado. Porém se me aceitares um conselho, sugiro escolheres um dos jovens, Teeteto, por exemplo, ou quem julgares mais indicado.

Estrangeiro — Sinto-me acanhado, Sócrates, por ser a primeira vez que falo convosco, de medo de não poder sustentar um diálogo de períodos curtos, em que os interlocutores se alternem, e de alongar-me numa fala estirada como em solilóquio, ou então conversar com meu parceiro como se estivesse nalguma exibição pública. A verdade é que, formulada nesses termos, semelhante questão não exige resposta concisa, porém mui longa explanação. Por outro lado, esquivar-me a tão amável convite, teu e dos demais presentes, máxime depois do que disseste, seria revelar rusticidade de todo em todo destoante do vosso bom acolhimento.

Folgo imenso por ter Teeteto como companheiro nesse diálogo, tanto mais que já conversamos antes e tu agora o recomendas.

Teeteto — Resta saber, Estrangeiro, se essa escolha será do agrado de todos, como Sócrates imagina.

Estrangeiro — A meu ver, Teeteto, a esse respeito já não há o que discutir. Daqui por diante, como parece, contigo é que terei de dialogar; se te for molesto o tamanho do meu discurso, não te queixes a mim, senão de teus próprios camaradas.

Teeteto — Não creio que possas fatigar-me; porém se tal acontecer, chamarei em meu auxilio este outro Sócrates, homônimo de Sócrates, meu coetâneo e companheiro de ginásio; já estamos habituados a trabalhar juntos.

Estrangeiro — Belas palavras; porém sobre isso tu mesmo resolverás no decorrer de nossa discussão. No momento, o que importa é te associares comigo para darmos início ao nosso estudo, a começar, segundo penso, pelo sofista; investiguemo-lo e mostremos com nossa análise o que ele venha a ser. Por enquanto, eu e tu apenas num ponto estamos de acordo: o nome.

Mas, quanto à coisa designada por esse nome, talvez cada um de nós faça idéia diferente. Porém em toda discussão o que importa, antes de tudo, é ficar em concordância com relação à própria coisa, por meio da explicação adequada, não apenas a respeito do nome, sem aquela explicação. A tribo dos sofistas que nos dispomos a investigar, não é fácil de definir. Mas para levar a bom termo empresas grandes, segundo preceito antigo de aceitação geral, só será de vantagem experimentar antes as forças em temas menores e mais fáceis, e só depois passar para os maiores. Por isso, Teeteto, o que na presente situação sugiro para nós dois, já que reconhecemos ser difícil e trabalhosa a raça dos sofistas, é nos exercitarmos primeiro nalgum tema simples, a menos que te ocorra indicar um caminho mais cômodo.

Teeteto — Não; nada me ocorre nesse sentido.

Estrangeiro — Concordas, então, em escolhermos um exemplo singelo e apresentá-lo como modelo para o maior?

Teeteto — Concordo.

Estrangeiro — Que assunto, pois, escolheremos, simples, a um tempo, e fácil de conhecer, mas cuja explicação não exija menor número de caraterísticas do que temas importantes? O do pescador, talvez? Não é assunto bastante conhecido e não nos merece a maior atenção?

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Espero que nos aponte o caminho procurado e propicie a definição mais condizente com o nosso intento.

Teeteto — Seria ótimo.

Estrangeiro — Pois então comecemos por aí. Dizei-me uma coisa: como devemos concebê-lo: é artista ou sujeito carecente de arte, porém dotado de alguma outra capacidade?

Teeteto — De jeito nenhum poderá ser carecente de arte.

Estrangeiro — Mas todas as artes se reduzem a duas espécies.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — A agricultura e tudo o que trata do corpo mortal; depois, tudo o que se relaciona com os objetos compostos e manipulados, a que damos o nome de utensílios; e, por último, a imitação: não será justo designar tudo isso por um único nome?

Teeteto — Como assim, e que nome será?

Estrangeiro — Damos o nome de produtor a quem traz para a existência o que antes não existia, como denominamos produto o que passa a existir em cada caso particular.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Então, designemos tudo aquilo por um nome único: serão as artes produtivas.

Teeteto — Seja.

Estrangeiro — Depois dessas, vem a classe inteira das artes da aprendizagem e do conhecimento, as do ganho, a da luta e a da caça, as quais nada fabricam, mas que, por meio da palavra ou da ação, procuram apropriar-se do que existe ou foi produzido, ou impedir que outros se apropriem. O nome genérico mais indicado para todas essas atividades seria o de arte aquisitiva.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Ora, uma vez que todas as artes ou são criadora ou aquisitivas, em que classe, Teeteto, colocaremos a do pescador?

Teeteto — Na aquisitiva, é claro.

Estrangeiro — Porém não há duas modalidades de aquisição? De um lado, temos a troca, sempre voluntária, por meio de presentes, locação e compra; do outro, tudo o que visa à captura por meio da ação ou da palavra: a arte da captura.

Teeteto — Ë o que se conclui do que acabaste de expor.

Estrangeiro — E então? Captura, por sua vez, não pode se subdividida?

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — Classificando no gênero da luta tudo o que é feito a descoberto, e no da caça o que for a ocultas.

Teeteto — Bem.

Estrangeiro — Porém seria ilógico não dividir também em dois a arte venatória.

Teeteto — Então, explica o modo.

Estrangeiro — De um lado, a caça de objetos sem vida, e, do outro, a dos seres animados.

Teeteto — E por que não dividirmos assim mesmo, se ambos existem?

Estrangeiro — Existem, não há dúvidas. Para a classe dos inanimados não há nome específico, se não for apenas a parte que entende com a arte de mergulhar e outras igualmente insignificantes, que deixaremos de lado; mas para a dos seres animados, referente à caça a animais vivos, reservaremos o nome de caça animal.

Teeteto — Vá que seja.

Estrangeiro — E relativamente à caça animal, seria lícito distinguir duas subclasses: de um lado, a dos animais que andam na terra, subdividida em muitas espécies, cada uma delas com seu nome particular, a que daremos a denominação genérica de caça aos animais marchadores, e, do outro, a que compreende os nadadores?

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — No gênero dos nadadores temos, ainda, a tribo dos voláteis e a dos aquáticos.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Ao conjunto da caça referente gênero dos voláteis dá-se o nome de caça aos pássaros, não é isso mesmo?

Teeteto — É como, realmente; a denominam.

Estrangeiro — E à caça de quase todos os animais que vivem n’agua dá-se o nome de pescaria.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — E então? Essa última caça, por sua vez, não poderia ser separada em duas grandes secções?

Teeteto — Quais serão?

Estrangeiro — A caça realizada por meio de cercados e a que consiste no golpeamento da vítima.

Teeteto — Que queres dizer com isso e em que se diferençam?

Estrangeiro — Na primeira, tudo o que retém envolve a caça, para impedir que fuja, chama-se naturalmente cercado.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Covos, redes, laços, cestas e outros engenhos do mesmo tipo, que denominação mais certa lhes daremos, se não for a de cercados?

Teeteto — Não há outra.

Estrangeiro — Então, a essa modalidade de caça daremos o nome de caça por cerco ou coisa parecida.

Teeteto — Exato.

Estrangeiro — A outra, feita por meio de golpes de anzol ou de tridente, para ser englobada num só nome poderá ser denominada caça vulnerante, a menos, Teeteto, que sugerisses algum nome mais adequado.

Teeteto — Não façamos questão de nomes; esse mesmo está bom.

Estrangeiro — A caça vulnerante apresenta ainda a variedade noturna, feita ao clarão de archotes. Os caçadores a denominam caça ao fogo.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — A realizada de dia, pelo fato de serem os tridentes munidos de fisgas nas extremidades, é chamada pesca de fisga.

Teeteto — Esse é, de fato o nome que lhe dão.

Estrangeiro — A pesca de fisga, quando praticada de cima para baixo, dá-se o nome de pesca de tridente, por ser esse o instrumento usualmente empregado.

Teeteto — Há quem a denomine desse modo.

Estrangeiro — Tudo o mais se inclui numa só espécie.

Teeteto — Qual será?

Estrangeiro — A que vulnera em sentido inverso da precedente, com o recurso do anzol e não fere o peixe em qualquer parte do corpo, como o faz o tridente, porém sempre na cabeça e na boca, e o puxa de baixo para cima — o contrário, justamente, do processo anterior — com a ajuda de varas e caniços. A essa modalidade de pesca, Teeteto, que denominação daremos?

Teeteto — Ao que parece, trata-se, precisamente, da que nos propusemos descobrir e que, de fato, descobrimos.

Estrangeiro — Desse modo, no que respeita à arte da pesca, eu e tu chegamos a um completo acordo, e não apenas quanto ao nome, pois demos uma explicação cabal da própria coisa. Vimos, em verdade, que metade da arte em geral é aquisição; metade da aquisição é captura; metade da captura é caça, cuja metade, por sua vez, é caça aos animais, com uma das metades reservada, à caça aos animais aquáticos. A secção inferior dessa porção é inteiramente dedicada à pesca; a porção inferior da pesca consiste na pesca vulnerante, e a desta, na pesca por fisga. Esta modalidade de pesca, a que apanha a vítima e a puxa de baixo para cima, tira a denominação do próprio ato da tração da linha naquele sentido, de onde vem ser chamada aspaliêutica.

Teeteto — Em tudo é perfeita a explicação apresentada.

Estrangeiro — Pois então, de acordo com esse modelo, procuremos descobrir o que venha a ser sofista.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — A primeira questão levantada com respeito ao pescador com anzol, foi a de saber se ele deve ser tido na conta de ignorante no seu mister ou na de artista.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — E agora, Teeteto, com referência ao nosso homem, apresentamo-lo como ignorante ou como sofista, no sentido lato da expressão?

Teeteto — Ignorante, de jeito nenhum. Compreendo o que queres dizer: quem se adorna com aquele nome, terá de honrá-lo em toda a linha.

Estrangeiro — Sendo assim, precisaremos admitir que ele domina alguma arte.

Teeteto — E qual poderá ser?

Estrangeiro — Oh! Pelos deuses! Passou-nos despercebido que este aqui é aparentado do outro.

Teeteto — Este, qual? E de quem é parente?

Estrangeiro — O pescador de anzol; parente do sofista.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Acho que ambos são caçadores.

Teeteto — Que caça este agora persegue? Pois do pescador já falamos.

Estrangeiro — Não dividimos em duas secções a caça em geral: a dos seres que nadam e a dos que marcham?

Teeteto — Dividimos.

Estrangeiro — Na primeira, apontamos todas as espécies de animais nadantes; os que andam sobre a terra não subdividimos, contentando-nos com dizer que apresentam inúmeras formas.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Até aqui, por conseguinte, o sofista e o pescador de linha trilham a mesma estrada, a da arte aquisitiva.

Teeteto — Pelo menos, é o que parece.

Estrangeiro — Porém separam-se a partir da caça aos animais: o primeiro, em direção do mar, dos rios e dos lagos, em busca dos animais que aí vivem.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — O outro procura a terra e correntes de vária natureza: rios de riqueza e prados pululantes de jovens, a fim de prear as criaturas aí existentes.

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Estrangeiro — A caça dos marchadores compreende duas grandes divisões.

Teeteto — Quais são?

Estrangeiro — A dos animais domesticados e a dos selvagens.

Teeteto — Como! Há também caça aos animais domesticados?

Estrangeiro — Sem dúvida, no caso de incluirmos o homem na classe desses animais. Formula a hipótese que te aprouver: ou não há animal domesticado ou há, realmente, mas o homem é selvagem; ou então, se consideras o homem um animal domesticado, não admites que possa haver caça ao homem. Declara qual dessas hipóteses é mais do teu agrado.

Teeteto — Nesse caso, Estrangeiro, sou levado a admitir que somos animais domesticados e declaro que há, realmente, uma caça ao homem.

Estrangeiro — Então, assentemos, desde já, que também é dupla a caça aos animais domesticados.

Teeteto — Em que apoias tua proposição?

Estrangeiro — Definamos a pirataria., o tráfico de escravos, a tirania e a arte bélica em geral como pertencentes à caça violenta.

Teeteto — Ótimo.

Estrangeiro — Os discursos do foro, das assembléias populares, a arte da conversação, englobaremos numa só classe, a que daremos o nome de arte da persuasão.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Declaremos, ainda, que a arte da persuasão comporta dois gêneros.

Teeteto — Quais serão?

Estrangeiro — Uma caça é particular, e a outra, pública.

Teeteto — São dois, realmente, os gêneros.

Estrangeiro — E na caça aos particulares, uma parte não é feita mediante salário, e outra por meio de presentes?

Teeteto — Não compreendo.

Estrangeiro — Pelo que vejo, ainda não atentaste na caça aos amantes.

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — É que, além de apanharem a presa, cumulam-na de presentes.

Teeteto — É muito certo o que dizes.

Estrangeiro — Demos, pois, a essa espécie o nome de arte de amar.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Porém da arte com base no salário, a modalidade que se manifesta nas conversas, com o simples fito de agradar, e que só usa o prazer como isca, sem nada mais exigir para sua subsistência, acho que todos nós concordaríamos em qualificá-la como aduladora ou simplesmente arte recreativa.

Teeteto — Sem dúvida nenhuma.

Estrangeiro — E a modalidade que promete ensinar a virtude por meio da conversação e que se faz pagar em espécie, não merecerá, como gênero à parte, denominação especial?

Teeteto — Como não!

Estrangeiro — E que nome há de ser? Não te disporás a achá-lo?

Teeteto — É muito fácil. Acho que encontramos o sofista.

Resignando-o desse modo, penso atribuir-lhe o nome mais acertado.

Estrangeiro — Assim, Teeteto, de acordo com presente exposição, parece que essa parte da arte priativa, em sua variedade aquisitiva, de caça, de aos animais, aos animais vivos, aos de terra, aos domésticos, ao homem, ao cidadão particular, com imposição de salário e em troco de dinheiro, aparentemente instrutiva, a caça que visa a apanhar mancebos ricos e de famílias ilustres, conforme indica a presente exposição, deverá ser denominada sofística.

Teeteto — Exato.

Estrangeiro — Consideremos também o seguinte, pois o que procuramos não participa de uma arte simples, senão de múltiplas facetas.

De tudo o que expusemos até agora, só nos surgiu um simulacro, como se o sofista não fosse o que acabamos de dizer, mas pertencesse a gênero diferente.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — A arte aquisitiva compreende duas espécies: uma, na base de donativos, e a outra na de compra e venda.

Teeteto — Sim, digamos isso mesmo.

Estrangeiro — Acrescentemos, ainda, que esta última, a de compra e venda, é também dupla.

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — Uma parte consiste na venda direta da produção; a outra é a troca de produtos de origem diferente.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — E então? As trocas efetivadas na cidade e que abrangem quase metade dessas transações, não constituem a atividade própria dos varejistas?

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — E a outra modalidade, de trocas efetuadas entre cidades diferentes, por meio de compra e venda, não define à justa os mercadores?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Porém já não observamos que no comércio há uma parte em que se vende e compra, e que serve para uso e alimento do corpo, e outra para uso da alma?

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Estrangeiro — Talvez ignoremos a que diz respeito à alma, pelo fato de conhecermos muito bem a outra.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Declaremos, então, que a arte da música em geral, sempre que é levada de cidade em cidade, comprada aqui, transportada e vendida acolá; a, pintura, a arte da prestidigitação e muitas outras que se

relacionam com a alma e são transportadas e vendidas ora como simples meio de deleitação, ora para fins mais sérios, conferem aos que as compram e vendem, com o mesmo direito com que o faz o comércio de alimentos e de bebidas, o nome de negociantes.

Teeteto — Nada mais certo.

Estrangeiro — E a quem vai de cidade em cidade, e compra conhecimento por atacado, para trocá-lo por dinheiro, não designarás pelo mesmo nome?

Teeteto — Com toda a segurança.

Estrangeiro — E a uma parte desse comércio de mercadorias da alma, não caberia, com justiça, a denominação de ostentação, como a outra, não menos risível do que a primeira e que também vende conhecimentos, não precisará ser designada por algum nome relacionado com sua atividade?

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Sendo assim, daremos um nome à secção desse comércio de conhecimentos que entende com o conhecimento das outras artes, e nome diferente à que se ocupa com a virtude?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Tráfico de artes é a designação mais indicada para a primeira; quanto à outra, procura tu mesmo nomeá-la.

Teeteto — E por que nome poderíamos defini-la sem perigo de errar, se não for justamente pelo que procuramos, o gênero sofístico?

Estrangeiro — Não há outro. Então, resumamos tudo isso, para dizer que, pela segunda vez, a sofística se nos revelou como a parte da aquisição, da troca, do comércio, do tráfico, do negócio de mercadorias da alma relativo aos discursos, aos conhecimentos e à virtude política.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — O terceiro seria, segundo creio, o de quem se estabelecesse na cidade com o intuito de viver da venda de conhecimentos

desses objetos por ele mesmo fabricados ou comprados. Estou que não lhe aplicarias denominação diferente da que empregaste há pouco.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Assim, a essa parte da arte aquisitiva que se exerce por troca e consiste na revenda a varejo ou na venda de seus próprios produtos, de qualquer forma, uma vez que esse comércio diz respeito ao gênero de conhecimentos de que já falamos, darás sempre, como parece, o nome de sofística.

Teeteto — Forçosamente; não posso perder de vista as pegadas do argumento.

Estrangeiro — Vejamos agora se o gênero por nós procurado não tem alguma semelhança com tudo isso.

Teeteto — Semelhança, de que jeito?

Estrangeiro — Já vimos que a disposição para a luta constitui uma das condições da arte aquisitiva.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Então, não será fora de propósito dividi-la em duas partes.

Teeteto — Declaremos logo quais sejam.

Estrangeiro — Uma é competição; a outra, pugna.

Teeteto — Exato.

Estrangeiro — A parte da luta que se exerce corpo a corpo, pode ser natural e convenientemente aplicado o qualificativo de violenta.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — E a que consiste no entrechoque de discursos, que nome lhe daremos, Teeteto, se não for o de controvérsia?

Teeteto — Não há outro.

Estrangeiro — Mas o gênero da controvérsia terá, por sua vez, de ser subdividido.

Teeteto — De que maneira?

Estrangeiro — Quando o debate consta de digressões a respeito do justo e do injusto, recebe o qualificativo de forense ou judicial.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Porém quando é realizado entre particulares e cortado em pedacinhos, por meio de perguntas e respostas, não temos o costume de dar-lhe o nome de contenda?

Teeteto — Não há outro.

Estrangeiro — E na contenda, a parte que consiste na mera discussão sobre contratos, sem método nem regras de arte, deve ser considerada espécie diferente, já que nossa argumentação a reconhece como tal, muito embora os antigos não lhe tenham aplicado nome, nem mereça, agora, que lhe reservemos designação especial.

Teeteto — É muito certo, pois está subdividida em pequeninas e variadas partes.

Estrangeiro — E a que é feita com arte, acerca do justo e do injusto, e de outros assuntos gerais, não temos por hábito denominar erística?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Mas há uma erística que sabe ganhar dinheiro, e outra que o dissipa.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Tentemos, agora, encontrar a designação adequada para cada uma.

Teeteto — Sim, façamos isso mesmo.

Estrangeiro — Para mim, a disputa levada a cabo como simples jogo verbal e com negligência dos interesses próprios, em estilo nada agradável para a maioria dos ouvintes, na minha maneira de pensar só merece o de verbosidade.

Teeteto — É realmente como a denominam.

Estrangeiro — Por outro lado, a que junta dinheiro com discussões particulares, procura tu mesmo, agora, o nome que lhe convém.

Teeteto — Que se poderia dizer sem perigo de errar, a não ser que, pela quarta vez, nos apareceu aquele tipo estupendo, em cujo encalce nos achamos: o sofista?

Estrangeiro — Isso mesmo. Conforme já vimos, é do gênero lucrativo, da arte erística, da arte de disputas, das controvérsias, da arte do combate, da arte da luta e do ganho, segundo neste momento provou nossa argumentação, que o sofista provém.

Teeteto — Nada mais verdadeiro.

Estrangeiro — Como vês, é muito acertado dizer-se que se trata de um animal de múltiplas facetas. Daí, confirmar-se o dito, de que nem tudo se pode pegar só com uma das mãos.

Teeteto — Pois empreguemos duas.

Estrangeiro — Sim, é o que precisaremos fazer, empenhando nisso todos os nossos recursos, a fim de acompanhar-lhe o rastro. Diz-me o seguinte: não temos designações especiais para determinadas ocupações servis?

Teeteto — Muitas, até; porém, no meio de tantas, a quais particularmente te referes?

Estrangeiro — Penso nas seguintes: coar, peneirar, joeirar, debulhar.

Teeteto — E daí?

Estrangeiro — E também: cardar, fiar, urdir e mil outras de emprego corrente em ocupações congêneres, não é isso mesmo?

Teeteto — Onde queres chegar com tais exemplos e para que tantas perguntas?

Estrangeiro — De modo geral, todos esses vocábulos exprimem a idéia de separação.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Ora, de acordo com o meu raciocínio, se uma arte, apenas, abrange todas essas ocupações, teremos de atribuir-lhe um único nome.

Teeteto — E como a denominaremos?

Estrangeiro — Arte de separar.

Teeteto — Que seja.

Estrangeiro — Considera agora se nos será possível distinguir duas espécies.

Teeteto — Impões-me uma tarefa muito rápida.

Estrangeiro — Porém nas distinções por nós feitas, já se tratou da separação entre o pior e o melhor, e também entre semelhante e dessemelhante.

Teeteto — Dita dessa maneira, parece-me bastante clara.

Estrangeiro — Não conheço o nome geralmente aplicado a esta última separação; porém sei o que dão à outra, a que retém o melhor e rejeita o pior.

Teeteto — Diz qual seja.

Estrangeiro — No meu entender, todas as separações desse tipo são geralmente chamadas purificação.

Teeteto — Com efeito; é como as denominam.

Estrangeiro — E todo o mundo não perceberá que há duas espécies de purificação?

Teeteto — Depois de refletir, é possível; eu, pelo menos, não percebo purificação alguma.

Estrangeiro — Será conveniente abranger numa designação única as diferentes modalidades de purificação do corpo.

Teeteto — Quais são, e como se chamam?

Estrangeiro — Primeiro, as dos seres vivos, que operam no interior do corpo, graças a uma discriminação exata pela ginástica e a medicina, como a purificação externa, de designação corriqueira, alcançada pela arte do banho; depois, a dos corpos inanimados, que compreende a arte do pisoeiro e a dos adornos em de geral, de infinitas modalidades, cujos nomes são considerados ridículos.

Teeteto — É muito certo.

Estrangeiro — Certo, não, Teeteto: certíssimo. Mas o método argumentativo não dá maior nem menor importância à purificação por meio da esponja do que à obtida com poções medicamentosas, jamais perguntando se os benefícios de uma são mais ou menos relevantes do que os da outra. Para alcançar o conhecimento é que ela se esforça por observar as afinidades ou dissemelhanças entre as artes, honrando a todas igualmente, e quando chega a compará-las, não conclui que uma seja mais ridícula do que a outra. Não considera, ainda, mais importante quem ilustra a arte da caça com o exemplo do estratego do que com o do matador de pulgas, porém mais pretensioso. Do mesmo modo, agora, no que entende com o nome para designar o conjunto das forças purificadoras dos corpos, quer sejam animados quer não sejam, não se preocupa no mínimo de saber que nome é de aparência mais distinta. Limitar-se-á a separar a purificação da alma, deixando num único feixe as outras purificações, sem indagar do objeto sobre que se exercem. Seu intento exclusivo consiste nisto, precisamente: separar das demais purificações a que tem por objetivo a alma, se é que compreendemos o seu fim.

Teeteto — Penso que já compreendi, e admito que haja duas espécies de purificação, sendo diferente da do corpo a que se exerce sobre a alma.

Estrangeiro — Ótimo! Agora ouve o que segue e procura partir ao meio esta última secção.

Teeteto — Sob tua direção, tentarei dividir conforme desejas.

Estrangeiro — A maldade na alma não é algo diferente da virtude?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — E purificação, não consiste em jogar fora a parte ruim e conservar tudo o mais?

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Sendo assim, todo meio que encontrarmos de expungir a alma de maldade, se lhe dermos o nome de purificação, teremos falado com

acerto.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Precisamos admitir que na alma há duas espécies de maldade.

Teeteto — Quais serão?

Estrangeiro — Uma está na alma como a doença está no corpo; a outra como a fealdade.

Teeteto — Não compreendo.

Estrangeiro — Talvez não consideres a doença a mesma coisa que discórdia.

Teeteto — Sobre isso, também, não sei o que deva responder...

Estrangeiro — És de parecer que discórdia não seja a dissolução de elementos aparentados, pela ação de algum dissídio intercorrente?

Teeteto — Não será outra coisa.

Estrangeiro — E fealdade, não será senão defeito de proporção, gênero por demais nocivo à vista?

Teeteto — Sim, terá de ser isso, simplesmente.

Estrangeiro — E então? Já não observamos que na alma dos indivíduos ruins estão sempre em conflito as opiniões e os desejos, a coragem e os prazeres, a razão e as tristezas, e tudo o mais da mesma natureza, em constante oposição?

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Logo, tudo isso apresenta afinidade recíproca?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Nesse caso, se designarmos a maldade como doença e discórdia da alma, teremos encontrado o termo exato.

Teeteto — Exatíssimo.

Estrangeiro — Como? Se as coisas que participam do movimento e tendem para determinada meta errarem o alvo e passarem de lado a cada

tentativa no propósito de alcançá-la, com diremos que isso acontece: em virtude da simetria existente entre eles ou da assimetria?

Teeteto — Da assimetria, evidentemente.

Estrangeiro — Por outro lado, sabemos muito bem que nenhuma alma ignora voluntariamente seja o que for.

Teeteto — É muito certo.

Estrangeiro — Ora, errar nada mais é do que se desviar do seu caminho a alma, quando intenta alcançar a verdade, sem passar ao lado dela o entendimento.

Teeteto — Exato.

Estrangeiro — Nesse caso, precisaremos atribuir fealdade e assimetria à alma ignorante.

Teeteto — É claro.

Estrangeiro — Há nela, por conseguinte, como parece, dois gêneros de males: um, designado geralmente como maldade, é, sem dúvida, doença da alma.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — O outro tem o nome de ignorância; mas, por ser o único vício da alma, de regra não a consideram como tal.

Teeteto — Evidentemente, terei de admitir o que a princípio duvidava, quando declaraste haver dois gêneros de maldade na alma, e que a cobardia, a intemperança e a injustiça devem ser englobadamente consideradas como uma doença em nós, e as manifestações da ignorância, tão variadas quanto frequentes, como deformidade.

Estrangeiro — E para o caso do corpo, não se formaram duas artes que se ocupam com essas duas afeções?

Teeteto — Quais serão?

Estrangeiro — Para e fealdade, ginástica; para a doença, medicina.

Teeteto — É evidente.

Estrangeiro — E onde há insolência, injustiça e cobardia, não é a correção, dentre todas as artes, a mais de acordo com a justiça?

Teeteto — Com toda a probabilidade; pelo menos, assim pensa a maioria.

Estrangeiro — E então? Para a ignorância em geral, poder-se-ia indicar uma arte mais adequada do que a da instrução?

Teeteto — Não há outra.

Estrangeiro — Senão, vejamos. Com respeito à arte do ensino, diremos que só há um gênero, ou que há pelo menos dois, e ambos de grande importância? pensa no caso.

Teeteto — Já pensei.

Estrangeiro — A meu ver, deste modo resolveremos mais facilmente a questão.

Teeteto — Como será?

Estrangeiro — Examinando a ignorância, para ver se pode ser dividida ao meio. Sendo dupla, é evidente que o ensino deverá também constar de duas partes, uma para cada divisão da ignorância.

Teeteto — E com isso, já se te revelou o que procuramos?

Estrangeiro — Acho que consegui isolar uma espécie grande e por demais nociva de ignorância, que sozinha vale por todas as outras reunidas.

Teeteto — Qual é?

Estrangeiro — Quando se imagina conhecer o que não se conhece. Talvez seja essa a origem dos erros a que está sujeito o intelecto.

Teeteto — É verdade.

Estrangeiro — Essa espécie de ignorância, quero crer, é a única que recebeu o nome de tolice.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — E como designaremos a parte do ensino que nos livra de tal inconveniente?

Teeteto — Eu, de mim, Estrangeiro, acho que a parte restante tem o nome de ensino profissional; a outra, pelo menos entre nós, é denominada educação.

Estrangeiro — O mesmo se observa, Teeteto, entre os demais helenos. Porém ainda nos falta considerar se a educação é um todo indivisível ou se comporta alguma divisão merecedora de nome especial?

Teeteto — Falta isso, realmente.

Estrangeiro — Quer parecer-me que neste ponto ela é divisível.

Teeteto — Onde?

Estrangeiro — No ensino pelo discurso, ao que parece, há um trecho mais áspero e outro mais liso.

Teeteto — E que qualificativo lhes daremos?

Estrangeiro — Um deles é o método vetusto e venerável que nossos pais geralmente seguiam na educação dos filhos, e que ainda hoje muitos adotam quando os vêem cometer alguma falta, misto moderado de reprimenda e advertência, e que no todo poderia ser chamado exortação.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Por outro lado, depois de maduras reflexões, há os que opinam que toda ignorância é involuntária e que nenhum dos que se julgam sábios se dispõe a aprender seja o que for daquilo em que se considera forte. Assim, com todo seu trabalho, o método educativo pela admoestação alcança resultados medíocres.

Teeteto — Pois têm razão de pensar dessa maneira.

Estrangeiro — Daí, adotarem outro processo para se livrarem de semelhante presunção.

Teeteto — Qual é?

Estrangeiro — Formulam uma série de perguntas sobre assunto em que o interlocutor pensa responder com vantagem, quando a verdade é que não diz coisa com coisa; depois, aproveitando-se de sua desorientação lhe rebatem facilmente as opiniões, que eles amontoam na crítica a que as

submetem e, confrontando umas com as outras, mostram como se contradizem sobre os mesmos objetos em idênticas relações e igual sentido. Os que se vêem assim confundidos, acabam por desgostar-se de si próprios e passam a mostrar-se mais dóceis com relação aos outros; isso os livra do exagerado conceito que faziam deles mesmos, o que, de todas as liberações, é a mais agradável de se ouvir e a de melhor efeito para o interessado. O que se dá, meu caro menino, é que esses purificadores pensam exatamente como os médicos do corpo, os quais acreditam que o corpo não tira benefício algum dos alimentos sem primeiro remover alguém o que o perturba. O mesmo pensam aqueles a respeito da alma, que não pode colher vantagem dos ensinamentos ministrados, enquanto não for submetida a crítica rigorosa e a refutação não a fizer enrubescer de vergonha, com livrá-la das falsas opiniões que servem de obstáculo ao conhecimento e, assim purificada, levá-la à convicção de que só sabe o que realmente sabe, nada mais do que isso.

Teeteto — Sem dúvida; essa é a melhor e mais sábia disposição.

Estrangeiro — Por isso mesmo, Teeteto, devemos dizer que a refutação é a maior e mais eficiente purificação, sendo forçoso concluir que o indivíduo que se eximir a esse processo, ainda mesmo que se trate do grande Rei, é impuro no mais alto grau, ignorante e deformado naquilo em que deveria mostrar-se mais extreme e mais belo, caso queira alcançar a verdadeira felicidade.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — E então? E os que praticam semelhante arte, como os denominaremos? Eu, de mim, tenho medo de considerá-los sofistas.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — Para não lhes conferir demasiada honra.

Teeteto — Mas a descrição se parece maravilhosamente com eles.

Estrangeiro — Como o lobo se parece com o cão, o animal mais selvagem com o mais manso. Quem é precavido emprega com cautela

semelhantes comparações; é gênero escorregadio. Mas, que fique. Quero crer que não suscitaremos conflitos por pequena diferença de palavras, se sempre os mantivermos sob vigilância severa.

Teeteto — Com toda a probabilidade.

Estrangeiro — Destaquemos, então, da arte de se parar a de purificar; da de purificar, a parte que se relaciona com a alma; desta a do ensino, e da do ensino a arte da educação. Na arte da educação, conforme já vimos de relance, a refutação das vãs ostentações de sabedoria nada mais é do que a sofística de nobre nascimento.

Teeteto — Façamos isso mesmo. Mas, em virtude de já se nos ter ela apresentado sob tantos aspetos, confesso-me em dificuldade para formular com verdade e segurança a definição certa do sofista.

Estrangeiro — Compreendo que te encontres em dificuldade. Mas teremos de admitir que ele, também, não estará menos atrapalhado para achar maneira de escapar de nossa argumentação. E muito certo o ditado: Não é fácil fugir de tudo. Por isso, apertemo-lo até o fim.

Teeteto — Falaste bem.

Estrangeiro — Inicialmente, aproveitemos esta pausa para tomar fôlego, e enquanto descansamos, cá entre nós façamos a conta das formas sob que o sofista já nos apareceu. Se mal não me lembro, de início achamos que ele era um caçador que sabia cobrar seus serviços para pegar moços ricos.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Em segundo lugar, mercador de conhecimentos para a alma.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — E em terceiro, não se nos revelou retalhista desses mesmos conhecimentos?

Teeteto — Sim; e em quarto, fabricante dos conhecimentos que ele próprio vende.

Estrangeiro — Tens boa memória. A quinta fica a meu cargo definir: uma espécie de atleta nos certames da palavra e por demais habilidoso na arte das disputas.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — A sexta forma suscitou discussões; não obstante, concordamos em atribuir-lhe o papel de purificador das opiniões que na alma servem de obstáculo para o conhecimento.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Ainda não percebeste que o indivíduo versado em diferentes conhecimentos, sempre que é designado profissionalmente pelo nome de uma única arte não nos proporciona uma imagem sadia? É evidente que quem faz tal idéia de determinada arte é incapaz de distinguir nela o ponto de convergência daqueles conhecimentos. Essa a razão de ser ele designado por muitos nomes, não apenas por um.

Teeteto — É bem provável que tudo se passe como disseste.

Estrangeiro — Acautelemo-nos para que não nos aconteça a mesma coisa, por falta de diligência em nossa investigação. Voltemos, pois, para o começo e recapitulemos o que ficou dito a respeito do sofista. Uma particularidade me parece designá-lo à maravilha.

Teeteto — Qual é?

Estrangeiro — Se estou bem lembrado, dissemos que era disputador.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — E então? E também não afirmamos que ele ensinava a outras pessoas essa mesma arte?

Teeteto — Afirmamos.

Estrangeiro — Determinemos, então, em que essa gente se considera competente para ensinar aos outros é arte de disputar. De início, orientemos nosso exame da seguinte maneira: será acerca das coisas divinas de modo geral, ocultas aos homens, que eles comunicam a seus discípulos a capacidade de discutir?

Teeteto — Pelo menos, é o que todos dizem.

Estrangeiro — E também acerca de tudo o que vemos na terra e no céu e de quanto em ambos se contém.

Teeteto — Por que não?

Estrangeiro — Mas, em suas reuniões particulares quando discutem problemas gerais da geração e do ser sabemos perfeitamente que são tão fortes na arte de se contradizerem, como capazes de transmitir aos outros essa mesma habilidade.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — E a respeito de leis e dos negócio públicos, não se comprometem a fazer dos outros bons disputadores?

Teeteto — Ninguém, por assim dizer, os procuraria, se da parte deles não houvesse tal promessa.

Estrangeiro — No que entende com as artes em geral e com cada uma em particular, todas as objeções a que os respetivos profissionais precisarão responder foram redigidas em forma popular e se encontram ao alcance de quem quiser estudá-las.

Teeteto — Quer parecer-me que te referes aos escritos de Protágoras sobre a luta e outras artes que tais.

Estrangeiro — Isso mesmo, varão felicíssimo, e a muitas outras coisas mais. E sua arte de contradizer, não se te afigura, em resumo, uma faculdade capaz de discutir todos os assuntos?

Teeteto — Parece, mesmo, que pouquíssima coisa lhe escapa.

Estrangeiro — Mas, pelos deuses, menino, achas possível semelhante coisa? Talvez vossos olhos de moço distingam com nitidez o que para os nossos é confuso.

Teeteto — A que te referes, e qual a razão de te manifestares desse modo? Não apanho bem o sentido da questão.

Estrangeiro — Pergunto se é possível conhecer-se tudo.

Teeteto — Se fosse assim, Estrangeiro, a raça humana seria composta só de eleitos.

Estrangeiro — De que maneira, então, num debate com algum indivíduo atilado poderá o ignorante dizer algo sadio?

Teeteto — Não é possível.

Estrangeiro — E qual será o segredo dessa habilidade sofística?

Teeteto — A respeito de quê?

Estrangeiro — Como chegam a convencer os moços de que eles sabem tudo. Pois é evidente que se não discutissem nem lhes deixassem a impressão de bons disputadores, ou, ainda que o fizessem, se esses mesmos dotes de controversistas não lhes granjeassem fama de sábios, conforme acabaste de dizer, de maravilha se decidira alguém a dar-lhes dinheiro só para ter a honra de tornar-se seu discípulo.

Teeteto — Sim, fora difícil.

Estrangeiro — Mas o certo é que todos o fazem.

Teeteto — E de muito bom grado.

Estrangeiro — É que, a meu ver, eles dão a impressão de serem assaz instruídos nos assuntos que discutem.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Porém não dissemos que discutem a respeito de tudo?

Teeteto — Sim.

Estrangeiro — É assim que eles aparecem aos olhos dos alunos como sábios universais.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Muito embora não o sejam, pois já vimos não ser possível tal coisa.

Teeteto — Sim, é de todo em todo impossível.

Estrangeiro — Logo, o sofista se nos revelou como possuidor de um conhecimento aparente sobre todos os assuntos, não do verdadeiro conhecimento.

Teeteto — Exato. Quanto disseste talvez seja o que de mais pertinente já se falou a esse respeito.

Estrangeiro — Sendo assim, para melhor ilustração formulemos um exemplo mais claro.

Teeteto — Como será?

Estrangeiro — Deste jeito. Presta atenção, para responderes certo.

Teeteto — A respeito de quê?

Estrangeiro — Se alguém se apresentasse, não como entendido na arte de falar e contestar, mas como capaz de fazer e de executar tudo...

Teeteto — Tudo, como? Que queres dizer com isso?

Estrangeiro — Não entendeste nem o começo do que eu disse. Ao que parece, ignoras o que seja Tudo.

Teeteto — Não entendi, realmente.

Estrangeiro — Ora bem; por Tudo, compreendo eu e tu, e também todos os animais e todas as árvores.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Imagino alguém que se declarasse capaz de fazer a mim e a ti e a todas as plantas.

Teeteto — A que vem esse Fazer? De, certo não tens em mente algum lavrador, visto dizeres que ele faz animais.

Estrangeiro — Isso mesmo; e também o mar, o céu, os deuses e tudo o mais. E depois de fazer todas essas coisas num abrir e fechar de olhos, vende-as por alguma tutaméia.

Teeteto — Decerto estás brincando.

Estrangeiro — Como! Quando alguém presume saber tudo e se julga capaz de tudo ensinar a outra pessoa por preço de nada e em pouquíssimo tempo, como não acreditar que seja brincadeira?

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — E conheces brincadeira mais graciosa e artística do que a mimética?

Teeteto — Não, de fato, pois exprimes uma infinidade de coisas só com mencionares esse único gênero, o mais vasto, por assim dizer, e mais variado.

Estrangeiro — A esse modo, quando algum indivíduo se gaba de ser capaz de tudo criar por meio de uma única arte, sabemos muito bem que pela imitação de imagens homônimas dos seres, com a arte da pintura, ele é capaz de enganar meninos pouco avisados, só com lhes mostrar de longe seus desenhos, e de convencê-los de que é, realmente, capaz de produzir o que quiser.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — E então? E a respeito dos discursos, não devemos admitir que há outra arte capaz de iludir os jovens e os que ainda se encontram longe da verdade dos fatos, com lhes enfeitiçar os ouvidos por meio de imagens faladas, deixando-os convencidos de ser verdade o que ele diz e de que o orador é o mais sábio dos homens?

Teeteto — E por que não existiria uma arte desse tipo?

Estrangeiro — Mas a maioria das pessoas, Teeteto, presente a tais discussões, não serão levadas, com a idade e o passar do tempo, quando entrarem em contato mais íntimo com a realidade e a experiência os forçar a sentir a verdade das coisas, a modificar as opiniões então admitidas, de forma que o que era grande lhes pareça pequeno, o que era fácil, difícil, vindo a desmoronar-se em contato com a realidade todas aquelas fantasias de palavras?

Teeteto — Sem dúvida, tanto quanto posso julgar na minha idade, conquanto me inclua no número dos que só apanham muito por cima semelhantes questões.

Estrangeiro — Por isso mesmo, todos nós nos esforçamos, como fazemos desde agora, para te aproximar o mais possível de tudo isso, antes de passares por aquela experiência. Porém, voltando ao sofista, diz-me o seguinte: já não se nos tornou evidente que ele pertence à classe dos

ilusionistas, como simples imitador que é das realidades, ou ainda seremos inclinados a acreditar que possui o verdadeiro conhecimento de todos os assuntos em que se revela disputador habilidoso?

Teeteto — Como acreditar nisso, Estrangeiro? Muito pelo contrário, até. De tudo exposto, conclui-se que ele pertence à classe dos que não fazem outra coisa senão brincar.

Estrangeiro — Logo, podemos classificá-lo como imitador ilusionista.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Então, prossigamos! Nosso trabalho, agora, consistirá em não dar trégua à caça. Já conseguimos envolvê-la quase de todo nas malhas usadas pela dialética em semelhantes casos. De uma coisa, ao menos, não conseguirá escapar.

Teeteto — Qual é?

Estrangeiro — Ser incluído no gênero dos prestidigitadores.

Teeteto — É também o que eu penso a seu respeito.

Estrangeiro — Proponho dividir, com a maior rapidez possível, a arte dos simulacros, e, uma vez firmados nela os pés, no caso de tentar resistir-nos o sofista, sugigá-lo segundo as determinações do edito real da razão, a quem apresentaremos a presa. E se ele se enfiar pelos recessos da arte de imitar, continuaremos a acompanhar-lhe o rastro, com subdividir sem parar a secção a que se acolher, até pormos a mão em cima dele. De um jeito ou de outro, nem ele nem espécie alguma poderá gabar-se de haver escapado dos que sabem tratar com igual proficiência o geral e o particular.

Teeteto — Falaste bem; assim mesmo é que devemos proceder.

Estrangeiro — Continuando a aplicar o método da divisão, creio perceber agora duas espécies de arte mimética. Em qual delas se encontra a forma que procuramos, é o que ainda não me considero em condições de decidir.

Teeteto — Porém antes disso declaremos quais são essas espécies.

Estrangeiro — Vejo primeiro a arte de copiar, que consegue os melhores resultados quando o original é reproduzido em suas proporções de comprimento, largura e profundidade, além das cores apropriadas a cada parte, do que resulta uma cópia perfeita.

Teeteto — Como! Não é isso, justamente, que todos os imitadores procuram fazer?

Estrangeiro — Pelo menos, não é o que se verifica com os que modelam ou pintam obras monumentais. Pois se quiserem reproduzir as verdadeiras proporções do belo, sabes muito bem que as partes superiores parecerão menores do que o natural, e maiores as de baixo, por contemplarmos umas de longe e outras de perto.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — E então? E o que dá a impressão de belo, por ser visto de posição desfavorável, mas que, para quem sabe contemplar essas criações monumentais em nada se assemelha com o modelo que presume imitar, por que nome designaremos? Não merecerá o de simulacro, por apenas parecer, sem ser realmente parecido?

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — E não constitui isso parte considerável tanto da pintura como da arte da imitação em geral?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — E a arte que produz simulacros, não imagens, não seria mais acertado denominá-la ilusória?

Teeteto — Certíssimo.

Estrangeiro — Aí temos, pois, as duas espécies de fabricação de imagens a que me referi: a imitativa e a ilusória.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — A questão que há pouco me deixava em dúvida, sobre sabermos em qual das duas classes devemos incluir o sofista, não me parece ainda muito clara. Nosso homem é, realmente, tão admirável quão difícil de

conhecer, pois mais uma vez soube esconder-se com bastante finura numa espécie dura de analisar.

Teeteto — Parece, mesmo.

Estrangeiro — Concordas comigo por convicção ou te deixas levar pelo hábito e pela corrente do discurso, para dares teu assentimento assim tão à ligeira?

Teeteto — De que modo? E por que me fazes semelhante pergunta?

Estrangeiro — O fato, meu bem-aventurado amigo, é que nos metemos numa investigação espinhosíssima. Este manifestar-se e este parecer sem que o seja, o poder dizer-se o que não é verdade, sempre foi problema inextricável, assim na antiguidade como no nosso tempo. Pois afirmar que é realmente possível falar ou opinar em falso sem deixar-se colher de nenhum modo nas malhas da contradição, é o que é difícil, Teeteto, de compreender.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — É que semelhante proposição se atreve a afirmar a existência do não-ser, sem o que o falso também não existiria. Parmênides, o grande, meu filho, desde o nosso tempo de criança e enquanto viveu protestou contra essa doutrina, repetindo sempre, tanto em prosa corrente como em verso:

Nunca, falou, chegarás a entender que o não-ser possa ser.

A alma conserva afastada de tais reflexões.

Aí tens seu testamento. Porém o mais certo será submeter a sentença à prova adequada. É o que teremos de ver desde já, se não te ocorrer alguma objeção.

Teeteto — Comigo não te preocupes. Pensa apenas na melhor maneira de conduzir o discurso, que eu acompanharei de perto tuas pegadas.

Estrangeiro — Sem intenção de brigar nem de pilheriar, mas se algum dos ouvintes se visse na contingência de refletir a que se deve aplicar a expressão Não-ser, teremos de acreditar que ele saberia indicar o objeto adequado e mostrá-lo ao seu interlocutor?

Teeteto — Para um espírito como o meu, trata-se de uma pergunta difícil e quase impossível de responder.

Estrangeiro — Porém uma coisa é certa: que não podemos atribuir o não-ser a nenhum ser.

Teeteto — Como fora possível?

Estrangeiro — E se não podemos atribuí-lo ao ser, também não poderemos relacioná-lo com coisa alguma.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — É evidente para todos nós, que ao empregarmos a expressão Alguma coisa, sempre nos referimos a um ser, pois seu emprego isolado e, por assim dizer, nu e despido de todo o ser, é absolutamente impossível. Ou não?

Teeteto — Impossível.

Estrangeiro — Tua anuência implica reconhecer que sempre que alguém diz alguma coisa, refere-se a um determinado objeto?

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Alguma coisa, dirás, é expressão de unidade, como Ambas as coisas, a de dual, e Várias coisas, a de objetos no plural.

Teeteto — Exato.

Estrangeiro — Porém, ao que parece, quem não diz alguma coisa, por força não dirá nada.

Teeteto — Sim, de toda a necessidade.

Estrangeiro — Então, nem mesmo devemos conceder que semelhante indivíduo fale, porém não diga nada. Não; o certo será dizer que ele não fala quando se dispõe a enunciar o não-ser.

Teeteto — Seria a única maneira de solucionar essa questão intricada.

Estrangeiro — É cedo para cantar vitória, meu bem-aventurado amigo, porque ainda falta considerar a maior e a primeira das dificuldades, que diz respeito ao próprio começo da questão.

Teeteto — Que queres dizer com isso? Fala sem omitir nada.

Estrangeiro — A qualquer ser pode-se acrescentar outro ser.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — E poderemos também conceder que é possível acrescentar algum ser ao não-ser?

Teeteto — Como o poderíamos?

Estrangeiro — Classificaremos entre os seres os números em geral?

Teeteto — Sem dúvida, se a alguma coisa couber semelhante classificação.

Estrangeiro — Sendo assim, nem valerá a pena tentar atribuir pluralidade ou unidade ao não-ser.

Teeteto — Se o tentássemos, como parece, não procederíamos com acerto, conforme o prova nosso argumento.

Estrangeiro — De que jeito, pois, exprimir com a boca ou conceber de algum modo em pensamento os não-seres ou o não-ser, sem recorrer a números?

Teeteto — Diz, de que jeito?

Estrangeiro — Quando falamos em não-seres, não lhes atribuímos número plural?

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — E quando em não-ser, não lhe emprestamos unidade?

Teeteto — É mais do que claro.

Estrangeiro — No entanto, afirmamos não ser correto nem justo procurar acomodar o ser ao não-ser.

Teeteto — Só dizes a verdade.

Estrangeiro — Estás vendo, pois, que é absolutamente impossível enunciar ou dizer alguma coisa, ou sequer pensar seja o que for a respeito do não-ser em si mesmo, por ser ele inconcebível, indizível, impronunciável e indefinível.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Se for assim, há pouco não falei verdade quando disse que iria tratar da maior dificuldade de nosso tema.

Teeteto — Como! Haverá outra maior?

Estrangeiro — Como não, amigo? Depois de tudo o que ficou exposto, não percebeste em que dificuldade enleia o não-ser a quem se propõe refutá-lo, levando-o a contradizer-se logo às primeiras expressões?

Teeteto — Que queres dizer com isso? Sê mais claro.

Estrangeiro — Não é de mim que se deve exigir maior clareza. Ao afirmar que o não-ser não poderá participar nem do uno nem do múltiplo, então e agora referi-me a ele como unidade. Disse: o não-ser. Apanhas a questão?

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — No entanto, neste momento declarei que ele era impronunciável, indivisível e indefinível. Acompanhas-me?

Teeteto — Acompanho, como não?

Estrangeiro — E ao tentar atingir-lhe o ser, não contradizia o que afirmara antes?

Teeteto — Parece.

Estrangeiro — E então? Ao fazer essa junção, não me expressava como se o ligasse a alguma coisa?

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — E chamando-o de indefinível, indizível e impronunciável, não falava como se ele fosse um?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — No entanto, também afirmamos que quem quiser expressar-se com acerto, não deverá enunciá-lo nem como uno nem como múltiplo, nem referir-se a ele de maneira nenhuma, pois qualquer indicação a seu respeito implica a idéia de unidade.

Teeteto — É absolutamente certo.

Estrangeiro — Sendo assim, como acreditar no que eu falo? Pois tanto agora como antes, redondamente na tentativa de refutar o não-ser. Vamos procuremo-lo agora em ti.

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Estrangeiro — Prossigamos! Com a galhardia própria dos moços, esforça-te ao máximo, e sem atribuir ao não-ser nem existência nem unidade nem pluralidade numérica, procura dizer algo razoável a respeito do não-ser.

Teeteto — Precisava ser temerário além da conta para tentar alguma coisa, depois de ver o que aconteceu contigo.

Estrangeiro — Então, se estiveres de acordo, ponhamo-nos de lado, eu e tu, até encontrarmos quem se sai bem desta enrascadela, e até lá declaremos que com sua astúcia muito própria o sofista se meteu nalgum buraco indevassável.

Teeteto — É muito certo.

Estrangeiro — Por isso mesmo, se admitirmos que ele possui uma espécie de arte ilusionista, com a maior facilidade saberá tirar partido da expressão, para virá-la contra nós, e o próprio instante em que o acoimarmos de fazedor de imagens, perguntará o que afinal, entendemos por imagem. Por isso, Teeteto, urge combinar o que iremos responder a esse jovem impertinente.

Teeteto — Evidentemente, nos reportaremos às imagens na água e nos espelhos, e também às pintadas ou esculpidas e a quantas mais houver do mesmo gênero.

Estrangeiro — Pelo que vejo, Teeteto, nunca puseste os olhos em cima de um sofista.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — Acreditas mesmo que ele ande com os olhos fechados ou que não tenha olhos?

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Quando lhe deres semelhante resposta e lhe falares em imagens de espelho ou em esculturas, meterá a riso o que disseres, como se estivesses falando com quem enxerga; iria, até, a ponto de simular que nada conhece de espelhos nem de água nem da própria vista, para insistir apenas no que se pode tirar de quanto acabaste de enumerar.

Teeteto — Que será?

Estrangeiro — O que há de comum a tudo o que mencionaste como múltiplo e que te aprouve designar por um único nome, quando te referiste a imagem, como se todas aquelas coisas fossem apenas uma única. Fala, pois, e defende-te, sem ceder ao homem nenhum pedacinho de terreno.

Teeteto — Que mais, hóspede, poderemos dizer que seja imagem, se não for outra coisa tirada da verdadeira?

Estrangeiro — E se essa outra coisa também é verdadeira, por que razão a denominas outra?

Teeteto — Verdadeira não será, porém semelhante.

Estrangeiro — E por verdadeiro não entendes o que realmente existe?

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — E agora: o não verdadeiro não é o oposto do verdadeiro?

Teeteto — Exato.

Estrangeiro — Sendo assim, o semelhante não existe, já que o consideras não verdadeiro.

Teeteto — Não; de certo modo, existe.

Estrangeiro — Porém não verdadeiramente, conforme declaraste.

Teeteto — De fato; apenas como imagem.

Estrangeiro — Logo, muito embora realmente não exista, ele é realmente o que denominamos imagem.

Teeteto — Só parece que o ser e o não-ser se deixaram enredar na mais estranha complicação.

Estrangeiro — Como não há de ser estranha? De qualquer forma, já percebeste que com essas mudanças rápidas nosso sofista de cem cabeças nos obrigou a admitir que de alguma forma o não-ser existe.

Teeteto — Percebi muito bem.

Estrangeiro — E depois? Como definiremos sua arte, sem ficarmos incoerentes?

Teeteto — Ora! De que tens medo, para falares desse modo?

Estrangeiro — Ao dizermos que ele nos engana com fantasmas e possui uma arte ilusória, queríamos entender, provavelmente, que com sua arte nossa alma se nutre de opiniões falsas. Ou que diremos?

Teeteto — Isso mesmo; que mais poderá ser?

Estrangeiro — Porém, formar opinião falsa é pensar o contrário do que realmente existe. Ou como será?

Teeteto — O contrário disso.

Estrangeiro — Então, admites que opinião falsa é pensamento do que não existe.

Teeteto — Necessariamente.

Estrangeiro — E como te parece: o que não existe, não existe mesmo, ou de algum jeito existirá o que de nenhum modo existe?

Teeteto — Por força, o não-ser terá de existir de algum modo, se tivermos de aceitar, embora em grau mínimo, a possibilidade do erro.

Estrangeiro — E agora: não admitirás, também, que o que não existe absolutamente, existe de maneira absoluta?

Teeteto — Admito.

Estrangeiro — E que isso também é falso?

Teeteto — Também.

Estrangeiro — A esse modo, deve ser considerada falsa a proposição que afirma a existência do não-ser ou a não-existência do ser.

Teeteto — Realmente; pois, de que maneira chegaria a ser falsa?

Estrangeiro — Não há jeito. Mas isso é o que o sofista não quer admitir. E como o admitiria qualquer pessoa de bom senso, se antes concordou que semelhante asserção não pode ser expressa nem falada nem descrita nem pensada? Será que compreendemos, Teeteto, o que ele quer dizer?

Teeteto — Como não compreender, se ele declara que nós dissemos o contrário do que afirmamos antes, quando tivemos o ousio de proclamar que há erros nas opiniões e nos discursos? Vimo-nos obrigados um sem número de vezes a ligar o ser ao não-ser, em que tivéssemos acabado de declarar ser isso de todo em todo impossível.

Estrangeiro — Bem lembrado. Porém passemos a considerar o que será preciso fazer com o sofista. Se insistirmos em procurá-lo na classe dos falsos obreiros e charlatães, bem vês como as dificuldades e as objeções nos surgem aos montes.

Teeteto — Sem dúvida; em grande quantidade, mesmo.

Estrangeiro — E note-se que só nos ocupamos com uma parte mínima, porque elas são, a bem dizer, infinitas.

Teeteto — Se é assim, nunca apanharemos o sofista.

Estrangeiro — Como! Vamos desistir do nosso propósito, só por comodidade?

Teeteto — Não por minha causa, enquanto houver um pingo de possibilidade de segurar nosso homem.

Estrangeiro — Pelo que declaraste agora mesmo, mostrar-te-ás indulgente, e até satisfeito, se conseguirmos afrouxar um pouquinho a pressão desse argumento tão obstinado?

Teeteto — Como não mostrar-me?

Estrangeiro — Porém ainda quero fazer-te outro pedido.

Teeteto — Qual será?

Estrangeiro — Não me teres na conta de parricida.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Por nos vermos forçados, para defender-nos, a pôr à prova a tese de nosso pai Parmênides e arrancar a conclusão de que, seja como for, o não-ser existe, e que o ser, por sua vez, de algum modo não existe.

Teeteto — Evidentemente, essa é a tese que precisamos debater em nossa discussão.

Estrangeiro — Sim, até um cego, por assim dizer, fora capaz de enxergar isso, pois, a menos que a aceite ou a refute, ninguém poderá falar de discursos ou opiniões falsas, ou de simulacros e de imagens, de imitações e de aparências, nem das respetivas artes, sem cometer o ridículo de cair nas mais grosseiras contradições.

Teeteto — É muito certo o que dizes.

Estrangeiro — Por isso, precisamos ter a coragem de refutar desde já a tese paterna, ou, no caso de termos escrúpulo, abandonar definitivamente o assunto.

Teeteto — Nada nos impede de proceder dessa maneira

Estrangeiro — Então, pela terceira vez vou apresentar-te uma perguntazinha.

Teeteto — Bastará falares.

Estrangeiro — Disse há pouco que me considero absolutamente inapto para semelhantes refutações, o que se comprovou agora mesmo.

Teeteto — Sim, já o disseste.

Estrangeiro — Depois de confissão tão franca, receio que me chames de louco por tomar posição diametralmente oposta. Só para ser-te agradável, tentemos refutar a proposição, se é que conseguiremos nosso intento.

Teeteto — De minha parte, não receies nenhum reparo, se te abalançares a. coligir provas para o debate. Cria coragem, pois, e principia.

Estrangeiro — Então, por onde devemos começar tão perigosa discussão? Quer parecer-me, filho, que seremos forçados a enveredar por este caminho.

Teeteto — Qual é?

Estrangeiro — Iniciar a investigação pelo que nos parece evidente, para não nos atrapalharmos nem chegarmos muito cedo a um acordo, como se tudo houvesse sido bem solucionado.

Teeteto — Sê mais claro no que falas.

Estrangeiro — O que eu acho é que Parmênides e quantos se empenharam no exame e na determinação do número e da natureza dos seres, não se preocuparam nada de conversar conosco.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — Minha impressão é que cada um nos contava uma história, como se fôssemos crianças: um dizia que os seres são três e que, por vezes, entre eles surgia briga, mas quando se tornavam amigos, então havia casamento, filhos e educação da prole. Outros falavam em dois princípios: úmido e seco, ou quente e frio, que faziam casar e morar juntos. Nossa gente de Eléia, desde o tempo de Xenófanes, senão antes, conta sua história como se o que denominamos múltiplo não fosse mais que um. Porém certas Musas jônicas ou sicilianas chegaram posteriormente à conclusão de que seria mais seguro fundir as duas teses e afirmar que o ser é múltiplo e também uno, e que se mantém coeso pelo ódio e pela amizade. Com efeito: sua discordância, dizem as Musas mais tensas, acaba sempre em harmonia, enquanto as mais frouxas relaxam algum tanto esse estado de tensão permanente e afirmam que as duas condições se alternam, ora passando o todo a ser uno, graças ao amor de Afrodite, ora múltiplo e em guerra consigo mesmo, por causa de certa discordância. Em tudo isso é difícil decidir quem está com a verdade ou com a mentira, sobre ser indecoroso lançar alguma pecha em varões de tão elevado conceito e vetustade. Porém o seguinte pode ser afirmado sem a menor ofensa.

Teeteto — Que é?

Estrangeiro — É que não tiveram a mínima consideração com o vulgo, do qual fazemos parte. Prosseguem seu caminho sem perguntarem se os

acompanhamos ou se ficamos para trás.

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Estrangeiro — Quando algum deles abre a boca para afirmar que existe ou nasceu ou se tornou muitos ou um ou dois, e mistura quente com frio ou imagina combinações e separações, pelos deuses, Teeteto, saberás dizer o que todos eles entendem por essas expressões? Eu de mim, no meu tempo de moço, quando me falavam do que ora nos deixa tão confusos, do não-ser, ficava convencido de que compreendia tudo. Porém bem vês como essa questão agora nos deixa embaraçados.

Teeteto — Vejo, sim.

Estrangeiro — É possível que em nossa alma se passe a mesma coisa com relação ao ser, e imaginamos compreender facilmente o que sobre isso falam, sem nada entendermos do não-ser, quando, de fato, num e noutro caso nossa situação é uma só.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — O mesmo se diga de todos os termos que admitimos antes.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Se estiveres de acordo, deixemos para depois a apreciação da maior parte dessas expressões. Urge examinar o chefe principal, o maioral do bando.

Teeteto — A que te referes? Evidentemente, queres dizer que devemos iniciar nossa investigação pelo ser, isto é, para vermos o que entendem por essa expressão os que a enunciam.

Estrangeiro — Acompanhas-me rente ao calcanhar, Teeteto. A meu ver, o método aconselhável será interrogá-los da seguinte maneira, como se eles estivessem presentes: Vejamos, vós aí, defensores da idéia de que o todo é o quente e o frio ou dois princípios semelhantes: que pretendeis, ao certo, enunciar, quando dizeis que um e outro ou cada um de per si é ou existe? Como devemos entender esse vosso É? Teremos de admitir um terceiro

princípio acrescentado aos dois primeiros, e aceitar que o todo é três, conforme dissestes, não dois apenas? Pois se derdes o nome de Ser a um dos dois, não quereis significar com isso que ambos igualmente sejam. De qualquer forma, um, apenas, terá de ser, não dois.

Teeteto — Só dizes a verdade.

Estrangeiro — Ou quem sabe se quereis dar ao par o nome de ser?

Teeteto — Talvez.

Estrangeiro — Porém assim, amigos, voltaríamos a lhes falar, diríeis abertamente que ambos são um.

Teeteto — Falarias com muito acerto.

Estrangeiro — Já que nos encontramos em dificuldades, compete-vos esclarecer o que quereis indicar, quando pronunciais a palavra Ser. É evidente que há muito sabeis isso. Já houve tempo em que nós, também, julgávamos saber; porém agora nos encontramos seriamente atrapalhados. Começai por ensinar-nos esse ponto, a fim de não imaginarmos que compreendemos o que dizeis, quando se dá precisamente o contrário. Falando-lhes dessa maneira e exigindo resposta, não apenas deles mas de quantos afirmam que o todo é mais do que um acaso estaremos exorbitando, menino?

Teeteto — Absolutamente.

Estrangeiro — E então? Não precisaremos informar-nos junto dos que afirmam que o todo é um, qual é a propriedade que eles atribuem ao ser?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Então, que me respondam a isto: Dizeis que só existe o Uno? É o que afirmamos, responderiam. Não é isso mesmo?

Teeteto — Sim.

Estrangeiro — E agora: Dais o nome de Ser a alguma coisa?

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Que será o mesmo que Um, recorrendo, assim, a duas denominações para a mesma coisa, ou como diremos?

Teeteto — Qual poderá ser, Estrangeiro, a resposta deles a semelhante pergunta?

Estrangeiro — Evidentemente, Teeteto, para quem parte de tal hipótese, não é fácil responder nem a essa pergunta nem a qualquer outra.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Reconhecer que há dois nomes, depois de admitir que só o Uno existe, é qualquer coisa ridículo.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Como também seria ilógico concordar com quem afirmasse que o nome tem existência à parte.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — Aplicar primeiro algum nome a determinado objeto como algo diferente é enunciar duas coisas.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — E no caso de identificar o nome com a coisa, seria o mesmo que declarar que é nome de nada ou, então, se preferir dizer que é nome de alguma coisa, seguir-se-á que o nome é simplesmente nome de nome, nada mais.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — E também que o Uno, como unidade do um, não será senão a unidade do nome.

Teeteto — Forçosamente.

Estrangeiro — E isto, agora: Dirão que o todo é diferente do um que é, ou que lhe é idêntico?

Teeteto — Dirão, como sempre disseram, que idêntico.

Estrangeiro — Se o Ser for um todo, como Parmênides também afirma: Tal como a esfera perfeita, redonda por todas as partes Equidistantes do centro; pois ter uma certa porção Num lado ou noutro maior ou menor é de todo impossível, o ser, como tal, possuirá meio e extremidades, e tendo tudo isso, forçosamente será dotado de partes. Ou não?

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Contudo, nada impede que uma coisa assim dividida constitua uma unidade, como conjunto e como todo.

Teeteto — Por que não?

Estrangeiro — Porém; em tais condições, não é impossível que essa coisa seja o próprio Uno?

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — O verdadeiro Uno, na sua mais rigorosa acepção, terá de ser absolutamente indivisível.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — O que for constituído de muitas partes, não corresponderá a essa definição.

Teeteto — Compreendo.

Estrangeiro — Como, então, diremos: que o ser a quem de todo quadra esse caráter é todo e uno, ou não afirmaremos em absoluto que o ser seja um todo?

Teeteto — Difícil escolha me propões.

Estrangeiro — A observação é pertinente. Pois o ser a que se ajunta essa espécie de unidade, não ficará idêntico ao um, passando o conjunto a ser maior do que um.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Por outro lado, se o ser não é tudo, por haver recebido o atributo da unidade, no caso de existir o todo, segue-se que o Uno faltará a si mesmo.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — E no rastro desse argumento, se vier a ficar privado de si mesmo, deixará de ser uno.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Porém se o todo absolutamente não existe, o mesmo passa com o ser, que não somente não é como nunca poderá ser.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — Tudo o que adquire existência, só o faz como um todo, de forma que não se pode aceitar como reais nem a existência nem a geração, se não incluirmos o Uno ou o todo entre os seres.

Teeteto — De todo o jeito, parece que é assim mesmo.

Estrangeiro — E também: como poderá ter quantidade o que não for um todo? O que tem certa quantidade, qualquer que ela seja, será necessariamente o todo dessa quantidade.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — E como essa, se apresentarão mil outras dificuldades, a qual mais inextricável, para quem afirma que o ser é somente um ou somente dois.

Teeteto — É o que provam à saciedade as que já se apresentaram; cada uma se prende à anterior, suscitando dúvidas sempre mais sérias e alarmantes acerca das questões já debatidas.

Estrangeiro — Estamos longe de ter esgotado o número dos pensadores meticulosos que se ocuparam com a questão do ser e do não-ser, porém o que já vimos é suficiente. Precisamos agora considerar os que defendem outras doutrinas para, no final de contas convencermo-nos de que a natureza do ser não é absolutamente mais fácil de compreender do que a do não-ser.

Teeteto — Então, passemos também a examiná-los.

Estrangeiro — Dão-nos a impressão de que todos estão travados numa luta de gigantes, tal é sua discordância a respeito do ser.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Uns puxam para a terra tudo o que do céu e do domínio do invisível, tomando nas mãos literalmente, rochas e carvalhos, pois é em tais coisas que se aferram, com afirmarem obstinadamente que só existe o que oferece resistência e que, de algum modo se pode pegar. Definem o corpo e o ser como idênticos, e se alguém do outro bando assevera que há

seres sem corpo, não lhe concedem a mínima atenção e interrompem nesse ponto o diálogo.

Teeteto — É uma gente inconversável, realmente; vi muitos tipos assim.

Estrangeiro — Por isso mesmo, os que contestam suas proposições se defendem cautelosamente do alto de alguma região invisível, forçando-os a admitir que a verdadeira essência consiste em certas idéias inteligíveis e incorpóreas. Quanto aos corpos, segundo os adversários e o que eles denominam verdade reduzem-nos a pedacinhos com seus argumentos, e em lugar de essência lhes concedem apenas geração e movimento. Entre esses dois campos, Teeteto, a luta é encarniçada e ininterrupta.

Teeteto — É muito certo.

Estrangeiro — Perguntemos, então, a esses dois partidos, um por vez, o que eles entendem por essência.

Teeteto — E como arrancaremos deles tal explicação?

Estrangeiro — Dos que a fazem consistir de idéias, talvez o consigamos facilmente, por serem, de algum modo, mais tratáveis; porém dos que de viva força reduzem tudo a corpo, será muito mais difícil, senão mesmo impossível. Porém acho que com esses tais devemos proceder do seguinte modo.

Teeteto — Como será?

Estrangeiro — O melhor jeito, no caso de haver algum, é deixá-los realmente melhores. Porém se tal coisa for inexequível, admitamos, pelo menos em nosso discurso, que eles condescendem em responder com um pouco mais de cortesia. É de mais valia o assentimento de homens de bem, que não o de indivíduos sem préstimo. Aliás, o que importa não são as pessoas, mas apenas a verdade.

Teeteto — É muito certo.

Estrangeiro — Então, pede que te respondam os que se tornaram melhores, e atua como intérprete no que expuserem.

Teeteto — Sim, façamos isso mesmo.

Estrangeiro — Declarem, pois, se admitem que animal mortal é alguma coisa.

Teeteto — E por que não admitir?

Estrangeiro — E estarão de acordo em que seja um corpo dotado de alma?

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — E a alma, eles incluem na categoria dos seres?

Teeteto — Sim.

Estrangeiro — E agora: a respeito da alma, não aceitam que alguma possa ser justa e outra injusta, ou esta sensata e aquela desarrazoada?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — E não é pela presença e posse da justiça que uma alma se torna justa, e pela do contrário, que se torna o oposto disso?

Teeteto — É o que terão de conceder.

Estrangeiro — Como decerto admitirão que é algo existente o que tanto pode estar presente a alguma coisa como estar ausente.

Teeteto — Admitirão, sem dúvida.

Estrangeiro — Ora, uma vez que existe a justiça, a sabedoria e as demais virtudes, e também seus contrários, bem como a alma, sede deles todas, como dirão que elas sejam: algo visível e palpável, ou todas serão invisíveis?

Teeteto — Dizem que dificilmente qualquer delas poderá ser visível.

Estrangeiro — E então? Afirmarão, porventura, que alguma é dotada de corpo?

Teeteto — Neste ponto, não respondem de modo simples; para eles a alma seria dotada de uma espécie de corpo. Quanto à sabedoria e tudo o mais a respeito do que lhes perguntaste, envergonhar-se-iam, sem dúvida tanto de afirmar que carecem absolutamente de existência, como de teimar que todas têm corpo.

Estrangeiro — Salta aos olhos, Teeteto, que os homens ficaram mais tratáveis, pois os que foram semeados e são legítimos autóctones, de jeito nenhum se envergonhariam de sua afirmativa inicial, mas insistiriam que não existe em absoluto o que eles não possam esmigalhar entre os dedos.

Teeteto — É assim mesmo que todos pensam.

Estrangeiro — Voltemos a interrogá-los. Se se dispõem a admitir que alguma parte do ser, embora mínima, é incorpórea, é quanto nos basta. Terão agora de explicar o que há de comum, por natureza, nessa parte e em tudo o mais que tem corpo e a que eles visam quando declaram que não existem. Talvez se atrapalhem nessa resposta. Sendo esse o caso, verifica se, por sugestão de nossa parte, não estarão dispostos a aceitar e a reforçar a seguinte definição.

Teeteto — Qual é? Enuncia-a logo, para vermos o que sairá disso.

Estrangeiro — Declaro, então, que tudo o que possui uma determinada faculdade, seja de atuar de a algum modo sobre outra coisa, seja de sofrer a influência, embora mínima, do mais insignificante agente, mas que fosse uma única vez, é um ser real. Minha definição para explicar os seres é que não passam de capacidade ou força.

Teeteto — Como não podem apresentar, assim de pronto, definição melhor, terão de aceitar essa.

Estrangeiro — Muito bem. É possível que mais para diante tanto nós como eles mudemos de parecer. Por enquanto, aceitemos essa fórmula como expressão do nosso acordo.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Passemos agora para os outros, os amigos das idéias. Interpreta-nos também o que disserem.

Teeteto — Farei isso mesmo.

Estrangeiro — A essência e a geração diferem, e aceitais ambas como distintas, não é isso mesmo?

Teeteto — Sim.

Estrangeiro — E que só participamos da geração por intermédio do corpo, como é com a alma, por meio do pensamento, que nos comunicamos com o ser verdadeiro, o qual, como afirmais, é sempre o mesmo e imutável, ao passo que a geração varia.

Teeteto — Sim, é o que afirmamos.

Estrangeiro — Mas por essa comunicação, varões excelentíssimos, num caso e noutro como diremos que pensais? O que enunciamos agora mesmo?

Teeteto — Que foi?

Estrangeiro — A ação ou a reação de alguma força que se origina do encontro de dois objetos. É possível, Teeteto, que não ouças o que eles respondem; mas eu ouço, por estar habituado a tratar com essa gente.

Teeteto — E qual foi a resposta deles?

Estrangeiro — Não aceitam o que acabamos de expor aos filhos da terra, a respeito do ser.

Teeteto — Que foi?

Estrangeiro — Apresentamos como definição cabal do ser a presença do poder de influir em determinado objeto, por menor que seja, ou de ser influenciado por ele.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — A esse respeito o que eles dizem é que a geração participa, de fato, da faculdade de agir ou de sofrer influências, mas que nenhuma dessas faculdades convém ao ser.

Teeteto — E no que eles dizem, não haverá um grãozinho de verdade?

Estrangeiro — Certo; porém sobre isso teremos de exigir que nos digam claramente se se declaram de acordo em que a alma conhece e que o ser é conhecido.

Teeteto — É o que sem dúvida confirmarão.

Estrangeiro — E então? O conhecer e ser conhecido, como direis que sejam? Trata-se de ação ou de paixão? Ou de ambas as coisas ao mesmo tempo? Ou ambos não terão absolutamente que ver com uma nem com outra?

Teeteto — Evidentemente, esse é o caso: nem um nem outro nada tem que ver com as duas. Desse modo, não cairão em contradição com o que disseram antes.

Estrangeiro — Compreendo. Porém nisto eles terão de concordar: se conhecer é algo ativo, necessariamente o conhecido terá de sofrer sua ação. E, de acordo com essa explicação do ser, sendo conhecido pelo conhecimento, na medida em que for conhecido se movimentará em virtude de sua própria passividade, o que não poderia dar-se, conforme dissemos, com o que está em repouso.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Mas, por Zeus! Como poderá ser tal coisa? Teremos de admitir, assim à ligeira, que de fato o movimento, a vida, a alma, o pensamento não participam verdadeiramente do ser absoluto, e que este nem vive nem pensa, mas, venerável, sagrado e privado de inteligência, permanece imóvel?

Teeteto — Fora uma concessão um tanto dura, hóspede.

Estrangeiro — Então, afirmaremos que é dotado de inteligência mas que não tem vida?

Teeteto — Como fora possível?

Estrangeiro — Ou diremos que é dotado desses dois atributos, porém não os possui na alma?

Teeteto — De que modo, então, chegaria a possuí-los?

Estrangeiro — Ou teremos de aceitar que o ser é dotado de inteligência, vida e alma, mas que, embora vivo, se conserva inteiramente imóvel?

Teeteto — Isso agora se me afigura de todo em todo ilógico.

Estrangeiro — Assim, teremos de considerar como seres tanto o que é movido como o próprio movimento?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — De onde vem, Teeteto, que se tudo for imóvel, ninguém poderá saber nada de nada.

Teeteto — É mais do que claro.

Estrangeiro — Por outro lado, se admitirmos que tudo se movimenta e se altera, por força desse mesmo argumento teremos de privar o ser de inteligência.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Podes conceber que sem estabilidade exista o idêntico a si mesmo, no mesmo estado e relativamente ao mesmo objeto?

Teeteto — De jeito nenhum.

Estrangeiro — E então? E sem essas condições, compreendes que a inteligência possa surgir ou existir em qualquer parte?

Teeteto — Absolutamente não!

Estrangeiro — Urge, pois, combater por todos os meios quem suprime, assim, o conhecimento, o pensamento e a inteligência, e ainda se abalança a afirmar alguma coisa.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Logo; o filósofo que tem tudo isso na mais alta estima, tanto será obrigado a rejeitar, segundo creio, a doutrina dos adeptos do Uno juntamente com a dos sequazes do múltiplo, que proclama a imobilidade do todo universal, como a fazer ouvidos moucos para os que movimentam o ser em todos os sentidos, e, à maneira de crianças quando preferem as duas gulodices que lhes damos a escolher, afirmar simultaneamente ambas as coisas a respeito do ser e do todo: que é imóvel e que está em movimento.

Teeteto — É muito certo.

Estrangeiro — E então? Não te parece que com essa definição já abarcamos muito bem o ser?

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Que pena, Teeteto! Pelo que vejo chegou a hora de termos de reconhecer quanto é ingrato nosso empreendimento.

Teeteto — Como! Que queres dizer com?

Estrangeiro — Pois meu bem-aventurado amigo não percebes que atingimos o ponto mais elevado da ignorância a seu respeito, muito embora tenhamos a presunção de haver dissertado com proficiência?

Teeteto — Era realmente o que eu pensava; por isso mesmo, não compreendo como nos extraviamos a esse ponto.

Estrangeiro — Considera com mais calma, depois de tudo o que admitimos até agora, se não poderiam apresentar-nos as mesmas perguntas que já formulamos aos que afirmam que o todo consiste no quente e no frio.

Teeteto — Que pergunta? Aviva-me a memória.

Estrangeiro — Perfeitamente. Esforçar-me-ei por fazer isso mesmo, interrogando-te como fiz com os outros, para, assim, avançarmos um pouquinho.

Teeteto — Certo

Estrangeiro — Muito bem. Não consideras como contrários movimento e repouso?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — No entanto, afirmas que os dois e cada um deles existem?

Teeteto — Afirmo, sem dúvida.

Estrangeiro — Quer dizer: aceitas que ambos e cada um em particular se movem quando lhes atribuis existência?

Teeteto — Isso, não.

Estrangeiro — Então achas que estão em repouso quando declaras que ambos existem?

Teeteto — De que forma?

Estrangeiro — Sendo assim, concebes na alma o ser como um terceiro elemento acrescentado àqueles, por incluíres nele repouso e movimento. Foi levando em consideração sua comunhão com o ser, que concluíste pela existência dos dois.

Teeteto — É bem possível que aceitemos o ser como um terceiro elemento, quando dizemos que o movimento e o repouso existem.

Estrangeiro — Então, o ser não será a combinação de movimento e repouso, porém algo diferente de ambos.

Teeteto — Parece.

Estrangeiro — Logo, por coerência com sua própria natureza, o ser não está nem em repouso nem em movimento.

Teeteto — É possível.

Estrangeiro — Para que lado, então, terá de volver o pensamento quem quiser adquirir noções precisas a respeito do ser?

Teeteto — Para qual se voltará?

Estrangeiro — Não me parece fácil decidir, porque se alguma coisa não se move, como não há de estar em repouso? E o que não repousa de maneira nenhuma, como não estar em movimento? Porém o ser se nos revelou como alheio a esses dois estados. Mas, será possível semelhante coisa?

Teeteto — É absolutamente impossível.

Estrangeiro — Sobre isso há uma particularidade que fora justo recordar.

Teeteto — Qual é?

Estrangeiro — Quando nos perguntaram a que poderíamos aplicar a expressão Não-ser, vimo-nos em grande perplexidade, lembras-te?

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — E agora, será menor a dificuldade a respeito do ser?

Teeteto — Sinceramente, Estrangeiro, me parece que a presente dificuldade é muito maior.

Estrangeiro — Pois deixemos assim mesmo a questão inextricável. E uma vez que tanto o ser como o não-ser nos ensejam iguais perplexidade, há esperança de que tudo o que possa contribuir para apresentar-nos um dos dois sob perspetiva mais clara ou mais escura nos será de igual auxilio com

relação ao outro. E no caso de não podermos ver nem um nem outro, pelo menos firmemos o propósito de levar avante, da melhor maneira possível, nossas considerações a respeito dos dois, sem nunca separá-los.

Teeteto — Ótimo.

Estrangeiro — Agora digamos por que razão empregamos nomes diferentes para designar a mesma coisa.

Teeteto — Em que casos? Cita um exemplo.

Estrangeiro — Aplicamos ao homem as mais variadas denominações, como atribuir-lhe cor, forma, estatura, vícios e virtudes, e com todas essas conotações, e mais dez mil diferentes, não dizemos apenas que se trata de um homem, mas de certo homem bondoso e possuidor de um sem-número de. atributos. O mesmo passa com muitas outras coisas, que a principio imaginamos como unidades, mas depois tratamos como múltiplas e as designamos por uma infinidade de nomes.

Teeteto — O que dizes é a pura verdade.

Estrangeiro — Com isso aprestamos um genuíno banquete para os moços e também para os velhos de cabeça dura. Nada mais fácil do que contestar que o uno possa ser múltiplo e o múltiplo uno. Por isso mesmo, exultam com poderem negar que o homem é bom. Não; só permitem dizer-se que o bom é bom e o homem é homem. Atrevo-me a afirmar, Teeteto, que já encontraste muitos tipos que se deliciam com tais disquisições e, por vezes, até mesmo velhos que, por pobreza de espírito, admiram semelhantes futilidades, consideradas por eles como o supra-sumo da sabedoria.

Estrangeiro — Para que nossa investigação abranja todos os que já trataram do ser, não importando a época, fique desde já assentado que o que vamos expor sob a forma de perguntas se dirige tanto a eles como aos que agora mesmo conversaram conosco.

Teeteto — Que perguntas serão?

Estrangeiro — Recusemo-nos a emprestar existência ao movimento e ao repouso, e também qualquer atributo a seja o que for, considerando todas

as coisas como não misturáveis e incapazes de se comunicarem umas com as outras: isso é que devemos incluir em nosso discurso. Ou será melhor reunir as coisas numa só classe e considerá-las capazes de se comunicarem? Ou algumas sim e outras não? Das três alternativas, Teeteto, qual te parece que eles escolherão?

Teeteto — A esse respeito não sei como responder.

Estrangeiro — E por que não examinas uma de cada vez, para sentirmos suas consequências?

Teeteto — Ótima idéia.

Estrangeiro — Então, para começar, caso estejas de acordo, admitamos haverem eles afirmado que nada tem o poder de comunicar-se de qualquer maneira seja com o que for. Nessa hipótese, o repouso e o movimento não participarão, em absoluto, do ser.

Teeteto — Não, evidentemente.

Estrangeiro — Mas, como! Qualquer deles poderá existir, se não participar do ser?

Teeteto — Não é possível.

Estrangeiro — A consequência imediata dessa primeira concessão, como parece, é tudo subverter: a doutrina dos que movimentam o todo e a dos que o imobilizam como um, e também a dos que admitem a distribuição dos seres em idéias imutáveis e eternas. Todos acrescentam às coisas a noção do ser, com afirmarem alguns que elas são realmente móveis, e outros, que estão, de fato, em repouso.

Teeteto — É evidente.

Estrangeiro — O mesmo se passa com os que ora unem o todo ora o separam, seja reduzindo à unidade a infinitude, seja fazendo-a sair dela ou decompondo o Universo em número limitado de elementos, com os quais, depois, voltam a reconstruí-lo, pouco importando se consideram tais mudanças como sucessivas ou coexistentes. De qualquer jeito, se; não houver mistura, tudo o que disserem carecerá de sentido.

Teeteto — Exato.

Estrangeiro — Porém ao maior ridículo expõem sua própria tese os que chegam a ponto de não permitir que receba denominação diferente da sua a coisa que participa da qualidade de outra.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — É que a todo instante se vêem forçados a empregar expressões como Ser, À parte, Dos outros, Em si mesmo, e uma infinidade mais. Como não podem dispensá-las e são obrigados a entremeá-las em seus discursos, não precisam que os outros os refutem, pois levam consigo, como se diz, o inimigo e contraditor que por toda a parte eles carregam e que lhes fala de dentro deles mesmos, tal como fazia o famoso ventríloquo Euricles.

Teeteto — O símile é muito oportuno e verdadeiro.

Estrangeiro — E então? E se concedêssemos a todas as coisas a faculdade de se comunicarem entre si?

Teeteto — Eis uma questão que eu sou capaz de resolver.

Estrangeiro — De que jeito?

Teeteto — Ora, porque o próprio movimento ficaria em repouso e o repouso se moveria, se ambos se reunissem.

Estrangeiro — Porém é de todo em todo impossível parar o movimento ou movimentar-se o repouso.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Só nos resta, pois, a outra alternativa.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Por força, uma das três terá de ser verdadeira: ou tudo se mistura, ou nada; ou ainda, algumas coisas o fazem, outras não.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — As duas primeiras já excluímos, por impossíveis.

Teeteto — Realmente.

Estrangeiro — Logo, quem quiser responder certo, terá de adotar a terceira.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Mas, como algumas coisas desejam comunicar-se e outras se recusam a isso, comportam-se todas mais ou menos como as letras: umas não combinam em absoluto entre elas; outras ficam em perfeita consonância.

Teeteto — É muito certo.

Estrangeiro — As vogais, principalmente, se distinguem das demais letras por servirem de vinculo para as outras, de forma que, sem vogal, não é possível haver combinação entre as letras.

Teeteto — Sim, é de todo impossível.

Estrangeiro — E qualquer pessoa estará em condições de saber que as letras permitem combinações, ou haverá uma arte apropriada, a que terá de recorrer quem quiser proceder com acerto?

Teeteto — Sim, uma arte.

Estrangeiro — Qual, é?

Teeteto — A gramática.

Estrangeiro — Como! E o mesmo não acontece com os sons agudos e graves? Músico é quem conhece a arte de distinguir os sons que se combinam e os que destoam, sendo leigo na matéria quem nada entende de tudo isso.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Igual distinção iremos encontrar nas demais artes, no que tange ao conhecimento ou à ignorância de seus princípios.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — E agora? Uma vez que já nos declaramos de acordo sobre se comportarem os gêneros de igual modo, no que diz respeito às combinações reciprocas, não será de toda a necessidade conhecer uma arte para orientar-se do começo ao fim do discurso quem quiser indicar os gêneros que combinam e os que se repelem? E mais: se há gêneros que atuam

como elo de ligação para outros, permitindo que se misturem, e o contrário disso, na divisão, que sejam motivo de virem alguns a separar-se?

Teeteto — Como não haver esse conhecimento, talvez mesmo o mais importante de todos?

Estrangeiro — E que nome lhe daremos, Teeteto? Por Zeus! Acaso, sem o querer, viemos bater no conhecimento do homem livre e, empenhados em encontrar o sofista, primeiro descobrimos o filósofo?

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Estrangeiro — Dividir por gêneros e não tomar a idéia de um pela do outro, e o inverso, a deste pela daquele: não diremos ser esse, precisamente, o conhecimento dialético?

Teeteto — É o que diremos, sem dúvida.

Estrangeiro — Então, quem for capaz de distinguir uma idéia única numa multidão de idéias independentes, ou um sem-número de idéias diferentes entre si, porém abrangidas por outra mais ampla, e, de novo, uma idéia apenas que se estende por muitas outras e todas elas ligadas a uma unidade, e também muitas inteiramente isoladas ou separadas: eis o que se chama a arte de distinguir os gêneros, conforme a capacidade de se combinarem ou de não combinarem.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Porém tenho certeza de que não atribuirás essa capacidade dialética senão a quem souber filosofar com pureza e justiça.

Teeteto — Como atribuí-la a mais alguém?

Estrangeiro — O filósofo, se bem o procurarmos, só nesta região é que poderemos encontrá-lo, agora e no futuro, conquanto não seja fácil distingui-lo. O sofista também; mas no seu caso a dificuldade é de outra espécie.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — É que o sofista se acoita nas trevas do não-ser, com cuja convivência já se familiarizou. A escuridão do meio é que torna difícil reconhecê-lo. Não é isso mesmo?

Teeteto — Parece.

Estrangeiro — Quanto ao filósofo, com a razão sempre aplicada à idéia do ser, em virtude mesmo do excesso de luz, não é também fácil de perceber. A alma da maioria dos homens carece de olhos capazes de se fixarem nas coisas divinas.

Teeteto — Essa explicação é tão elucidativa como a precedente.

Estrangeiro — De futuro, com melhor disposição, estudaremos mais a fundo o filósofo. Quanto ao sofista, é claro que não abriremos mão dele antes de o examinarmos em todos os sentidos.

Teeteto — Muito bem.

Estrangeiro — E já que chegamos à conclusão de que alguns gêneros desejam comunicar-se entre si, outros não, alguns com poucos, outros com muitos, e uns tantos, ainda, por isso mesmo que em tudo penetram, nada encontram que os proíba de comunicar-se com todos, continuemos a desenvolver nosso argumento da seguinte maneira: em vez de considerar todas as idéias, a fim de não nos atrapalharmos em tamanha abundância, escolhamos apenas as de maior relevo, para inquirir, de início, sobre a natureza de cada uma, e depois acerca da capacidade de se comunicarem umas com as outras. Desse jeito, se não conseguirmos apreender o ser e o não-ser em toda sua clareza, pelo menos não deixaremos de chegar a uma explicação compatível com a índole de nossa investigação, o que nos facultará, no caso de conseguirmos concluir pela não existência do não-ser, retirarmo-nos sem maiores prejuízos.

Teeteto — Sim, façamos isso mesmo.

Estrangeiro — Ora, os mais importantes gêneros entre os que acabamos de considerar são o próprio ser, o repouso e o movimento.

Teeteto — Sem dúvida, da maior importância.

Estrangeiro — Como diremos, também, que os dois últimos absolutamente não se misturam.

Teeteto — De forma alguma.

Estrangeiro — Porém o ser se mistura com ambos, pois, de uma forma ou de outra, ambos são.

Teeteto — É evidente.

Estrangeiro — Por conseguinte, serão três.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Cada um deles, então, é diferente dos outros dois, porém igual a si mesmo.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Mas, que enunciamos neste momento, com dizer Outro e Mesmo? Serão dois gêneros diferentes daqueles três, embora sempre e fatalmente misturados com eles, o que nos levaria a considerá-los como cinco, não três, ou com esse Mesmo e esse Outro, sem o percebermos, designamos um daqueles três gêneros?

Teeteto — É possível.

Estrangeiro — Contudo, repouso e movimento não são nem Outro nem Mesmo.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Seja o que for o que atribuímos em comum ao repouso e ao movimento, não terá de ser nenhum dos dois.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — Porque o movimento ficaria em repouso e o repouso em movimento. Pois logo que um deles, não importa qual, se aplicasse aos dois, obrigaria o outro a mudar-se no contrário de sua natureza, visto participar do seu contrário.

Teeteto — É evidente.

Estrangeiro — No entanto, ambos participam do mesmo e do outro.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Não digamos, então, que o movimento é o mesmo ou o outro; tampouco o repouso.

Teeteto — Sim, abstenhamos-nos de afirmar tal coisa.

Estrangeiro — Mas não teremos de conceber o ser e o mesmo como idênticos?

Teeteto — É possível.

Estrangeiro — Porém se o ser e o mesmo em nada diferem, ao dizermos do movimento e do repouso que ambos são, no mesmo passo afirmamos que são o mesmo.

Teeteto — O que é absurdo!

Estrangeiro — Logo, não é possível que o ser e a mesmo sejam um.

Teeteto — Dificilmente.

Estrangeiro — Assim, teremos de admitir uma quarta idéia, a do mesmo, ao lado das outras três.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Como! E o outro, não deverá também ser apresentado como uma quinta idéia? Ou teremos de considerá-lo, e também ao ser, como dois nomes para um único gênero?

Teeteto — Quem sabe?

Estrangeiro — Porém vais concordar agora, me parece, que entre os seres alguns são considerados em si mesmos e outros sempre em suas relações recíprocas.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Como o outro sempre está em relação com outro.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — O que não se daria, se o ser e o outro não se diferençassem ao máximo. Porque, se o outro participasse das duas idéias, tal como o ser, haveria, por vezes, algum outro que não se relacionasse com nenhum outro. Ora, o que se nos revelou de maneira certíssima foi que não pode haver outro a não ser em relação com outra coisa.

Teeteto — É exatamente como dizes.

Estrangeiro — Então, precisamos admitir a natureza do outro como a quinta idéia ao lado das que já aceitamos.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Idéia essa, é o que diremos, que penetra em todas as outras, pois cada uma em separado é diferente das demais, não por sua própria natureza mas por participar da idéia do outro.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Então, recapitulemos tudo isso a respeito das cinco, isoladamente consideradas.

Teeteto — Como será?

Estrangeiro — Comecemos pelo movimento, que é de todo em todo diferente do repouso. Ou como diremos?

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Logo, não é repouso

Teeteto — De jeito nenhum.

Estrangeiro — No entanto, é o que terá de ser, por participar da existência.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Por outro lado, o movimento é diferente do mesmo.

Teeteto — Pode ser.

Estrangeiro — Não sendo, por conseguinte, o mesmo.

Teeteto — Não.

Estrangeiro — Porém já vimos que ele era o mesmo consigo mesmo, porque tudo participa do mesmo.

Teeteto — Certíssimo.

Estrangeiro — Logo, o movimento é o mesmo e não é o mesmo: eis o que seremos obrigados a admitir, sem nos amofinarmos muito com esse fato. Quando dizemos que ele é o mesmo, pretendemos significar que nele próprio ele participa do mesmo; e ao declarar que não é o mesmo, queremos dizer, pelo contrário, que assim é por causa de sua comunhão com o outro, a qual o leva a separar-se do mesmo, deixando-o não como o mesmo mas como

outro; de onde vem que, mais uma vez e a rigor ele não poderá ser denominado o mesmo.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Donde fica certo que se o movimento participa, de algum modo, do repouso, não será absolutamente descabido denominá-lo estável.

Teeteto — Sim, estará certo, se admitirmos que alguns gêneros consentem em misturar-se, e outros não.

Estrangeiro — Pois foi essa mesma prova que já apresentamos, antes de chegarmos até aqui e demonstrarmos que, por natureza, terá de ser desse jeito.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Recapitulemos: o movimento é outro que não o outro, como é também outro que não o mesmo e o repouso?

Teeteto — Forçosamente.

Estrangeiro — Logo, de algum modo, não será outro, como também o será, de acordo com o presente raciocínio.

Teeteto — É muito certo.

Estrangeiro — E depois? Diremos que ele é diferente dos três primeiros, porém não diferente do quarto, se concordarmos que são cinco os gêneros que nos dispusemos a examinar?

Teeteto — De que jeito? Não podemos admitir um número menor do que o encontrado antes.

Estrangeiro — Sem medo algum, portanto, e com a máxima energia afirmemos que o movimento é outro que não o ser.

Teeteto — Sim, sem medo nenhum.

Estrangeiro — A esse modo, com toda a segurança, não é ser o movimento, como também é ser, visto participar da existência.

Teeteto — Certíssimo.

Estrangeiro — De onde fica também certo, necessariamente, que o não-ser está no movimento e em todos os gêneros, pois a natureza do outro, entrando em tudo o mais, deixa todos diferentes do ser, isto é, como não—ser, de forma que, sob esse aspeto, poderemos, com todo o direito, denominá-los não existentes, e o inverso: afirmar que são e existem, visto participarem da existência.

Teeteto — É possível.

Estrangeiro — Em cada idéia, pois, há muitos seres e uma multidão incontável de não-seres.

Teeteto — Parece.

Estrangeiro — Logo, teremos de dizer que o ser em si mesmo é diferente dos outros.

Teeteto — Forçosamente.

Estrangeiro — Então, concluiremos que quantas vezes os outros são, outras tantas o ser não é, pois não sendo eles, será um em si mesmo, enquanto os outros, de número infinito, não serão.

Teeteto — Terá de ser mais ou menos assim.

Estrangeiro — Esse ponto, por conseguinte, já não nos causará aborrecimento. Quem não aceitar semelhante conclusão, cuide primeiro de refutar o argumento anterior, para depois atacar o que lhe vem no rastro.

Teeteto — Nada mais justo.

Estrangeiro — Consideremos também o seguinte.

Teeteto — Que será?

Estrangeiro — Sempre que nos referimos ao não-ser, não temos em vista, como parece, o oposto do ser, porém algo diferente.

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — Quando falamos de algo não grande, achas que nos referimos mais ao pequeno do que ao igual?

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Não podemos concordar que com o emprego da negação indicamos o contrário da coisa enunciada, mas apenas que o Não colocado antes dos nomes que se seguem indica algo diferente das coisas cujos nomes vêm enunciados depois da negação.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Consideremos agora mais este ponto, se estiveres de acordo.

Teeteto — Qual será?

Estrangeiro — A natureza do outro se me afigura tão partida em pequeninos como seu próprio, conhecimento.

Teeteto — De que maneira?

Estrangeiro — O conhecimento, também, é uno, porém são separadas as partes relacionadas com determinados objetos e recebem denominações específicas. Daí haver tanta variedade de artes e de conhecimentos.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — O mesmo se passa com a natureza do outro, conquanto. seja apenas uma.

Teeteto — É possível; porém digamos como se dá tal coisa.

Estrangeiro — Não há uma parte do outro que se contrapõe ao belo?

Teeteto — Há.

Estrangeiro — E diremos que tem nome ou que não tem?

Teeteto — Tem; o que sempre designamos como não-belo, que de nada mais diferirá, se não for da natureza do belo.

Estrangeiro — Vamos agora responder a mais uma pergunta.

Teeteto — Qual será?

Estrangeiro — Alguma coisa que foi separado de um dos gêneros dos seres e depois contraposto, em novas conexões, a outro ser; não será isso o não-belo?

Teeteto — Exato.

Estrangeiro — Logo, ao que parece, o não-belo é a oposição de um ser a outro.

Teeteto — Exatíssimo.

Estrangeiro — Mas como! De acordo com essa explicação, teremos de aceitar que o belo participa da existência em grau maior, e o não-belo em menor?

Teeteto — Em absoluto.

Estrangeiro — Sendo assim, precisaremos dizer que tanto existe o não-grande como o grande.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Como teremos de pôr em pé de igualdade o justo e o injusto, para que um não tenha mais existência do que o outro.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — E o mesmo diremos de tudo o mais, pois a natureza do outro se nos revelou como incluída entre os seres. Ora, se ela existe, suas partes, também, terão de ser consideradas como existentes.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Assim, ao que parece, a oposição da natureza de uma parte do outro e da natureza do ser, dada a contraposição das duas, não terá menos existência, se assim posso expressar-me, do que o próprio ser, pois ela não indica absolutamente o contrário do ser, porém algo diferente dele.

Teeteto — Sem dúvida nenhuma.

Estrangeiro — E que nome lhe daremos?

Teeteto — O de não-ser, evidentemente; esse mesmo não-ser à procura do qual andávamos por causa do sofista.

Estrangeiro — Então, conforme disseste, em nada ele será inferior aos outros, com relação ao ser, sendo-nos lícito afirmar sem vacilações, que o não-ser possui incontestavelmente natureza própria, e assim como o grande era grande e o belo, belo, e também o não-grande, não grande, e o não-belo, não belo: do mesmo modo diremos que o não-ser tanto era como é não-ser,

tendo, pois, de ser contado como uma idéia no conjunto dos seres. Ou ainda terás alguma dúvida, Teeteto, a esse respeito?

Teeteto — Nenhuma, absolutamente.

Estrangeiro — Não percebeste que com nossa rebeldia ultrapassamos de muito a proibição de Parmênides?

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Violamos o limite por ele interditado, e em nossa investigação lhe mostramos mais coisas do que o que ele próprio admitira.

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — Algures ele diz: Nunca possível ser-te-á compreender que o não-ser possa ser Desse caminho conserva afastado o intelecto curioso.

Teeteto — Sim, foi isso mesmo que ele disse.

Estrangeiro — porém nós, não apenas demonstramos que o não —ser existe, como revelamos a forma de ser que o não-ser reveste. Provamos, ainda, que existe a natureza do outro e que ela se subdivide ao infinito nas relações recíprocas dos seres, depois do que nos aventuramos a afirmar que cada parte do outro que se opõe ao ser precisamente o não-ser.

Teeteto — Estou convencido, Estrangeiro, de que essa exposição foi muito bem conduzida.

Estrangeiro — Porém ninguém venha objetar-nos que é por havermos apresentado o não-ser como o contrário do ser que nos atrevemos a dizer que ele existe. Há muito dissemos adeus às pesquisas sobre qualquer contrário do ser, no sentido de sabermos se existe ou não existe, se é definível ou avesso a toda explicação. Quanto ao que acabamos de afirmar a respeito do não-ser, ou nos prove alguém que tudo aquilo está errado, ou, enquanto não puder fazê-lo, diga conosco que os gêneros se misturam uns com os outros e que o ser e o outro penetram em todos e se interpenetram reciprocamente, e que o outro, por participar do ser, existe pelo próprio fato dessa participação, sem ser aquilo de que ele participa, porém outro, e por

ser outro que não o ser, é mais do que evidente que terá de ser não-ser. Por sua vez, o ser, por participar do outro, torna-se um gênero diferente dos outros gêneros, e por ser diferente de todos, não será nem cada um em particular nem todos eles em conjunto, mas apenas ele mesmo. A esse modo, não é possível absolutamente contestar que há milhares e milhares de coisas que o ser não é, e que os outros, por sua vez, ou isoladamente considerados ou em conjunto, de muitas maneiras são, como de muitas maneiras também não são.

Teeteto — É muito certo.

Estrangeiro — Quem não acreditar nessas oposições, estude o assunto por conta própria e apresente explicação melhor; e no caso de imaginar que excogitou algo difícil e de encontrar prazer em puxar os argumentos em todos os sentidos, só direi que perdeu tempo com o que nada vale, conforme o demonstrou a presente exposição, pois tudo aquilo nem é engenhoso nem difícil de encontrar. Árduo e nobre é apenas o seguinte.

Teeteto — Que será?

Estrangeiro — O que acabei de dizer: pôr de lado todas essas sutilezas e esforçar-se quanto possível por acompanhar e criticar um por um os argumentos de quem declara que, de certo modo, o outro é o mesmo e o mesmo é o outro, de acordo com sua maneira de encarar o assunto, e o que ele diz com respeito às duas afirmações. Porém asseverar que, de qualquer jeito, o mesmo é outro e o outro é o mesmo, o grande é pequeno e o semelhante dessemelhante, folgando por estadear em seus discursos todas essas oposições, não é verdadeira refutação, porém o balbuciar de algum novato que mal principia a entrar em contato com o ser.

Teeteto — Sem dúvida nenhuma.

Estrangeiro — Realmente, meu caro, a tentativa de separar tudo de tudo é prova de grosseria e de absoluto alheamento das Musas e da filosofia.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — O mais radical processo para acabar com qualquer espécie de discurso é isolar cada coisa do seu conjunto, pois o discurso só nos surge pronto pelo entrelaçamento recíproco das partes.

Teeteto — É a pura verdade.

Estrangeiro — Considera agora como foi oportuna nossa campanha contra essa gente, no empenho de forçá-los a permitir que uma coisa se misturasse com outra.

Teeteto — Oportuna, por quê?

Estrangeiro — Por incluirmos nosso discurso no gênero dos seres. Se nos víssemos privados dele, ficaríamos também privados do que há de mais importante, a saber, a própria filosofia. Porém precisamos chegar a uma conclusão sobre o que venha a ser discurso. Se no-lo roubassem, com negar-lhe qualquer espécie de existência, ficaríamos daqui por diante inteiramente incapazes de falar; e roubado nos seria, se chegássemos a admitir que não há o que se misture com outra coisa.

Teeteto — É muito certo tudo isso; porém não compreendo a necessidade de explicarmos o discurso.

Estrangeiro — Se te dispuseres a acompanhar-me, talvez compreendas sem dificuldade.

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — O não-ser se nos revelou como um gênero entre os demais, distribuído entre todos os seres.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Passemos, então, a considerar se ele se mistura com a opinião e com o discurso.

Teeteto — Por quê?

Estrangeiro — Se não se misturar, a conclusão forçosa é que tudo é verdadeiro; misturando-se, torna-se possível haver opinião falsa e também discurso falso, pois pensar e dizer que não é: eis o que a meu ver, constitui falsidade no pensamento ou no discurso.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Logo, se há falsidade, também há fraude.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Ora, havendo fraude, forçosamente tudo terá de ficar cheio de simulacros, imagens e fantasias.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Como dissemos, o sofista se refugiou nesta região, porém nega de pé junto que possa haver falsidade, por não ser possível conceber nem exprimir o não-ser; o não-ser não participa absolutamente da existência.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Porém agora ele se nos revelou como participante do ser, o que talvez leve o sofista a não prosseguir na discussão desse ponto, limitando-se a declarar que só algumas espécies participam do não-ser, outras não, pertencendo os discursos e as opiniões à classe das que não participam. Daí negar com o maior empenho a existência daquela faculdade de criar imagens e simulacros em que pretendemos confiná-lo, por não terem absolutamente comunicação com o ser, a opinião e o discurso; e uma vez que não há participação, não poderá haver falsidade. Por tudo isso, precisaremos, de início, investigar a fundo o que seja discurso, opinião e imaginação, para que, depois de conhecidos, possamos descobrir sua comunhão com o não-ser; uma vez esta patenteada, demonstrar que a falsidade existe, e, demonstrada sua existência, amarrar nela o sofista, no caso de merecer ele semelhante castigo, ou soltá-lo, para irmos procurá-lo noutro gênero.

Teeteto — Evidentemente, Estrangeiro, é muito certo tudo o que no começo dissemos a respeito do sofista: como caça, pertence a um gênero difícil de apanhar. Sabe cercar-se de toda espécie de problemas, outras tantas barreiras por detrás das quais ele se acolhe, que precisamos tomar de assalto para podermos chegar ao próprio homem. Agora mesmo, mal

acabamos de galgar a primeira estacada de sua defesa, a da não existência do não-ser ele nos opõe outra, para obrigar-nos a provar a existência da falsidade, tanto nos discursos como nas opiniões, e depois desse decerto uma terceira e uma quarta, parecendo mesmo que nunca chegaremos ao fim.

Estrangeiro — É preciso coragem, Teeteto, sempre que se pode avançar, ainda que seja um pouquinho de cada vez. Quem desanimasse num caso desses, ante a escassez dos resultados, como se comportaria em conjunturas mais sérias, em que não assinalasse nenhum avanço ou mesmo fosse obrigado a recuar? Nesse passo como diz o provérbio, um tipo assim nunca tomará cidade alguma. Porém, agora, amigo, com superarmos a dificuldade que formulaste, caiu em nosso poder a principal trincheira; tudo o mais será fácil e carente de importância.

Teeteto — Dizes bem.

Estrangeiro — Para, começar, conforme já estatuímos, tomemos o discurso e a opinião, para decidirmos com segurança se o não-ser os atinge, ou se ambos, de todo o jeito, são verdadeiros, não vindo nunca, por conseguinte, a ser falso nem um nem outro.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Então, examinemos as palavras, da mesma maneira por que explicamos as idéias e as letras; desse lado é que talvez nos surja a solução procurada.

Teeteto — Que iremos ouvir agora a respeito das palavras?

Estrangeiro — A questão consiste em saber se todas se combinam ou nenhuma; ou se algumas admitem esse acordo e outras não.

Teeteto — É claro que umas o admitem e outras não.

Estrangeiro — Decerto, o que queres dizer é que as palavras pronunciadas numa determinada sequência e que formam sentido combinam entre si, não combinando as que na sua seriação nada significam.

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Estrangeiro — O que imaginei que estivesses pensando, quando concordaste comigo. Há duas maneiras de exprimir o ser por meio da voz.

Teeteto — Quais serão?

Estrangeiro — Uma é o gênero dos substantivos; a outra, o dos verbos.

Teeteto — Enumera-os.

Estrangeiro — Damos o nome de verbo aos sinais que denotam ação.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Sendo substantivos os sinais articu1ados que referimos ao que realiza a ação.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Ora, vários substantivos enunciados um depois do outro não chegam a formar sentença, o mesmo acontecendo com verbos enumerados sem substantivos.

Teeteto — Não compreendi.

Estrangeiro — É que há pouco pensavas noutra coisa, quando concordaste comigo. O que eu queria dizer é que a simples sequência de verbos ou de substantivos não forma um discurso.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — É o seguinte: Vai, corre, dorme, e mil outros verbos denotadores de ação, ainda que enumerasses todos, em série, não chegariam a formar uma sentença.

Teeteto — Como o poderiam?

Estrangeiro — O mesmo passa quando se diz: leão, cervo, cavalo, e todos os mais nomes denotadores de agentes; com semelhante sequência, também, jamais se comporá um discurso. Tanto neste caso como naquele, os vocábulos enunciados nem indicam ação nem inação, ou existência de um ser ou de um não-ser, até o momento de alguém juntar substantivos com verbos. Só então eles se completam, surgindo o discurso desde a primeira combinação, o que com acerto se poderia denominar a forma primitiva do discurso, a menor de conceber-se.

Teeteto — Que, queres dizer com isso?

Estrangeiro — Quando se enuncia: o homem aprende, não dirás que se trata do discurso mais elementar e mais conciso?

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — É que, a partir desse instante, ele enuncia algo de alguma coisa que é ou se torna ou foi ou será; não se limita a nomeá-la, porém conta que alguma coisa aconteceu, o que consegue pelo entrelaçamento de verbos com substantivos. Daí não dizermos simplesmente que essa pessoa nomeia, porém que discursa, sendo a essa conexão de palavras que damos o nome de discurso.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — E assim como entre as coisas umas em parte se combinam e outras não: da mesma forma há sinais vocais que não se combinam; mas os que o fazem dão origem à sentença.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Ainda falta uma coisinha de nada.

Teeteto — Que é?

Estrangeiro — É que a sentença, desde que se forma, por força terá de referir-se a alguma coisa; sentença de nada é que não é possível haver.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Como também terá de ser de certa natureza.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Tomemo-nos a nós mesmos como objeto de exame.

Teeteto — Sim, façamos isso.

Estrangeiro — Vou formular uma sentença em que um sujeito e uma ação se combinam por meio de um nome e um verbo. A ti é que competirá dizer a que se refere a sentença.

Teeteto — Farei o que puder.

Estrangeiro — Teeteto está sentado. Não é longa, pois não?

Teeteto — Não; é bem razoável.

Estrangeiro — Cabe a ti, agora, dizer a quem se refere a sentença e de que se trata.

Teeteto — Evidentemente, fala de mim e se refere a mim mesmo.

Estrangeiro — E esta outra?

Teeteto — Qual?

Estrangeiro — Teeteto, com quem converso neste momento, voa.

Teeteto — Desta, também, outra coisa não se poderá dizer, se não for que fala também de mim e a meu respeito.

Estrangeiro — Porém já dissemos que toda sentença terá de ser, por força, de uma certa natureza.

Teeteto — Sim.

Estrangeiro — E como diremos que seja a natureza de cada uma dessas sentenças?

Teeteto — Uma delas, de algum modo, é falsa; a outra, verdadeira.

Estrangeiro — Das duas, a verdadeira diz de ti as coisas como realmente são.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — E a falsa, diferentes da realidade.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Logo, fala de coisas não existentes ti como se existissem?

Teeteto — Quase.

Estrangeiro — A saber, como existentes, porém diferentes das que existem com relação à tua pessoa, pois já dissemos que com relação a cada coisa há muitos seres e muitos não-seres.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Quanto à segunda sentença que formulei a teu respeito, de acordo com a definição apresentada antes, para começar, é de toda a necessidade que seja concisa.

Teeteto — De fato, esse ponto já ficou assentado.

Estrangeiro — Depois, que se refira a alguém.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — E que se não se referir a ti, não se referirá a mais ninguém.

Teeteto — Como não?

Estrangeiro — Se não se referisse a ninguém, de jeito nenhum poderia ser sentença, pois já mostramos não ser possível discurso de nada.

Teeteto — Certíssimo.

Estrangeiro — Assim, quando se fala a teu respeito, porém tratando de coisas outras como sendo as mesmas e do que não é como sendo, semelhante combinação, ao que parece, de substantivos e de verbos é, de fato e verdadeiramente, um falso discurso.

Teeteto — Muitíssimo certo.

Estrangeiro — Mas como! Pensamento, opinião e imaginação: não é evidente, de início, que todos esses gêneros ocorrem em nossa alma como verdadeiros e como falsos?

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — É o que perceberás facilmente, logo que determinares o que todos eles são e em uns que diferem uns dos outros.

Teeteto — Basta que te expliques melhor.

Estrangeiro — Ora bem, pensamento e discurso são uma e a mesma coisa, com diferença de que o diálogo interior da alma consigo mesma que se processa em silêncio recebeu o nome de pensamento.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — E a corrente que sai dela, pela boca, por meio de sons, recebe o nome de discurso.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Como também sabemos que no discurso há o seguinte.

Teeteto — Que será?

Estrangeiro — Afirmação e negação.

Teeteto — Sabemos, realmente.

Estrangeiro — Quando isso se passa na alma, em silêncio, poderás dar-lhe outro nome que não seja o de opinião?

Teeteto — Qual mais poderia ser?

Estrangeiro — E quando a opinião se forma em alguém, não por ela mesma, mas por intermédio alguma sensação, haverá designação mais acertada do que a de imaginação?

Teeteto — Não há outra.

Estrangeiro — Logo, se há discurso verdadeiro e discurso falso, e o pensamento se nos revelou como conversação da alma consigo mesma, e opinião como a conclusão do pensamento, vindo a ser o que designamos pela expressão, imagino, uma mistura de sensação e opinião, forçoso é que algumas sejam falsas, dadas suas afinidades com o discurso.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — Como já percebeste, apanhamos mais depressa do que esperávamos a falsa opinião e o falso discurso, pois, não faz muito, tínhamos receio de haver empreendido com semelhante pesquisa uma tarefa irrealizável.

Teeteto — Já percebi, realmente.

Estrangeiro — Por isso, não desanimemos ante o que ainda nos falta realizar; e já que conseguimos chegar até aqui, voltemos a tratar de nosso processo de divisão.

Teeteto — Que divisão?

Estrangeiro — Distinguimos duas classes na arte de fazer imagens: a da cópia e a dos simulacros.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — E também nos confessamos em dificuldade para incluir o sofista numa delas.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — E no auge de nossa confusão, trevas ainda mais densas nos envolveram, com apresentar-se— nos o argumento de contestação universal, de que não existe absolutamente nem cópia nem simulacro, visto não ser possível haver, seja onde for, qualquer espécie de falsidade.

Teeteto — Falaste com muito acerto.

Estrangeiro — Porém, uma vez provada a existência de falsos discursos e de opiniões falsas, é possível que haja imitação dos seres, e que dessa disposição do espírito nasça uma arte da falsidade.

Teeteto — É possível.

Estrangeiro — Como também já admitimos no que ficou exposto que o sofista se incluía numa dessas classes.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Então, experimentemos de novo dividir em dois o gênero proposto, avançando metodicamente sempre pela parte do lado direito da secção e apegando-nos no que todas tiverem de específico com o sofista, até que, depois de o despojarmos de suas propriedades comuns, o deixemos com sua natureza peculiar, que exporemos primeiro para nós mesmo, e a seguir para os componentes do gênero que por natureza mais se coaduna com semelhante processo.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — E não é também certo que no começo firmamos a distinção entre a arte criadora e a aquisitiva?

Teeteto — Sim.

Estrangeiro — E na arte aquisitiva, a caça, a luta, o comércio e outras formas semelhantes não nos permitiram entrever o sofista?

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Porém, uma vez que a arte da imitação o absorveu, é mais do que claro que teremos de começar por dividir em dois a própria arte da criação. Pois imitação não deixa de ser criação, a saber, de imagens,

simplesmente, é o que afirmamos, não da própria realidade. Não é isso mesmo?

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Para começar, a arte criadora consta de duas partes.

Teeteto — Quais são?

Estrangeiro — Uma é divina; a outra humana.

Teeteto — Não compreendi.

Estrangeiro — Capacidade criadora, se ainda estamos lembrados do que dissemos no começo, é tudo o que for causa de vir a existir o que não existia.

Teeteto — Sim, lembro-me.

Estrangeiro — Todos os animais mortais, e bem assim as plantas que nascem na terra, de semente ou raiz, e todas as substâncias inanimadas que se encontram seu interior, fusíveis ou não fusíveis devemos dizer que tudo isso nasceu por outra influência que não a de alguma divindade, já que antes não existia? Ou aceitaremos a opinião comum, para falarmos como o povo?

Teeteto — Qual opinião?

Estrangeiro — Que a Natureza os gerou em virtude de uma causa natural e destituída de pensamento; ou terá sido gerado por alguma força divina, dotada de razão e de conhecimento, oriunda de Deus?

Teeteto — Talvez por causa da idade, tenho mudado muito de opinião; porém ao ver-te neste momento, suspeito que és inclinado a acreditar que tudo isso nasce de um pensamento divino, conclusão que eu também aceito.

Estrangeiro — Muito bem, Teeteto. Se nós te tomássemos por um desses que de futuro viriam a julgar de outro modo, procuraríamos converter-te à nossa maneira de pensar, assim pelo raciocínio como pela força da persuasão. Porém como percebo que tua natureza dispensa argumentos estranhos e se dirige por si mesma para onde te confessas atraído, abstenho-me de insistir nesse ponto, pois com isso perderíamos tempo inutilmente. Limito-me a afirmar que todas as coisas que atribuímos à

Natureza são produto de uma arte divina, e as que os homens compõem por meio. daquelas o são de uma arte humana, e que, de acordo com essa explicação, há duas espécies de arte criadora, a humana e a divina.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Agora divide também em dois cada uma dessas partes.

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — Assim como dividiste antes no sentido da largura o conjunto da arte criadora, faze-o agora no sentido do comprimento.

Teeteto — Está dividida.

Estrangeiro — Desse modo obtivemos quatro partes ao todo: duas humanas, que nos dizem respeito, e duas relativas aos deuses e que são divinas.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Se considerarmos a divisão no primeiro sentido, em cada secção teremos uma parte produtora de realidades, sendo lícito darmos às duas partes restantes o qualificativo de imaginárias. A esse modo, a produção ficou de novo dividida em duas partes.

Teeteto — Torna a falar dessas divisões.

Estrangeiro — Nós e os outros animais e todos os elementos originários das coisas, o fogo, a água e substâncias congêneres, como sabemos, foram produzidas pelo Deus e são obra sua, cada coisa em particular e no conjunto.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Para todas essas coisas há simulacros que não são elas mesmas e que as acompanham, também originárias de uma arte divina.

Teeteto — Que simulacros?

Estrangeiro — Os dos sonhos e os que denominamos de dia aparições naturais, como as sombras que se formam quando as trevas tomam conta do fogo ou o reflexo em objetos lisos e brilhantes de duas luzes que se

encontram, uma própria para os olhos e outra estranha e que produzem em nossos sentidos uma imagem de efeito inverso da visão ordinária.

Teeteto — São, de fato, as duas obras da produção divina, as próprias coisas e o simulacro que as acompanha.

Estrangeiro — E nossa arte? Não podemos dizer que com a arte do arquiteto construímos a própria casa, e por meio do desenho uma outra que é como um sonho de criação humana para as pessoas acordadas?

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — O mesmo acontece com as demais obras de nossa atividade produtora, que andam sempre aos pares, a própria coisa, digamos, oriunda da arte criadora, e sua imagem que só gera simulacros.

Teeteto — Agora compreendi melhor e reconheço que há duas espécies de arte produtiva que, por sua vez, são duplas: ponho numa das secções as produções divina e humana; na outra, a própria coisa e a criação de certas semelhanças.

Estrangeiro — Não esqueçamos de que um gênero da arte imitativa deveria ocupar-se com cópias e o outro com simulacros, se o falso tiver de ser verdadeiramente falso e alcançar por natureza algum lugar entre os seres.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — É o que ficou demonstrado; por isso, podemos admitir, sem vacilações que se trata de dois gêneros.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Então, dividamos agora em duas partes a arte dos simulacros.

Teeteto — De que jeito?

Estrangeiro — Uma trabalha com instrumentos; na outra, quem produz o simulacro serve de instrumento.

Teeteto — Que queres dizer com isso?

Estrangeiro — Quando alguém, quero crer, usando de seu próprio corpo, procura imitar tua aparência, ou tua voz com a dele, penso que a essa

parte da arte fantástica se dá o nome de mímica.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Assinalemos, então, o domínio próprio dessa parte a que demos o nome de mímica; quanto à outra, sejamos práticos e deixemo-la de lado, ficando para terceiros o cuidado de conferir-lhe unidade e de dar-lhe nome adequado.

Teeteto — Sim, assinalemos o domínio de uma e abandonemos a outra.

Estrangeiro — Mas essa parte, Teeteto, também merece ser subdividida. E a razão, vais sabê-la.

Teeteto — Ouçamo-la.

Estrangeiro — Entre os imitadores, uns conhecem o que imitam, outros o fazem sem conhecer. E haverá, porventura, mais radical distinção do que a existente entre a ignorância e o conhecimento?

Teeteto — Não é possível.

Estrangeiro — O exemplo apresentado há pouco é de imitação por conhecimento, pois só poderá imitar-te quem conhecer tua figura e tua pessoa.

Teeteto — Sem dúvida.

Estrangeiro — E que diremos da figura da justiça ou das virtudes em geral? Mas, não há um sem-número de indivíduos que, sem conhecê-la, porém tendo dela apenas uma espécie de opinião, põem todo o empenho em fazer aparecer o que eles presumem ter no íntimo, imitando-a, quanto possível, por atos e por palavras?

Teeteto — Há muitíssimos, até.

Estrangeiro — E por acaso todos eles falham no empenho de parecerem justos, conquanto em absoluto não o sejam, ou dar-se-á precisamente o contrário disso?

Teeteto — O contrário, exatamente.

Estrangeiro — Importa, pois, declarar que esse imitador é diferente do outro, tal como o ignorante difere de quem sabe.

Teeteto — Certo.

Estrangeiro — Onde iremos, então, buscar a designação apropriada para cada um? Evidentemente, é tarefa por demais árdua, porque nisso de dividir os gêneros em espécies, parece que os antigos sofriam de uma velha e inexplicável indolência que nunca os levou pelo menos a tentá-la; dar essa carência tão acentuada de nomes. De um jeito ou de outro, e embora se no afigure um tanto forte a expressão, para melhor diferença-la daremos o nome de doxomimética à imitação que se baseia na opinião, e a que se funda no conhecimento, mimética histórica ou erudita.

Teeteto — Isso mesmo.

Estrangeiro — Vamos ocupar-nos com a primeira; o sofista não se inclui no número dos que sabem, mas no dos que imitam.

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Examinemos, então, o imitador que se apoia na opinião, como o faríamos com um fragmento de ferro, para vermos se se trata de uma peça uniforme ou se nalgum ponto revela defeito de estrutura.

Teeteto — Sim, examinemo-lo.

Estrangeiro — Pois em verdade aqui está ele, e bem patente. Entre esses tais, há o tipo ingênuo que acredita saber o que apenas imagina; o outro, pelo contrário, que se deixa arrastar por seus próprios argumentos, não esconde a suspeita e o receio de ignorar o que diante de terceiros ele procura aparentar que sabe.

Teeteto — Sem dúvida, há esses dois tipos que acabaste de descrever.

Estrangeiro — Ao primeiro, então, daremos o nome de imitador simples, e ao outro, o de imitador dissimulado?

Teeteto — Seria de toda a conveniência.

Estrangeiro — E este último gênero, diremos que é simples ou duplo?

Teeteto — Examina-o tu mesmo.

Estrangeiro — Examino e creio perceber dois gêneros. No primeiro, distingo o indivíduo capaz de dissimular em público com discursos prolixos;

no outro, o que em círculos mais restritos, com sentenças curtas leva seu interlocutor a contradizer-se.

Teeteto — É muito certo o que dizes.

Estrangeiro — E o homem dos discursos longos, como o designaremos? É estadista ou orador popular?

Teeteto — Orador popular.

Estrangeiro — E o outro, que denominação lhe cabe à justa: sábio ou sofista?

Teeteto — Sábio, não é possível, pois já provamos que ele é ignorante. Mas, por ser imitador do sábio, é fora de dúvida que alguma coisa do nome deste há de passar para ele. E agora me ocorre que de um tipo assim é que podemos dizer com toda a segurança: um sofista acabado!

Estrangeiro — Nesse caso, fixemos aqui mesmo seu nome, como fizemos antes, entrelaçando-o de ponta a ponta em todos os seus elementos?

Teeteto — Perfeitamente.

Estrangeiro — Sendo assim, a espécie imitativa e suscitadora de contradições da parte dissimuladora da arte baseada na opinião, pertencente ao gênero imaginário que se prende à arte ilusória da produção de imagens, criação humana, não divina, desse malabarismo ilusório com palavras: quem afirmar que é de semelhante sangue e dessa estirpe que provém o verdadeiro sofista, só dirá, como parece, a pura verdade.

Teeteto — Perfeitamente.

O Político

Sócrates — Teodoro — Estrangeiro — Sócrates, o Jovem

Sócrates — Quanto te agradeço, Teodoro, por me haveres apresentado Teeteto e o Estrangeiro!

Teodoro — Pois em breve, Sócrates, hás de dever-me uma gratidão três vezes maior, ao completarem eles o retrato do político, e a seguir o do filósofo.

Sócrates — Que assim seja! Mas, meu caro Teodoro, poderíamos dizer também que o que ouvimos nos foi contado pelo mais notável mestre de cálculo e de geometria?

Teodoro — O quê, Sócrates?

Sócrates — Que tu dás a cada um desses homens o mesmo valor, quando, entretanto, a diferença que os separa não poderia expressar-se por qualquer proporção da vossa arte.

Teodoro — Ó Sócrates, por nosso Deus Amon! Eis aí uma crítica boa e justa com que revelas, de memória, o meu erro de cálculo. Um dia ainda me vingarei por isso. Agora, entretanto, quero pedir ao Estrangeiro que, espero, não faltará com a sua boa vontade para conosco, nem nos abandonará, para falar-nos do político ou do filósofo, escolhendo o de que prefere falar-nos primeiramente.

Estrangeiro — É o que faremos, Teodoro, pois já que iniciamos esta discussão é preciso não abandonar a nossa obra. Mas o que farei com Teeteto?

Teodoro — Que queres dizer?

Estrangeiro — Não seria melhor que o deixássemos descansar, tomando em seu lugar o seu companheiro, este outro Sócrates que aqui está? Que te parece?

Teodoro — Sim, toma ao outro em seu lugar, como propuseste. Ambos são jovens e suportarão melhor esta prova, até o fim, se tiverem algum descanso.

Sócrates — Aliás, meu caro Estrangeiro, estes jovens poderão ser meus parentes longínquos. Dizes que um deles se parece comigo, pelos traços fisionómicos; o outro, tendo nome semelhante ao meu, terá comigo certo parentesco. E nós devemos sempre procurar reconhecer nossos parentes pela maneira por que conversam. Com Teeteto conversei ontem e ouvi, ainda há pouco, o que te respondeu; mas do jovem Sócrates, nada ouvi. É essencial, porém, que o conheçamos. Interroga-o tu primeiro e mais tarde responderá a mim.

Estrangeiro — Muito bem. Ouviste, jovem Sócrates, o que disse Sócrates?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Concordas com o que ele propõe?

Sócrates, o Jovem — Com todo o gosto.

Estrangeiro — Assim se tu não te recusas, muito menos posso eu recusar-me. Depois do sofista, penso que devemos agora estudar o político. Diz-me, pois: devemos ou não colocar o político entre os sábios?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Nesse caso devemos classificar as ciências do mesmo modo como o fazíamos ao estudar a personagem precedente?

Sócrates, o Jovem — Creio que sim.

Estrangeiro — Mas, ao que me parece, jovem Sócrates, ele não teria lugar na mesma classificação.

Sócrates, o Jovem — Em qual, então?

Estrangeiro — Em outra.

Sócrates, o Jovem — Sim, é o que parece.

Estrangeiro — E onde poderíamos encontrar o caminho pelo qual poderemos chegar à compreensão do que é o político? É de importante que o encontremos e que o separemos dos demais, diferenciando-o por aquilo que lhe é caraterístico, para, a seguir, dar aos outros caminhos, que dele se afastam, um caráter único específico a todos, de sorte a finalmente permitir ao nosso espírito classificar todas as ciências em duas espécies.

Sócrates, o Jovem — Esse trabalho, caro Estrangeiro, parece-me ser teu, e não meu.

Estrangeiro — Entretanto, jovem Sócrates, encontrando esse caminho, ele será tanto teu quanto meu.

Sócrates, o Jovem — Está bem.

Estrangeiro — A aritmética assim como outras artes que lhe são semelhantes não são separadas da ação e dirigidas apenas para o conhecimento?

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — Entretanto, as artes que se relacionam com a arquitetura ou com qualquer outra forma de construção manual estão ligadas originalmente à ação e o seu concurso à ciência faz com que sejam produzidos corpos que antes não existiam.

Sócrates, o Jovem — É certo.

Estrangeiro — Classifiquemos então todas as ciências atendendo a este princípio. Demos a uma parte o nome de ciência prática e, à outra, de ciência puramente teórica.

Sócrates, o Jovem — Sejam essas, se assim o queres, as duas espécies compreendidas na unidade de todas as ciências.

Estrangeiro — Poderemos então admitir que o político, o rei, o senhor de escravos, e o cabeça de casal são uma só coisa, ou haverá tantas artes quantos os nomes pronunciados? Mas segue-me agora num outro caminho.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — Imagina que um leigo seja capaz de dar conselhos a um médico. Não deveremos chamá-lo pelo mesmo nome que damos a esse profissional?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Pois bem, se um cidadão qualquer é capaz de dar conselhos ao soberano de um país, não poderemos dizer que nele existe a ciência que o próprio soberano deveria ter?

Sócrates, o Jovem — Sim, poderemos.

Estrangeiro — Mas a ciência de um verdadeiro rei, não é a ciência própria do rei?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — E aquele que a tiver, sendo rei ou simples cidadão, não terá direito, em virtude de sua arte, ao título real?

Sócrates, o Jovem — Certamente que sim.

Estrangeiro — Poderíamos dizer o mesmo do senhor de escravos ou do cabeça de casal?

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — E haverá alguma diferença entre o governo de uma casa e o de uma pequena cidade?

Sócrates, o Jovem — Nenhuma.

Estrangeiro — Assim também, em relação ao problema que discutimos, é evidente que só há uma ciência, quer se diga real, política ou econômica. Sobre isso não discutiremos.

Sócrates, o Jovem — Sim, para que...

Estrangeiro — Por outro lado, é evidente também que um rei para manter-se no poder não recorre à força das mãos ou ao vigor de seu corpo, mas à força de sua inteligência e de sua alma.

Sócrates, o Jovem — É evidente.

Estrangeiro — Então diremos que o rei tem muito mais relação com a ciência teórica do que com as artes manuais, ou com todas as artes práticas?

Sócrates, o Jovem — É certo.

Estrangeiro — Poderemos fazer então da ciência política e do político, da ciência real e do homem real, uma só unidade?

Sócrates, o Jovem — Evidentemente.

Estrangeiro — Não seria conveniente então, a fim de proceder com método, classificar a ciência teórica?

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Examina, pois, com cuidado, se nela encontramos uma dualidade de conhecimento.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — A seguinte: lembras-te de que falávamos da arte do cálculo...

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Pois toda ela faz parte, creio eu, das ciências teóricas.

Sócrates, o Jovem — Nem poderia ser de outro modo.

Estrangeiro — Bem, o cálculo, que nos dá a conhecer a diferença entre os números, terá ainda outra função além daquela de julgar estas diferenças?

Sócrates, o Jovem — Que teria ele mais a fazer?

Estrangeiro — Nenhum arquiteto trabalha como operário, mas apenas dirige os operários.

Sócrates, o Jovem — É certo.

Estrangeiro — A sua contribuição é um conhecimento, e não uma colaboração manual.

Sócrates, o Jovem — Não há razão para hesitar.

Estrangeiro — Devemos agora examinar se também a arte de dirgir permite qualquer divisão. Penso que do mesmo modo que na arte dos comerciantes se distinguem os produtores dos revendedores, da mesma foram se diferencia o gênero real do gênero dos arautos.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Os comerciantes, comprando as mercadorias produzidas por outrem, as revendem a terceiros.

Sócrates, o Jovem — Claro.

Estrangeiro — Assim também a família dos arautos recebe as decisões alheias para transmiti-las a terceiros.

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — E então? Confundiremos a arte do rei com a do intérprete, do patrão de barco, do adivinho, do arauto e muitas outras semelhantes, que têm em si, realmente, um poder diretivo? Ou preferes que, prosseguindo a nossa comparação, forjemos, por analogia, um outro nome, pois nenhum existe para designar esse gênero de dirigentes cujo mando deriva deles mesmos? Este caraterístico servirá para a nossa divisão e assim poremos o gênero real na classe autodirigente sem nos preocuparmos com as demais e darmos a elas outro nome qualquer, pois a nossa pesquisa tem por objeto o dirigente e não o oposto do dirigente.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Ora, muito bem, se o gênero em questão está bem separado dos outros por meio desta oposição, do poder pessoal e do poder de empréstimo, é fundamental que o dividamos, por sua vez, se encontrarmos nele possibilidade para isso.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Julgo que há essa possibilidade. Acompanha-me e faz comigo essa divisão.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — Quando pensamos em dirigentes, no exercício de alguma direção, não vimos também que as suas ordens têm sempre como finalidade alguma coisa a ser produzida?

Sócrates, o Jovem — Evidentemente.

Estrangeiro — Pois bem. Não é difícil dividir-se em duas partes tudo o que se produz.

Sócrates, o Jovem — De que maneira?

Estrangeiro — Uma parte desse todo é formada pelos seres inanimados, e a outra pelos seres animados.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — É desse mesmo modo que a parte diretiva da ciência teórica deve ser dividida.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Atribuiremos uma das suas partes à produção dos seres inanimados e a outra à dos seres animados, e assim teremos uma primeira divisão do conjunto.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Deixemos de lado uma das partes e tomemos outra; e novamente dividamos essa parte em dois.

Sócrates, o Jovem — Que parte queres que tomemos?

Estrangeiro — Naturalmente aquela que dirige os seres vivos. É natural que a ciência real não dirige, do mesmo modo que a arquitetura, coisas sem vida: seu papel é muito mais nobre. É sobre os seres vivos que ela reina e é sobre eles que ela sempre exerceu o seu império.

Sócrates, o Jovem — É certo.

Estrangeiro — No que diz respeito à população e à criação dos seres vivos é possível distinguir a individual e o cuidado coletivo pelos seres que vivem em rebanhos.

Sócrates, o Jovem — É claro.

Estrangeiro — Não consideremos o político como criador de indivíduos, tal como o lavrador que cuida do seu boi ou do tratador que cuida de seu cavalo, mas sim como o criador de todos os cavalos ou de todos os bois.

Sócrates, o Jovem — O que disseste é evidente.

Estrangeiro — À parte relativa à criação de seres vivos, especialmente relacionada com grupos, chamaremos de "criação em rebanhos" ou de

"criação coletiva"?

Sócrates, o Jovem — Daremos o nome que convier.

Estrangeiro — Muito bem, meu caro Sócrates! Se continuares assim serás um sábio na tua velhice. Façamos, pois, como dizes. De que maneira seria possível, porém, mostrar que há duas espécies de rebanhos e, ao mesmo tempo, conseguir que este nosso inquérito, em lugar de ser relativo a um duplo objeto, se faça apenas em relação à sua metade?

Sócrates, o Jovem — Aplicarei todos os meus esforços. A criação de homens, todavia, parece-me ser diversa da dos animais.

Estrangeiro — Distinguiste com diligência e coragem. Tomaremos todo o cuidado a fim de não incidir mais uma vez em erro.

Sócrates, o Jovem — Que erro?

Estrangeiro — Não ponhamos de parte, isolada, uma pequena porção em face de outras maiores, sem considerar a sua espécie. Cuidemos, ao contrário, que a parte traga em si a espécie. É fácil, por certo, separar logo o objeto que se procura do restante, mas é preciso ter sorte para desse modo acertar. Assim, tu, ainda há pouco, acreditaste fazer uma divisão e precipitaste o teu raciocínio, logo que percebeste que ele dizia respeito aos homens. Mas de fato, meu amigo, essas pequenas divisões não deixam de oferecer perigo. É mais seguro proceder por partes, dividindo as metades. Assim, há mais probabilidade de encontrar os carateres específicos. Ora é isso que principalmente importa na nossa pesquisa.

Sócrates, o Jovem — Que queres dizer com isso?

Estrangeiro — Agrada-me a tua índole, e, por isso, falarei mais claramente. No ponto em que estamos é impossível explanar o que disse a não ser de modo imperfeito. Não obstante, procurarei fazê-lo tendo em mira maior clareza.

Sócrates, o Jovem — Por que dizes então que a nossa divisão não fora feita corretamente?

Estrangeiro — Porque é o mesmo que tentar alguém dividir a humanidade em duas partes, como costuma a maioria, isto é, separando-a como se o gênero helênico constituísse uma unidade distinta das demais e dando-se a estas o nome comum de "bárbaros"; supondo que por causa dessa denominação coletiva formem também uma unidade, quando de fato são numerosíssimas, distintas entre si e de linguagens bem diferentes, ou ainda, se se acreditasse que para dividir os números por dois, bastasse apenas destacar a cifra "dez mil" de todos os outros e colocá-la à parte, como que constituindo uma só espécie e dar ao resto um único nome acreditando, desta vez ainda, que esse simples nome fosse suficiente para criar um segundo gênero em face do primeiro. Creio que a divisão seria melhor; que melhor seguiria às formas específicas e seria mais dicotômica se, dividindo os números em "pares" e "ímpares", dividíssemos, do mesmo modo, o gênero humano em machos e fêmeas; e se nos decidíssemos a não separar nem caraterizar, relativamente aos demais, os Lídios, os Frígios, ou outras unidades senão quando já não fosse mais possível obter uma divisão em que cada um dos termos seria, ao mesmo tempo, gênero e parte.

Sócrates, o Jovem — É verdade. Mas, caro Estrangeiro, como poderia alguém conhecer com maior clareza que o gênero e a parte não são idênticos mas diferentes?

Estrangeiro — Sócrates, tu, homem encantador, desejas algo que não é fácil. Já estamos desviados de nossa discussão mais que o necessário, e queres desviá-la ainda mais! Por ora, convém que voltemos ao nosso trabalho. O problema que propões discuti-lo-emos em outra ocasião, com calma, como bons pesquisadores. Cuidado, porém! Não penses que de mim ouviste, sobre esse ponto, uma perfeita explicação.

Sócrates, o Jovem — Que explicação?

Estrangeiro — Que gênero e parte são coisas diversas.

Sócrates, o Jovem — De que maneira?

Estrangeiro — O que for uma espécie será necessariamente parte daquilo de que é espécie; mas nada impede que a parte seja, ao mesmo tempo, uma outra espécie. Estas são, caro Sócrates, das duas explicações aquela que tu deverás dar como sendo minha.

Sócrates, o Jovem — É o que sempre direi.

Estrangeiro — Mais uma coisa, agora.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — Lembras-te onde estávamos antes da digressão que nos trouxe até aqui? Era, creio, no momento em que te perguntava como se podia dividir a arte de criar os rebanhos, e em que me declaraste, com tanta afoiteza, que há dois gêneros de seres vivos: o gênero humano e, de outro lado, todo o restante dos animais, constituindo um só bloco.

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — Nessa passagem notei que tu, separando uma parte, pensavas que todos os outros seres constituíssem um gênero, Pois que lhes deste o nome de "animais".

Sócrates, o Jovem — De fato assim foi.

Estrangeiro — Mas, meu intrépido amigo! segundo essa maneira de julgar, outro ser vivo dotado de inteligência — o que parece verificar-se com os graus ou com outras espécies de animais — poderia classificar do mesmo modo que tu classificas: oporia os grous, como integrando um gênero a todos os outros seres vivos e, orgulhoso, consideraria os demais seres, inclusive os homens, como pertencentes a uma mesma família, dando-lhes talvez o nome de "animais". Procuremos, pois, evitar erros semelhantes.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Não dividindo o gênero inteiro dos animais, a fim de não incorrermos no mesmo erro.

Sócrates, o Jovem — De fato, é o que se deve evitar.

Estrangeiro — Já antes cometêramos erro idêntico.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Lembras-te de que havíamos considerado toda a parte diretiva da ciência teórica, no gênero da "criação de animais", de animais em rebanhos?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Mas nesse caso, já não estaria implícita a divisão dos animais em mansos e selvagens? Aqueles que, por sua natureza, podem ser domesticados chamam-se mansos, e selvagens os que não são domesticáveis.

Sócrates, o Jovem — Bem.

Estrangeiro — A ciência que perseguíamos sempre se referiu aos mansos, devendo ser procurada entre as criaturas que vivem em rebanhos.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Não faremos a divisão como antes fizéramos, tendo em vista todos os seres; nem nos apressaremos a atingir a política, pois que isso nos imporia o contratempo que está cominado no provérbio.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — O de caminhar com maior pressa e só mais tarde chegar ao fim.

Sócrates, o Jovem — Feliz contratempo, caro estrangeiro.

Estrangeiro — Pode ser. Recomecemos, então, dividindo a arte de criar coletivamente. Talvez, uma vez terminada a pesquisa, ela te mostre o que desejas saber. A propósito diz-me uma coisa...

Sócrates, o Jovem — Quê?

Estrangeiro — Sei que pessoalmente não observaste a domesticação dos peixes no rio Nilo ou nos aquários reais mas, talvez, já ouviste falar muitas vezes dessa criação. É possível, porém, que a tivesses visto nas fontes.

Sócrates, o Jovem — Sim, nas fontes vi pessoalmente; e ouvi o que muitos contaram a respeito das outras.

Estrangeiro — Ouviste e acreditaste que há criação de gansos e grous apesar de não teres passeado pelos campos da Tessália.

Sócrates, o Jovem — Como não?

Estrangeiro — Perguntei tudo isso porque na arte de criação em rebanhos existem animais que são aquáticos e outros terrestres.

Sócrates, o Jovem — Exatamente.

Estrangeiro — Não achas que a ciência da criação em rebanho deve ser dividida em duas partes, uma delas correspondendo à criação na água, e outra à criação em terra?

Sócrates, o Jovem — Concordo.

Estrangeiro — Não será necessário examinar a que grupo pertence a arte régia pois que isso é evidente a qualquer homem?

Sócrates, o Jovem — Como não?

Estrangeiro — Qualquer pessoa saberá dividir a criação em rebanhos feita em terra firme.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Eu distinguiria entre seres que voam e seres que andam sobre a terra.

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — Examinemos, então, se é certo que a arte política se refere aos que andam sobre a terra. Não julgas que o maior ignorante concordaria com isso?

Sócrates, o Jovem — Julgo.

Estrangeiro — No entanto, a arte de criar os animais que andam sobre a terra deverá ser dividida, tal como o número, em duas partes.

Sócrates, o Jovem — Claro.

Estrangeiro — Notamos dois caminhos que conduzem a essa subdivisão que pretendemos examinar. Um é mais curto e opõe a pequena parte à grande, enquanto o outro, embora seja mais longo, respeita o que disséramos, isto é, que se deve, sempre que possível, dividir ao meio. Podemos, todavia, tomar o caminho que desejarmos.

Sócrates, o Jovem — Como? Não é possível tomar os dois caminhos?

Estrangeiro — Simultaneamente, não, admirável amigo. Mas claro que é possível ir primeiro por um e depois por outro.

Sócrates, o Jovem — Então, decido. Percorreremos os dois, tomando, inicialmente, um, depois o outro.

Estrangeiro — É fácil, pois o que nos falta fazer é pouco. No princípio ou no meio do caminho, seria difícil atender ao teu pedido. Agora, já que assim queres, iremos pelo caminho mais longo. Descansados como estamos caminharemos sem dificuldade. Repara agora como eu divido.

Sócrates, o Jovem — Fala!

Estrangeiro — Os animais que andam sobre a terra, mansos, e que vivem em rebanhos estão distribuídos, por natureza, em dois grupos.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Um grupo não possui chifres, enquanto o outro os tem.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Divide, pois, a arte de criar os animais que andam sobre a terra consagrando uma parte a cada um desses grupos; e observa que, se quisesses dar um nome a cada espécie, encontrarias maiores dificuldades do que as que são necessárias.

Sócrates, o Jovem — Como deverei denominá-las?

Estrangeiro — Assim: dividindo-se a ciência da criação dos animais que andam sobre a terra em duas partes; uma abrangerá a parte do rebanho com chifres e a outra, a parte sem chifres.

Sócrates, o Jovem — Concordo que isso é bem claro.

Estrangeiro — Quanto ao rei é evidente que pastoreia um rebanho sem chifres.

Sócrates, o Jovem — Nem poderia deixar de ser.

Estrangeiro — Dividamos, então, esse rebanho, e procuremos atribuir ao Rei o que lhe pertence.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Queres dividi-lo em seres de duas e de uma só unha? Ou, conforme o princípio da procriação, em cruzados e puros? Creio que compreendes o que quero dizer?

Sócrates, o Jovem — O quê?

Estrangeiro — Que, por exemplo, é natural realizar-se a reprodução de cavalos e burros por cruzamento.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Por outro lado, os outros animais deste rebanho domesticável não se podem procriar por cruzamento.

Sócrates, o Jovem — Claro.

Estrangeiro — Pois bem, de qual destes grupos parece cuidar o político, dos que se procriam por cruzamento, ou dos demais?

Sócrates, o Jovem — Evidentemente, daqueles que não se cruzam.

Estrangeiro — Temos, ao que parece, de dividir esta família, como as anteriores, em duas partes.

Sócrates, o Jovem — Sim, temos.

Estrangeiro — Todos os seres mansos e que vivem em rebanho já estão discriminados, exceto duas espécies, pois, ao que creio, não convém incluir a família dos cães no número dos animais que se criam em rebanhos.

Sócrates, o Jovem — Não, mas segundo que princípio dividiremos essas duas espécies?

Estrangeiro — Segundo o princípio que distingue Teeteto de ti, pois que vós ambos vos ocupais da geometria.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Pela diagonal, e depois pela diagonal da diagonal.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — A natureza do gênero humano nos permitirá um modo de caminhar diverso daquele que se exprime pelo valor da diagonal, igual a dois pés.

Sócrates, o Jovem — Não.

Estrangeiro — Ora, o modo de caminhar próprio a um segundo gênero tem um valor igual à diagonal daquele valor próprio ao nosso modo de caminhar, pois que, naturalmente, ele vale duas vezes dois pés.

Sócrates, o Jovem — É certo. Agora começo a compreender aonde queres chegar.

Estrangeiro — Mas, caro Sócrates, não vemos ocorrer novamente, nessa divisão, algo ridículo?

Sócrates, o Jovem — O quê?

Estrangeiro — Colocar o gênero humano na mesma liça e fazê-lo disputar em velocidade com o gênero de seres ao mesmo tempo imponente e o mais indolente.

Sócrates, o Jovem — Sim, vejo, é uma coincidência curiosa.

Estrangeiro — Mas como? Não é natural que o mais vagaroso venha por último?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Mas não observas também que o rei será ainda mais ridículo ao concorrer com seu rebanho e ao medir-se, sobre a pista, com o homem mais entregue a esta vida indolente.

Sócrates, o Jovem — É exato.

Estrangeiro — E agora, Sócrates, toma-se mais claro o que dissemos em nosso inquérito sobre o sofista.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Que este nosso método de argumentar não se preocupa com o mais ou menos nobre e que não concede maior atenção ao que é grande do que ao que é pequeno, porquanto só tomando a si mesmo por inspiração procura levar até ao fim o seu inquérito sobre a verdade.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Dito isto e para que não perguntes antes qual é o caminho mais curto que mencionei para definir o rei, inquiro: queres conhecê-lo?

Sócrates, o Jovem — É o que peço.

Estrangeiro — Deveríamos, desde logo, ter dividido os animais terrestres em bípedes e quadrúpedes e desde que somente os animais com asas ali estariam ao lado dos homens, deveríamos dividir o rebanho bípede, por sua vez, em uma família sem penas e uma família com penas. Nessa classificação, espontaneamente se revelaria a arte de pastorear homens, e assim poderíamos descobrir o homem político e real, colocando-o como condutor e entregando-lhe, como um direito, as rédeas do Estado por serem homens que possuem a ciência que lhes é necessária.

Sócrates, o Jovem — Com esta discussão saldaste bem tua dívida, pois que este desvio em tua argumentação rendeu-me juros.

Estrangeiro — Agora voltemos ao ponto de que partimos, ligando tudo o que dissemos, do princípio ao fim, para a definição deste termo: a arte do político.

Sócrates, o Jovem — De acordo.

Estrangeiro — Pois bem, nas ciências teóricas nós começamos por distinguir uma parte diretiva, e, nesta, uma divisão a que chamamos, por analogia, autodirigente. A criação dos animais foi, por sua vez, considerada como uma das divisões da ciência autodiretiva, da qual é um gênero e certamente não o menor; a criação de animais nos deu a espécie da criação em rebanho, e a criação em rebanho, por sua vez, deu-nos a arte de criar os animais pedestres; e a seguir, esta arte de criar os animais pedestres nos deu, como seção principal, a arte que cria a raça de animais sem chifres; e, ainda, esta raça de animais sem chifres inclui uma parte que só poderá ser compreendida por um único termo pela adição necessária de três nomes: ela se chamará "a arte de criar raças que não se cruzam". Por fim, a última subdivisão restante nos rebanhos bípedes, será a arte de dirigir os homens. É precisamente o que procuramos; a arte que se honra por dois nomes: política e real.

Sócrates, o Jovem — Exatamente.

Estrangeiro — Mas, Sócrates, essa pesquisa foi realizada por nós assim como acabas de dizer?

Sócrates, o Jovem — Que pesquisa?

Estrangeiro — Resolvemos o problema? Não falta em nosso exame o principal? A pesquisa foi realizada de modo um tanto vacilante, e não teremos cometido uma falta das mais graves chegando a uma definição, mas não a uma definição perfeita sob todos os pontos?

Sócrates, o Jovem — Que queres dizer?

Estrangeiro — Tentarei explicar o que penso, a ti e a mim mesmo.

Sócrates, o Jovem — Fala!

Estrangeiro — Entre as muitas formas da arte de pastorear encontra-se uma: a política, e vemos qual é o seu rebanho.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — A discussão não a conceituou como criação de cavalos ou quaisquer outros animais, e sim como ciência que cuida de homens que vivem em comunidade.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Observaremos as diferenças que existem entre os pastores e os reis.

Sócrates, o Jovem — Que diferenças?

Estrangeiro — Imagina que qualquer dos outros pastores tenha um rival, titular de outra arte, que afirme e pretenda com ele participar da arte da criação do rebanho.

Sócrates, o Jovem — Que pretendes dizer?

Estrangeiro — Sabes que todos os comerciantes, agricultores, moleiros, inclusive atletas e médicos, protestariam energicamente junto a estes pastores de homens a quem chamamos políticos afirmando que eles é que cuidam da criação dos homens, não apenas dos membros do rebanho, mas também dos governantes?

Sócrates, o Jovem — E não teriam razão de assim protestar?

Estrangeiro — Talvez. Haveremos de ver. Uma coisa, porém, sabemos, e que ninguém negará, é que isso também se estende ao criador de bois. É ele que alimenta o seu rebanho, é ele o médico e só ele escolhe os coitos: tanto na procriação como no nascimento, é o único parteiro competente. Na medida em que seus animais participam da sedução da música, nenhum outro é mais capaz de acalmá-los e de consolá-los por meio de sons. Sabe executar excelentemente a música de que seu rebanho gosta, seja por intermédio de instrumentos, seja apenas pela voz. O mesmo poderse-ia dizer dos demais pastores, ou não?

Sócrates, o Jovem — Claro.

Estrangeiro — Mas, então, será tão certa e inatacável a nossa teoria sobre o rei? Nós o consideramos como pastor e alimentador do rebanho humano, dizendo que é ele mais importante do que 10 000 outros que pretendam sê-lo.

Sócrates, o Jovem — De nenhum modo.

Estrangeiro — Não teríamos nós razões para inquietação quando, ainda há pouco, nos assaltou a suspeita de que talvez houvéssemos traçado um esboço plausível do caráter real mas que, no entanto, não o leváramos até o retrato fiel do político, pelo fato de não o distinguirmos de todos aqueles que à sua volta se agitam e que reclamam uma parte dos seus direitos de pastor? Não o separamos suficientemente dos seus rivais para mostrá-lo, unicamente, na sua pureza?

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — É o que faremos, caro Sócrates, se não quisermos levar esta discussão a um fim que a desmereça.

Sócrates, o Jovem — É o que preciso evitar a todo custo.

Estrangeiro — Partiremos de outro ponto, prosseguiremos por outro caminho.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — Nesta conversa falaremos de algo que parece uma brincadeira, servindo-nos de grande parte de uma grande lenda; após o Que, retomaremos até ao fim o ponto em que estávamos, prosseguindo, de divisão em subdivisão, até que cheguemos ao fim desejado. Não é esse o método que se impõe?

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — Presta bem atenção à minha lenda, como o costumam fazer as crianças. Aliás, não estás tão distante dos anos de infância!

Sócrates, o Jovem — Fala!

Estrangeiro — Contavam-se, então, muitas lendas de eras remotas e que ainda hão de ser contadas. Uma delas versa sobre a luta de Atreu e Tiestes. Ouviste contar e certamente guardas na memória o que, segundo dizem, aconteceu naquele tempo.

Sócrates, o Jovem — Referes-te, talves, à lenda do cordeiro de ouro?

Estrangeiro — Não. Refiro-me à mudança que se operou no nascer e no por do sol e de outros astros. Naquele tempo desapareciam onde atualmente nascem e levantavam-se onde agora se põem. Foi então, que, para testemunhar o horrível crime de Atreu, Deus alterou o seu curso para a ordem atual.

Sócrates, o Jovem — É o que se conta.

Estrangeiro — Também ouvimos falar muitas vezes do reino de Crono.

Sócrates, o Jovem — Muitíssimas.

Estrangeiro — Diz-se também que os homens, nesses tempos, nasciam da terra, e não uns de outros.

Sócrates, o Jovem — É o que se diz em muitas das velhas lendas.

Estrangeiro — Todos esses sucessos resultaram do mesmo fenômeno; e não somente esses, mas outros ainda mais espantosos. Pelo longo tempo que se escoou, uma parte deles foi esquecida, enquanto outros transformaram-se em episódios isolados. Ninguém, todavia, falou da causa desses sucessos a

qual, agora, deveremos conhecer, pois que ela nos será útil para definir a natureza do rei.

Sócrates, o Jovem — Disseste bem. Conta-a, e nela não suprimas nada!

Estrangeiro — Escuta! Este universo, em que estamos, algumas vezes é o próprio Deus que lhe dirige o curso e preside à sua revolução; outras vezes, terminados os períodos que lhe foram determinados, ele o deixa seguir; e então, por si mesmo, o Universo retoma o seu curso circular, em sentido inverso, em virtude da vida que o anima e da inteligência que lhe foi dada, desde a sua origem, por aquele que o criou. Esse movimento de retrocesso faz parte necessariamente da sua natureza, pelo motivo seguinte.

Sócrates, o Jovem — Que motivo?

Estrangeiro — Somente ao que há de mais divino convém conservar sempre as mesmas qualidades, permanecer no mesmo estado e ser sempre o mesmo. A natureza corpórea não participa dessa ordem. O que chamamos céu e mundo, apesar dos muitos dotes esplêndidos que recebeu de seu criador, está preso à sorte do corpo. Por isso é impossível que fique eternamente alheio à mudança e, na medida de suas forças, move-se no mesmo espaço, com um movimento mais idêntico e mais uno de que é capaz. Eis por que foi animado do movimento de retrocesso circular que dentre todos é o que menos o afasta de seu movimento primitivo. Ser a causa contínua de sua própria rotação não é possível senão ao que rege tudo aquilo que se move. Esse ser, porém, não pode mover-se, ora num sentido, ora no sentido contrário. Por estas razões todas não podemos afirmar que o mundo seja a causa contínua de sua própria rotação nem dizer que toda ela, sem interrupção, é dirigida por um deus nas suas revoluções contrárias e alternadas e muito menos que ela se deve a duas divindades cujas vontades se opõem. Mas, como dizia há pouco, a única solução que resta é que umas vezes ela seja dirigida por uma ação estranha e divina e assim, recebendo uma nova vida, recebe, igualmente de seu autor, uma nova imortalidade, que outras vezes, abandonado a si mesmo, caminhe em retrocesso durante

milhares e milhares de períodos, pois que a sua grande massa se move num perfeito equilíbrio sobre um eixo extremamente pequeno.

Sócrates, o Jovem — Tudo o que acabas de dizer parece estar bem próximo da verdade.

Estrangeiro — Prossigamos no raciocínio e examinemos a causa, como dissemos, de todos esses prodígios. Ele consiste no seguinte:

Sócrates, o Jovem — Em quê?

Estrangeiro — Na rotação do universo que ora se faz no sentido atual, ora em sentido oposto.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Essa mudança de sentido deve ser considerada como a mais importante e mais perfeita das variações a que está sujeito o universo, o maior e o mais completo.

Sócrates, o Jovem — Isso é claro.

Estrangeiro — Logo, deveremos supor que naquela época é que se produziram as transformações mais importantes para nós que residimos e vivemos no seu interior.

Sócrates, o Jovem — É claro.

Estrangeiro — Mas não sabemos, também, que é com grande dificuldade que a natureza dos seres vivos suporta mudanças profundas, numerosas e diversas ao mesmo tempo?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Nessas ocasiões é fatal que a morte faça as suas maiores devastações entre os seres vivos, reduzindo, especialmente, o gênero humano a um número ínfimo de sobreviventes. Ao realizar-se a inversão do movimento atual, os que sobrevivem sofrem toda espécie de estranhos e insólitos acidentes, dos quais o mais grave, que se deve à mudança de sentido do movimento do universo, é este:

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — Todos os seres vivos, então, pararam na idade em que estavam e tudo o que era mortal já não contemplou mais o espetáculo de um envelhecimento gradual. Depois, progredindo em sentido contrário, cresceram em juventude e frescor. Os cabelos brancos dos velhos tomaram-se pretos. Naqueles em que a barba já era crescida as faces se alisaram e cada um retomou à flor da mocidade. Os corpos dos imberbes tornando-se ainda mais tenros e menores, dia por dia, noite por noite, voltaram afinal ao estado de crianças recém-nascidas, a elas semelhantes em corpo e alma, e prosseguindo, após o seu declínio, acabavam por desaparecer completamente. Os cadáveres dos que naquele tempo haviam padecido morte violenta sofreram as mesmas transformações, e com tal rapidez que em poucos dias deles nada restava.

Sócrates, o Jovem — E como então, naquele tempo, se dava o nascimento dos seres vivos, caro Estrangeiro? Como se procriavam uns aos outros?

Estrangeiro — É claro, Sócrates, que segundo a natureza de então, não podiam, como dizes, procriarem-se uns aos outros; e foi, nesse tempo, que aconteceu a história de que se fala, de uma raça, outrora nascida da própria terra; e os homens desse tempo, nascidos do seio da terra, guardaram essa lembrança que nos foi transmitida pelos nossos mais remotos antepassados, homens de um tempo que se seguiu imediatamente ao fim deste antigo ciclo. Eles são as garantias destas tradições de que muitos de nossos contemporâneos duvidam, sem razão. A meu ver, impõe-se pensar assim: desde que os anciãos voltavam a ser crianças, os mortos sepultados na terra consequentemente deveriam reconstituir-se e voltar à vida, levados por este movimento de volta que fazia com que as gerações caminhassem em sentido oposto; e sendo que assim nasciam, necessariamente, do seio da terra, dela receberam o seu nome e a sua história; quando não foram dirigidos por um deus para outros destinos.

Sócrates, o Jovem — O que dizes se confirma perfeitamente pelo que antes afirmaste; mas, diz-me agora se a vida que, a teu ver, existia sob o império de Crono, pertencia ao outro ciclo ou a este, pois que a mudança de sentido no curso dos astros e do sol aconteceu, evidentemente, em ambos.

Estrangeiro — Acompanhaste bem a discussão. Mas a ordem a que tu te referes, em que tudo nascia de si mesmo para servir aos homens, não tem relação alguma com o ciclo ora em curso: pertencia ela ao ciclo precedente. Nesse tempo, a direção e a vigilância de Deus se exercia, primeiramente, tal como hoje, sobre todo o movimento circular, e essa mesma vigilância ainda existia localmente, pois todas as partes do mundo estavam distribuídas entre os deuses encarregados de governá-las. Aliás, os próprios animais então se dividiam em gêneros e rebanhos sob o bordão de gênios divinos e cada um deles provia, plenamente, todas as necessidades de suas ovelhas não havendo feras selvagens, nem acontecendo que uns, devorassem a outros, nem guerras, sem desentendimentos; e eu poderia contar, ainda, milhares de outros benefícios a esse tempo dispensados ao mundo. Mas, voltando ao que se refere aos homens que, então, não tinham preocupação alguma para viver, esta é a explicação: era o próprio Deus que pastoreava os homens e os dirigia tal como hoje, os homens (a raça mais divina) pastoreiam as outras raças animais que lhes são inferiores. Sob o seu governo, não havia Estado, constituição, nem a posse de mulheres e crianças, pois era do seio da terra que todos nasciam, sem nenhuma lembrança de suas existências anteriores. Em compensação tinham em quantidade os frutos das árvores e de toda uma vegetação generosa, recebendo-os, sem cultivá-los, de uma terra que, por si mesma os oferecia. Nus, sem leito, viviam no mais das vezes ao ar livre, pois as estações lhes eram tão amenas que nada podiam sofrer, e por leitos tinham a relva macia que brotava da terra. Era esta, Sócrates, a vida que se levava sob o império de Crono; e quanto à outra, a de agora, e que, ao que se diz, está sob o império de Zeus, tu a conheces por ti mesmo. Podes dizer qual delas é a mais feliz?

Sócrates, o Jovem — Impossível.

Estrangeiro — Queres, então, que eu mesmo o diga?

Sócrates, o Jovem — Claro que sim.

Estrangeiro — Se os tutelados de Crono, em seus lazeres que eram muitos, e tendo a faculdade de entreter-se, não apenas com homens, mas também com animais, se usaram de todas essas vantagens para praticar a filosofia, conversando com os animais e entre si, e interrogando a todas as criaturas para ver Se haveria uma que, melhor dotada, enriquecesse, com uma descoberta original, o tesouro comum dos conhecimentos humanos, fácil seria dizer que eles eram infinitamente mais felizes do que os homens do presente. Se, porém, apenas se ocuparam em fartar-se de alimentos e bebidas, não procurando contar ou ouvir de outros e dos animais senão fábulas, tais como as que hoje se contam a seu respeito, a resposta seria fácil, creio. Mas, deixemos este problema até que encontremos alguém, bastante hábil, que nos testemunhe com que espírito os homens deste tempo procuravam o conhecimento e entre si discutiam. Quanto à razão por que lembramos este mito, eu a direi agora, pois já é tempo de continuarmos o nosso raciocínio se quisermos levá-lo a bom termo.

Quando se completou o tempo determinado a todas as coisas, e chegada a hora em que deveria produzir-se a mudança, esta raça nascida da terra desapareceu por completo, havendo cada alma completado o seu ciclo de nascimentos e voltado à terra tantas vezes como sementes quantas determinara a sua própria lei. Então o piloto do Universo, abandonando, por assim dizer, o leme, voltou a encerrar-se em seu posto de observação; e o mundo levado pela sua tendência e pelo seu destino natural, moveu-se em sentido contrário. Todos os deuses locais que assistiam a divindade suprema em seu governo, compreendendo prontamente o que se passava, abandonaram, também eles, as partes do mundo confiadas aos seus cuidados. E o mundo, subitamente mudando o sentido de seu movimento, de começo a fim, provocou, no seu próprio seio, um terremoto violento em que pereceram

os animais de toda espécie. Depois, ao fim de um tempo suficiente, terminados os distúrbios e o terremoto, prosseguiu num movimento ordenado o seu curso habitual e próprio, zelando e governando, como senhor, tudo o que havia em seu seio, bem como a si próprio e relembrando, tanto quanto lhe fora possível, as instruções de seu criador e pai, de início, com maior exatidão, mas, ao fim, com crescente enfraquecimento. Esta falta se deveu aos princípios corporais que entraram na sua constituição, aos carateres herdados de sua natureza primitiva, que comportava uma grande parte de desordem antes de alcançar a ordem cósmica atual. De seu construtor é que recebeu tudo o que tem de belo e de sua constituição anterior decorrem todos os males e todas as iniquidades que se cometem no céu, e que daí passaram ao mundo, transmitindo-se aos animais. Enquanto desfrutava da assistência de seu piloto que alimentava aos seus, que viviam em seu seio, salvo raros fracassos, só produzira grandes bens; mas uma vez dele desligado, quando o mundo foi abandonado a si mesmo, nos primeiros tempos que se seguiram ainda procurou levar todas as coisas para o melhor; entretanto, com o avançar do tempo e do esquecimento, tornando-se mais poderosos os restos de sua turbulência primitiva que finalmente alcançou o seu apogeu, raros são os bens e numerosos os males que a ele se incorporam, arriscando-se à sua própria destruição e à de tudo o que ele encerra. Por esse motivo, o Deus que o organizou, compreendendo o perigo em que o mundo se encontra, e temendo que tudo se dissolva na tempestade e desapareça no caos infinito da dessemelhança, toma de novo o leme e recompondo as partes que, neste ciclo, percorrido sem guia, tombaram em dissolução e desordem, ele o ordena e restaura de maneira a tomá-lo imortal e imperecível.

Assim termina este mito, do qual a primeira parte servirá à nossa teoria do Rei. Quando o mundo, por um movimento reverso, desviou-se para o modo atual de geração, a evolução das idades parou uma segunda vez para voltar num sentido contrário àquele que então seguia. Os seres vivos que se haviam reduzido a quase nada voltaram a crescer e os corpos recém-

nascidos da terra tornaram-se grisalhos, definharam-se e voltaram à terra. E todo o resto voltou, da mesma forma em sentido contrário, amoldando-se e regulando-se à nova evolução do universo; e especialmente a gestação, o parto e a criação imitaram e seguiram o processo geral. Já não era possível que o animal nascesse do seio da terra, por um concurso de elementos estranhos; uma vez que o mundo assim se tomara o seu próprio senhor, sujeito a dirigir a sua evolução, também as suas partes deveriam, por uma lei análoga, conceber, dar à luz e criar por si mesmas, na medida em que pudessem. E assim eis-nos agora chegados ao ponto a que se dirigia todo este raciocínio. No que se refere aos outros animais seriam necessárias muitas palavras e muito tempo para dizer qual era então a condição de cada espécie e por que influências ela se modificou; mas relativamente aos homens, esta exposição será mais breve e mais a propósito. Uma vez privados dos cuidados deste deus que os possuía e os mantinha sob sua guarda, cercados de animais dos quais a maior parte era naturalmente feroz, e que se tomaram desde logo selvagens, agora que também eles se viram sem força e sem proteção, os homens se tomaram presas desses animais. Nos primeiros tempos, não tiveram qualquer indústria ou arte; e foi desde este momento de grande abandono, em que seus alimentos deixaram de vir-lhes espontaneamente, e em que não sabiam ainda procurá-los, pois que nenhuma necessidade os havia, até então, obrigado a isso, que, segundo as antigas tradições, nos foram dadas, pelos deuses, lições e ensinamentos indispensáveis: o fogo por Prometeu; as artes por Hefeto e sua companheira; as sementes e as plantas por outras divindades. Assim tudo o de que a vida humana é feita nasceu desses primeiros passos; quando os homens, como disse, viram-se privados da vigilância divina, devendo conduzir-se sós e zelar por si mesmos, tal como o universo, pois tudo o que fazemos é imitá-lo e segui-lo, alternando, na eternidade do tempo, estas duas maneiras opostas de viver e nascer. Terminemos aqui o nosso mito, dele nos servindo para

medir a falta que cometemos ao definir, como o fizemos anteriormente, o homem real e o político.

Sócrates, o Jovem — A que falta te referes, e qual a sua importância?

Estrangeiro — Pequena, uma vez; outra vez, considerável, muito mais séria e mais grave que a outra.

Sócrates, o Jovem — Como assim?

Estrangeiro — Ao indagarmos do rei e do político do ciclo atual, e do modo atual de gerações, fomos até ao ciclo oposto e falamos do pastor que governava o rebanho humano, pastor divino ao invés de humano, o que é uma falta grave. Por outro lado, apresentá-lo como chefe de toda uma cidade, sem explicar de que maneira ele assim o é, era dizer a verdade, mas não a verdade completa, nem a verdade clara, e esta última falta é menor do que a primeira.

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — Precisamos, pois, ao que me parece, determinar primeiramente o gênero de governo que o político exerce sobre a cidade, se quisermos orgulhar-nos de lhe haver dado uma definição perfeita.

Sócrates, o Jovem — É certo.

Estrangeiro — Foi precisamente com esse propósito que nos referimos a este mito: nossa intenção não era apenas mostrar que o título de tratador do rebanho, o chefe a quem procuramos, é disputado por todos; quisemos também revelar melhor aquele que, sendo o único a assumir tão completamente como os pastores de ovelhas e de bois os encargos de educar o seu grupo de homens, fosse também o único com direito a honrar-se daquele título.

Sócrates, o Jovem — Justamente.

Estrangeiro — Mas a meu ver, Sócrates, esta figura do pastor divino é ainda muito elevada para um rei; os políticos de hoje, sendo por nascimento muito semelhantes aos seus súditos, aproximam-se deles, ainda mais, pela educação e instrução que recebem.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Mas, mesmo assim, eles devem ser examinados igualmente de sorte a ver se estão acima de seus súditos, tal como o pastor divino, ou no mesmo nível.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — Voltemos, então, onde estávamos. Lembras-te de que falamos desta arte que concede um poder autodiretivo sobre os animais e que deles cuida não individual, mas coletivamente, e a qual, aliás, logo chamamos de "arte de cuidar dos rebanhos"?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Ali também cometemos algum erro. Em nenhum lugar consideramos o político nem falamos em seu nome; antes, afastamo-nos dele sem dar-nos conta, embora acreditando referirmo-nos a ele.

Sócrates, o Jovem — Como assim?

Estrangeiro — Cuidar de seu rebanho, para si mesmo, é comum a todos os demais pastores; mas ao político não cabia o nome que lhe atribuímos; seria necessário, pois, um nome que servisse a todos, ao mesmo tempo.

Sócrates, o Jovem — O que dizes é certo, desde que tal nome exista.

Estrangeiro — Como não? O cuidado para com os rebanhos desde que não se determine como alimentação ou qualquer outro cuidado específico, não é comum a todos? Falando, pois, da arte que se ocupa dos rebanhos, que por eles vela e deles cuida, designando a função que compete a todos, haveria um termo capaz de servir ao político e a todos os seus rivais, e é esse, precisamente, o fim de nossa pesquisa.

Sócrates, o Jovem — Bem, mas como proceder então à divisão que seguiria?

Estrangeiro — Tal como fizemos há pouco, ao dividir a arte de cuidar de rebanhos enumerando: animais que andam sobre a terra e não-voadores, animais que não se cruzam e animais sem chifres. Procedendo por distinções

análogas poderemos, numa mesma noção, compreender a arte que cuida dos rebanhos no período atual e aquela que se exerce sob o reino de Crono.

Sócrates, o Jovem — É o que parece; mas o que seguiria daí? pergunto eu.

Estrangeiro — É claro que assim caraterizando a arte que se ocupa dos rebanhos jamais ouviríamos alguém duvidar de que ela implicasse algum cuidado, qualquer que fosse. Ora, vimos há pouco, com razão, que não existe arte alguma entre nós que pudesse ser entendida como a de cuidar dos rebanhos; e ainda, se existisse, muitos homens haveriam de pretender, com maior pressa e maior razão que qualquer rei, ser ela a sua arte.

Sócrates, o Jovem — É exato.

Estrangeiro — Pois bem. Nenhuma arte pretenderia, com maior pressa e maior razão do que a arte real, ter a si os cuidados para com a comunidade humana, em seu todo, e constituir-se numa arte de governo dos homens, em geral.

Sócrates, o Jovem — Tens razão.

Estrangeiro — Mas, dito isto, Sócrates, não nos apercebemos de que, ao fim de nossa análise, cometemos um grave erro?

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — O seguinte: como poderíamos nós, supondo que existisse uma arte à qual coubesse cuidar dos rebanhos bípedes, tê-la por certa e desde logo dizer que essa arte é a do rei e a do político?

Sócrates, o Jovem — E então?

Estrangeiro — O que devemos, primeiramente, é precisar-lhe o nome, aproximando-o mais da idéia de um cuidado geral do que da idéia de um cuidado pela alimentação, e a partir daí, dividi-la, pois ela mesma será ainda suscetível de divisões que não podem ser negligenciadas.

Sócrates, o Jovem — Quais?

Estrangeiro — A primeira divisão nos levará a distinguir o pastor divino, do administrador humano.

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — Depois, havendo assim determinado esta arte de cuidar, devemos dividi-la novamente em duas partes.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Distinguindo entre o que é imposto pela força e o que é aceito de boa vontade.

Sócrates, o Jovem — Sim, compreendo.

Estrangeiro — E foi precisamente por não haver feito esta distinção que nós cometemos este erro, mais por distração, confundindo o rei e o tirano, bem distintos entre si, pelas suas maneiras de governar.

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — Corrigindo-nos, dividamos, então, como dizia, a arte do cuidado para com os homens em duas, atendendo a que este cuidado seja imposto pela força ou aceito de boa vontade.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Poderemos, então, quando ela se exerce pela força, chamá-la tirânica, e quando seus préstimos, livremente oferecidos, são livremente aceitos pelo rebanho de bípedes, chamá-la política; afirmando, desde já, que quem exercer esta arte e tiver a si estes cuidados será, verdadeiramente, um Rei e um Político?

Sócrates, o Jovem — E assim fazendo, Estrangeiro, creio havermos terminado a nossa demonstração, relativamente ao Político.

Estrangeiro — Seria esplêndido, Sócrates. Mas não basta a tua convicção, apenas; é preciso que tu e eu, em comum, a tenhamos. Ora, a meu ver, a nossa descrição do Rei ainda não está terminada. Ao contrário: tal como escultores que, algumas vezes, trabalhando apressadamente e havendo exagerado várias partes de sua obra, perdem tempo, depois, em corrigi-las, retardando o que lhes cabe fazer, da mesma forma nós, procurando corrigir, sem demora, e de maneira grandiosa o erro cometido em nossa exposição anterior, acreditamos que para o Rei só eram dignos os modelos de alta

grandeza; e assim tomamos uma parte enorme de uma lenda da qual nos servimos mais do que seria necessário, alongamo-nos na demonstração sem havermos, afinal, chegado ao fim de nosso mito. Ao contrário do que te parece, o nosso discurso se assemelha a um quadro muito bem desenhado em suas linhas exteriores, de sorte a dar a impressão de terminado, mas ao qual, entretanto, falta o relevo que lhe será dado pela pintura e pela harmonia de cores. E o que melhor nos convém não é o desenho, nem uma representação manual qualquer; são as palavras e o discurso; pois que se trata de expor um assunto vivo a espíritos capazes de segui-lo. Para outros, seria necessária uma representação material.

Sócrates, o Jovem — É certo. Mas é preciso mostrar então o que, segundo crês, falta em nossa exposição.

Estrangeiro — Seria difícil, meu caro amigo, tratar satisfatoriamente um assunto importante sem recorrer a paradigmas. Poderíamos quase dizer que cada um de nós conhece todas as coisas como sonho, mas que, à luz do despertar, se apercebe de nada saber.

Sócrates, o Jovem — Que queres dizer?

Estrangeiro — Parece-me ser uma descoberta curiosa que me leva a falar em que consiste, em nós, a ciência.

Sócrates, o Jovem — Em quê?

Estrangeiro — Precisarei, meu caro, de um outro paradigma para explicar o meu.

Sócrates, o Jovem — Pois bem, fala. Não há razão para hesitares ao falar comigo.

Estrangeiro — Sim, falarei, pois vejo que estás pronto a seguir-me. Nós sabemos, creio, que as crianças, logo que começam a aprender a escrita...

Sócrates, o Jovem — Que vais dizer?

Estrangeiro — Que elas distinguem suficientemente bem as várias letras, nas sílabas mais curtas e mais fáceis, e são capazes de, a esse respeito, dar respostas exatas.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — Entretanto, já não as distinguem em outras sílabas, e pensam e falam erradamente a seu respeito.

Sócrates, o Jovem — É certo.

Estrangeiro — Pois bem; o melhor método, o mais fácil e o mais seguro para levá-las aos conhecimentos que ainda não possuem, não seria...

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — Mostrar-lhes primeiramente os grupos em que interpretaram essas letras corretamente e depois colocá-las frente aos grupos que ainda não conhecem, fazendo-as comparar uns com os outros a fim de ver o que há de igual em ambas estas combinações; até que à força de mostrar-lhes, ao lado dos grupos que as confundem, aqueles que interpretam com exatidão, estes assim mostrados paralelamente se tomam, para elas, paradigmas que as auxiliarão, seja pela letra que for, e em qualquer sílaba, a soletrar diferentemente o que for diverso, e sempre de uma mesma e invariável maneira, o que for idêntico.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Vê, pois, se não é verdade, e bem compreensível: constitui um paradigma o fato de, ao encontrar-se um mesmo elemento em um grupo novo e bem distinto, aí interpretá-lo exatamente é, uma vez identificado nos dois grupos, permitir que ambos se incluam numa noção única e verdadeira.

Sócrates, o Jovem — É o que parece.

Estrangeiro — Haveria então de que se admirar ao saber que a nossa alma está sujeita às mesmas vicissitudes no que se refere aos elementos de todas as coisas? Umas vezes solidamente segura da verdade com relação a cada elemento de certos compostos; outras vezes errante em seus julgamentos sobre todos os elementos de outros; e a respeito de uns ou de outros elementos destas combinações, capaz, às vezes, de encontrar a

opinião certa mas incapaz de reconhecê-los quando transportados para algumas destas sílabas do real, complexas e difíceis.

Sócrates, o Jovem — Não, nada há que admirar.

Estrangeiro — Por que meios poderá, meu caro, quem parte de uma opinião falsa alcançar alguma porção da verdade e chegar à sabedoria?

Sócrates, o Jovem — Por nenhum meio.

Estrangeiro — Se é assim, haverá mal em que tu e eu, após este esforço para ver num pequeno paradigma particular o que é o paradigma em geral, procuremos agora elevar à sua mais alta forma, à sua forma real, este mesmo processo que ensaiamos a propósito de pequenos objetos, tentando, por um novo uso do paradigma, explicar-nos metodicamente em que consiste o cuidado para com as coisas da cidade, e assim passar do sonho à vigília?

Sócrates, o Jovem — Seria perfeitamente legítimo.

Estrangeiro — Retomemos então o raciocínio de há pouco: milhares de rivais disputam ao gênero real a honra dos cuidados que ele dispensa às cidades; para bem isolá-los é preciso, naturalmente, separá-los; e para tanto é que dissemos ser necessário um paradigma.

Sócrates, o Jovem — Exatamente.

Estrangeiro — Que paradigma poderíamos tomar, o qual, embora curto, pela sua analogia com as operações da política nos permitisse encontrar, por comparação, o objeto que procuramos? Concordas, por Zeus, meu caro Sócrates, que na falta de melhor, tomemos a tecedura por exemplo? Se assim concordas, tomemos não toda e qualquer tecedura, mas somente a de lã: pode ser que somente ela baste para testemunhar o que nós procuramos.

Sócrates, o Jovem — Por que não?

Estrangeiro — E por que, tendo até aqui distinguido as diferentes partes para, a seguir, dividi-las, não procedemos agora da mesma forma relativamente à tecedura? E por que não havemos de tentar conhecê-la numa visão rápida, para voltarmos logo ao que nos é útil no momento?

Sócrates, o Jovem — Que queres dizer?

Estrangeiro — À medida que assim fizer, responderei à tua pergunta.

Sócrates, o Jovem — Disseste bem.

Estrangeiro — Pois bem, tudo o que fazemos ou adquirimos nos serve ou como meio para alguma ação ou para prevenir-nos de algum sofrimento. Do que nos previne, há os antídotos divinos ou humanos, e há os meios de defesas. Dentre estas defesas, umas são armaduras de guerra, outras abrigos. Dos abrigos, uns são providências contra o frio e o calor, e dentre estes há os telhados e os tecidos. Os tecidos, por sua vez, ou servem como cobertas ou como vestimentas, e estas se compõem de uma ou de várias peças. As vestimentas de várias peças são costuradas ou não, e dentre as que não são costuradas umas são feitas de fibras de plantas e outras de pelos. Das que são feitas de pêlo, umas são ligadas com água e terra, e noutras os próprios pelos se entrelaçam. Ora, a estes meios de defesa, e a estes tecidos feitos de pelos que se ligam uns com os outros é que se deu o nome de vestimentas. Pois que demos o nome de política à arte que se ocupa da *pólis*, daremos, da mesma forma a esta nova arte que se ocupa especialmente das vestimentas, atendendo ao seu objeto, o nome de arte vestimentária. Não poderemos dizer, então, que a tecedura, na medida em que ela é a parte mais importante na confeção da vestimenta, em nada se distingue da arte vestimentária, a não ser pelo nome, da mesma forma como a arte real só difere em nome da arte política?

Sócrates, o Jovem — Sim, seria perfeitamente justo.

Estrangeiro — Isso dito, lembremos que a arte de tecer as vestimentas poderia parecer suficientemente explicada nessa exposição se não refletíssemos o bastante para ver que ainda não a distinguimos de artes muito próximas, que apenas lhe são auxiliares, e muito embora já a tenhamos separado de outras da mesma família.

Sócrates, o Jovem — A que outras te referes?

Estrangeiro — Não acompanhaste minhas palavras, ao que parece; teremos, pois, de voltar recomeçando pelo fim. Se alguma coisa

compreendes com relação a parentesco, lembra-te de que há pouco pusemos de lado a fabricação de cobertas distinguindo entre o que serve de vestimenta e o que serve de manta.

Sócrates, o Jovem — Entendo.

Estrangeiro — E o que se faz com o linho, o esparto e com tudo o que acabamos de chamar, por analogia, nervos das plantas, eis uma fabricação que descartamos inteiramente; também separamos a arte de piscar, e a de unir furando e costurando, que tem como parte maior a cordoaria.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Depois afastamos a peleria, que, pela curtidura, nos dá uma só peça; assim como a fabricação de telhados, quer para a construção, ou quer, em outras artes, para defender das águas correntes; e ainda todas as artes que permitem os diferentes engenhos de cercamento para proteger-nos contra roubos e atos de violência, e as que dirigem a feitura de tampas e a colocação de portas e que são as partes especiais da carpintaria. Afastamos também a fabricação de armas que é apenas uma divisão da indústria grande e complexa dos meios de defesa. E de início já eliminamos toda a parte da magia, que tem por objeto os antídotos, só deixando assim a arte que nos interessa, a que nos preserva do frio do inverno, fabricando-nos as defesas de lã, e que tem o nome de tecedura.

Sócrates, o Jovem — De fato é o que parece.

Estrangeiro — Mas, caro jovem, ainda não chegamos ao fim de nossa enumeração, pois ao iniciar a fabricação de vestimentas fazemos o contrário de tecer.

Sócrates, o Jovem — Como assim?

Estrangeiro — Tecer, afinal, consiste em entrelaçar.

Sócrates, o Jovem — É certo.

Estrangeiro — Falamos agora, precisamente, em separar o que estava unido e trançado.

Sócrates, o Jovem — De que falas?

Estrangeiro — Do que faz a arte do cordador; ou poderíamos dizer que tecer é cardar e que o cardador é, na verdade, um tecelão?

Sócrates, o Jovem — Nunca.

Estrangeiro — O mesmo acontece com a arte de fabricar urdiduras e tramas; chamá-la de tecedura seria faltar à verdade e à verossimilhança.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — E que dizemos da arte do pisoeiro em todas as suas formas e a do remendão; não terão nada a ver com a feitura das vestimentas ou dizemos que se trata sempre da tecedura?

Sócrates, o Jovem — De nenhum modo.

Estrangeiro — Entretanto, todas estas artes disputarão com a arte da tecedura este privilégio de cuidar e fabricar as vestimentas, e, embora lhe concedam maior importância, reivindicarão para si uma grande parte.

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — Segundo elas, as artes que fabricam os instrumentos, com os quais se exerce a tecedura, hão de pretender, creia-se, serem, pelo menos, causas auxiliares de cada tecido fabricado.

Sócrates, o Jovem — É certo.

Estrangeiro — A noção de tecedura, desta parte da tecedura que escolhemos, estará suficientemente determinada se, dentre todas as técnicas relativas às vestimentas de lã, nós a definirmos como a mais nobre e a mais importante? Ou ao contrário, estaríamos dizendo então algo de verdadeiro, mas que nada esclarece nem nada conclui, enquanto não houvéssemos afastado todas estas artes rivais?

Sócrates, o Jovem — Tens razão.

Estrangeiro — E não será este o momento para assim fazer, se quisermos que a nossa dissertação prossiga ordenadamente?

Sócrates, o Jovem — Não há por que hesitar.

Estrangeiro — Consideremos, pois, em primeiro lugar, que tudo aquilo que se produz é objeto de duas artes.

Sócrates, o Jovem — Quais?

Estrangeiro — Um é causa simplesmente auxiliar da produção, outro a sua própria causa.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Todas as artes que não produzem a coisa propriamente mas que fornecem àquelas que a produzem os instrumentos indispensáveis à sua execução são apenas causas auxiliares; ao passo que as que a produzem são causas próprias.

Sócrates, o Jovem — A distinção é bem fundamentada.

Estrangeiro — Por conseguinte, àquelas que fornecem os fusos, as lançadeiras e os demais instrumentos necessários à produção da vestimenta, nós chamaríamos auxiliares, enquanto as demais, que a executam e fabricam diretamente, seriam suas causas.

Sócrates, o Jovem — Justamente.

Estrangeiro — Ora, com relação a essas artes-causas, a arte de lavar e de remendar, e os demais cuidados relativos à vestimenta, sendo tão vasto o domínio de sua preparação, poderemos reuni-los num todo que constituirá uma parte e que se chamará, de modo geral, a arte do pisoeiro.

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — Mas a arte de cardar, tecer e todas as operações relacionadas com aquilo que chamamos a fabricação direta da vestimenta formam uma arte única, universalmente conhecida: a arte de trabalhar a lã.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — Ora, nesse trabalho da lã há duas divisões, cada uma das quais é constituída pela reunião de duas artes.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — A cardadura, a metade do trabalho que executa a lançadeira, e todas as operações cujo fim é separar o que estava embaraçado, tudo isto tomado em conjunto constitui verdadeiramente o

trabalho da lã, e nós sempre distinguimos universalmente duas grandes artes: a arte de unir e a arte de separar.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Ora, na arte de separar incluem-se a cardadura e todas as operações de que falamos, pois o trabalho que separa as lãs ou os fios e que se executa aqui com a lançadeira, lá com as mãos, tem todos os nomes que acabamos de enunciar.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Observemos agora outra parte que pertence também ao trabalho da lã e que é a arte de unir, deixando de lado a arte de separar que aí havíamos encontrado, dividindo, assim, o trabalho da lã em suas duas partes: aquela em que se separa e aquela em que se reúne.

Sócrates, o Jovem — Façamos, pois, a divisão.

Estrangeiro — Agora, esta parte que une, compreendida no trabalho da lã, deve ser dividida por sua vez, Sócrates, se quisermos apreender perfeitamente a chamada arte da tecedura.

Sócrates, o Jovem — Sim, devemos dividi-la.

Estrangeiro — Diríamos que sua finalidade é ou torcer ou entrelaçar.

Sócrates, o Jovem — Terei compreendido bem? Pois a meu ver, é na confeção do fio da urdidura que pensas, ao falares em torção.

Estrangeiro — Não apenas no fio da urdidura mas também no da trama. Ou haveria um meio de produção sem torcê-lo?

Sócrates, o Jovem — Nenhum.

Estrangeiro — Analisa, pois, pormenorizadamente cada uma dessas operações: talvez essa distinção te seja lição oportuna.

Sócrates, o Jovem — Como fazê-la?

Estrangeiro — Do seguinte modo: entre os produtos da cardadura, existe um que possui comprimento e largura, a que chamamos roca?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Muito bem, pela fiação rotativa no fuso, que a transforma num sólido fio, obteremos o fio da urdidura e a arte que dirige esta operação é a arte de fabricar urdidura.

Sócrates, o Jovem — Correto.

Estrangeiro — Mas todas as fibras que produzem apenas fios frouxos e que possuem justamente a flexibilidade necessária para se entrelaçarem na urdidura e resistirem às trações da tecedura, chamamos fios da trama e dizemos que a arte que preside sua colocação tem por finalidade a fabricação da trama.

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — Eis, pois, a parte da tecedura que nos interessava, perfeitamente compreensível daqui por diante. Quando a operação de reunião, que é a parte do trabalho da lã, entrelaçou a urdidura e a trama, de maneira a formar um tecido, damos, ao conjunto do tecido, o nome de vestimenta de lã, e, à arte que o produz, o nome de tecedura.

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — Bem, mas então por que não dizer logo: "A tecedura é a arte de entrelaçar a urdidura e a trama" em lugar de fazer tantos rodeios e um acervo de distinções inúteis?

Sócrates, o Jovem — A meu ver, Estrangeiro, nada há de inútil no que dissemos.

Estrangeiro — Não me admira o que respondeste; mas, caro amigo, o que dissemos poderia, a outros, parecer inútil, e sendo bem possível que esse mesmo mal te acontecesse, mais tarde — o que bem pode suceder — ouve estas considerações que convêm a todas as questões deste gênero.

Sócrates, o Jovem — Explica-te melhor.

Estrangeiro — Examinemos primeiramente, de maneira geral, o excesso e a falta; e assim teremos uma regra para elogiar ou censurar, no momento próprio, o que parecer demasiado ou o que for muito pouco, nas conversas que mantemos.

Sócrates, o Jovem — Examinemos, então.

Estrangeiro — Ora, penso que é exatamente a essas coisas que deveríamos aplicar as considerações que faço.

Sócrates, o Jovem — A que coisas?

Estrangeiro — À grandeza e à pequenez, a tudo que constitui excesso ou falta; pois acredito que é a isso tudo que se aplica a arte da medida.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Dividamos, pois, essa arte em duas partes: tal divisão é necessária ao propósito que nos domina.

Sócrates, o Jovem — Explica-me em que ela se fundamentará.

Estrangeiro — No seguinte: de um lado, na relação que possuem entre si a grandeza e a pequenez; de outro, nas necessidades essenciais do devir.

Sócrates, o Jovem — Que queres dizer?

Estrangeiro — Não és da opinião de que o maior só é maior com relação ao menor, e o menor com relação ao maior, exclusivamente?

Sócrates, o Jovem — Sim, certamente.

Estrangeiro — Mas, então, aquilo que ultrapassa o nível da medida, ou permanece inferior a ele, seja em nossa conversa, seja na realidade, não é exatamente, a nosso ver, o que melhor denuncia a diferença entre os bons e os maus?

Sócrates, o Jovem — Aparentemente.

Estrangeiro — Eis-nos, pois, forçados a admitir, para o grande e para o pequeno, dois modos de existência e dois padrões: não nos podemos ater, como fazíamos há pouco, à sua relação recíproca, mas sim distinguir, como o fazemos agora, de um lado, sua relação recíproca e, de outro, a relação de ambos com a justa medida. Não nos seria interessante saber a razão disso?

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — Negar à natureza do maior qualquer relação que não seja com a natureza do menor, não será excluí-lo de toda relação com a justa medida?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Não iríamos destruir, com tal pretensão, as artes e tudo o que elas produzem, e abolir, por outro lado, a própria política que procuramos definir e essa arte da tecedura que acabamos de estudar? Pois podemos afirmar que, para todas essas artes, aquilo que se situa aquém ou além da justa medida não é uma coisa irreal; é, ao contrário, uma realidade desagradável que elas procuram afastar de suas produções, e é preservando a medida que elas asseguram a bondade e a beleza de suas obras.

Sócrates, o Jovem — É evidente.

Estrangeiro — Abolir a política não será impedir-nos de continuar nossa análise sobre a ciência real?

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — Façamos, pois, como na questão do sofista, em que fomos obrigados a afirmar a existência do não-ser. Essa existência constituía o único recurso de nosso raciocínio. Admitamos assim a comensurabilidade do mais e do menos; não apenas relacionados entre si, mas também com a justa medida que é necessário estabelecer. Pois é impossível colocar fora de toda dúvida a existência do político ou de qualquer outra competência em matéria de ação se não chegarmos a um acordo sobre esse ponto.

Sócrates, o Jovem — Neste caso, na medida do possível façamos o mesmo com relação à questão presente.

Estrangeiro — Esta tarefa, caro Sócrates, será maior do que a primeira, e lembremo-nos quão grande foi então. Mas eis, a esse respeito, uma previsão que podemos fazer com segurança.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — A de que o princípio de que falamos ser-nos-á necessário um dia para demonstrar em que consiste a exatidão em si. Entretanto, limitando-nos àquilo que, para nosso propósito atual, se acha bem e suficientemente provado, creio que encontramos magnífico auxílio neste raciocínio, que declara igualmente certas as duas afirmativas: de um

lado, a de que todas as artes são realidades, e, de outro, a de que o grande e o pequeno são avaliados não somente por sua relação recíproca mas também com relação ao estabelecimento da justa medida. Pois, se esta última relação existe, as artes existem também, e se as artes existem, esta relação existe; abalida uma destas existências, a outra jamais será possível.

Sócrates, o Jovem — Exatamente. E depois?

Estrangeiro — Evidentemente, para dividir a arte de medir da maneira que falamos teríamos que distinguir apenas duas partes: de um lado colocaríamos todas as artes para as quais o número, os comprimentos, as profundidades, larguras e espessuras se medem por seus opostos, e de outro, todas aquelas que se referem à justa medida, a tudo aquilo que é conveniente, oportuno e devido, a tudo que conserva o meio entre dois extremos.

Sócrates, o Jovem — Mencionaste duas divisões amplas que diferem grandemente entre si.

Estrangeiro — Na realidade, Sócrates, estamos precisamente a ponto de dizer novamente essa expressão que muitos sábios se aprazem em repetir como profunda máxima: que a ciência da medida se aplica a todas as coisas que se transformam. Pois todas as obras de arte participam de algum modo da medida. Mas as pessoas não estão habituadas a dividir as coisas em espécies a fim de estudá-las; assim, por diferentes -que sejam essas espécies de medida, elas se identificam, desde logo, sob o pretexto de julgá-las semelhantes, cometendo o erro inverso com relação a outras coisas por não dividi-las em suas partes. A regra exata seria, quando nos apercebemos de que um certo número de coisas possui algo em comum, não abandoná-las antes de haver distinguido, naquilo que tem em comum, todas as diferenças que constituem as espécies; e, com relação às dessemelhanças de toda espécie, que podemos observar numa multidão, não nos desencorajarmos nem delas nos separarmos, antes de havermos reunido, em uma única similitude, todos os traços de semelhança que elas encerram, reunindo-as na

essência de um gênero. Basta o que fica dito quanto a esse problema e quanto às faltas e aos excessos: observemos apenas que aqui encontramos dois gêneros de medida, lembrando-nos dos carateres que lhes atribuímos.

Sócrates, o Jovem — Não os esqueceremos.

Estrangeiro — Terminada esta discussão iniciemos outra, relacionada não apenas com a questão presente, mas com todas as que suscita este gênero de discussões.

Sócrates, o Jovem — De que se trata?

Estrangeiro — Supõe que nos proponham a seguinte questão: nas classes onde se aprende a ler, quando se pergunta a alguém de que letras é formada esta ou aquela palavra, fazemo-lo com o intuito de levá-lo a resolver esse problema particular ou com o intuito de tomá-lo mais apto a resolver todos os problemas gramaticais possíveis?

Sócrates, o Jovem — Todos os problemas possíveis, evidentemente.

Estrangeiro — Que diremos, então, de nossa pesquisa sobre o político? É ela ditada diretamente pelo interesse que nos inspira, ou existe para nos tornar melhores dialéticos a propósito de todos os assuntos possíveis?

Sócrates, o Jovem — Aqui, ainda, evidentemente para a formação geral.

Estrangeiro — Aliás podemos afirmar que nenhum homem de bom senso consentiria em entregar-se a uma análise da noção da tecedura por amor à própria tecedura. Mas acredito que há uma coisa que o vulgo ignora: certas realidades possuem suas semelhanças naturais, fáceis de se descobrirem, em objetos que falam aos sentidos, e que podem com facilidade ser apontadas àqueles que pedem uma explicação, quando queremos dá-Ia facilmente, sem nos embaraçarmos com argumentos; mas as maiores e mais preciosas realidades não possuem imagens criadas que dêem aos homens uma intuição clara, imagens que apontaríamos quando quiséssemos satisfazer a alma que nos interroga, e que bastaria adaptar a este ou àquele sentido para satisfazer a curiosidade. Assim é necessário

procurarmos saber dar a razão de cada coisa e compreendê-la; pois as realidades incorpóreas, que são as maiores e mais belas, revelam-se apenas à razão e somente a ela, e é a tais realidades que se refere nossa discussão de agora. Além disso, é mais fácil, qualquer que seja o assunto de que se trate, servirmo-nos de pequenos exemplos em lugar de grandes.

Sócrates, o Jovem — Falaste muito bem.

Estrangeiro — Lembremo-nos por que fizemos, a esse propósito, tão longas reflexões.

Sócrates, o Jovem — Por quê?

Estrangeiro — Exatamente devido ao tédio que experimentamos ao falar dos pormenores da tecedura, que realmente nos aborreceram, do grande discurso sobre a revolução retrógrada do universo, e dessa discussão em torno do sofista, sobre a existência do não-ser. Sentimos que essas exposições foram demasiado extensas, censurando-nos por isso, e temendo que não passassem de digressões, e digressões excessivamente prolongadas. Foi, pois, com o propósito de evitar para o futuro semelhantes minúcias, que fizemos todas as observações precendentes.

Sócrates, o Jovem — Entendido. Continua.

Estrangeiro — Creio, pois, que tu e eu devemos lembrar-nos das observações agora feitas, quando censurarmos ou aprovarmos a extensão ou brevidade de nossas conversações sobre qualquer assunto, a fim de não avaliar suas extensões por sua relação recíproca, mas antes por esta parte da arte de medir que recomendamos há pouco à nossa lembrança: a conveniência.

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — Mas, agora, não sujeitemos todas as coisas a esta regra. Pois a necessidade de agradar nos imporá o cuidado das proporções, apenas acessoriamente; e quanto à solução do problema apresentado, encontrá-la da maneira mais fácil e pronta possível deve ser apenas uma preocupação secundária e não uma finalidade primordial, se dermos crédito à razão, que

nos aconselha a preferir e a colocar em primeiro lugar o método que prescreve a divisão por espécies; e, mesmo que um discurso seja demasiado longo, prosseguir resolutamente se isso torna mais hábil àquele que o ouve, sem nos preocuparmos agora com sua extensão como antes com sua brevidade. Aliás, não podemos desprezar rápida e sumariamente o julgamento que censura a extensão do discurso em conversas como as nossas, e reprova as digressões que o acompanham, com este simples comentário: "essas conversações são muito longas"; devemos antes demonstrar que se fossem mais breves tornariam os ouvintes mais aptos à dialética e mais hábeis em encontrar raciocínios que lançassem luz sobre a verdade; com relação às demais críticas ou elogios fingidos não compreender apreciações dessa natureza. Eis-nos, entretanto, muito longe, se concordas comigo: retomemos, pois, ao político, aplicando a ele nosso exemplo sobre a tecedura.

Sócrates, o Jovem — Tens razão. Façamos como dizes.

Estrangeiro — Havíamos, pois, separado o Rei de todas as artes que possuem o mesmo domínio e, especialmente, de todas aquelas relativas aos rebanhos. Restam, entretanto, no interior da cidade, as artes auxiliares e as artes produtoras, e é necessário, antes de tudo, separar umas das outras.

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — Sabes que é difícil dividi-las em duas? Penso que compreenderemos melhor a razão disso, prosseguindo.

Sócrates, o Jovem — Prossigamos, então.

Estrangeiro — Sendo impossível a divisão em duas, temos que dividi-las membro a membro como a uma vítima. Pois é necessário sempre dividir no menor número de partes possível.

Sócrates, o Jovem — Como faremos neste caso?

Estrangeiro — Como há pouco, com relação a todas as artes que fornecem os instrumentos à tecedura, e que classificamos como artes auxiliares.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Pois bem, devemos agora fazer o mesmo e por mais forte razão. Todas as artes que fabricam, na cidade, um instrumento pequeno ou grande devem ser classificadas como auxiliares. Sem elas, com efeito, jamais haverá *pólis* nem política; mas não há, por outro lado, operação alguma da arte real que lhes possamos atribuir.

Sócrates, o Jovem — Não, com efeito.

Estrangeiro — Realmente é difícil a tarefa que nos propusemos, procurando distinguir este gênero dos demais pois não há nada que não se possa com alguma razão chamar de instrumento disto ou daquilo. Há, entretanto, entre os objetos que possui a cidade, uma espécie que é necessário caraterizar de outro modo.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Suas propriedades são diferentes. Pois ela não é fabricada como instrumento, para servir à produção de qualquer coisa, mas para conservá-la, uma vez produzida.

Sócrates, o Jovem — A que te referes?

Estrangeiro — A esta espécie variada, produzida para a preservação dos objetos secos ou úmidos, preparados ao fogo ou não, à qual damos o nome comum de vasilhame, espécie certamente muito rica e que não pertence de maneira alguma à ciência em questão.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida alguma.

Estrangeiro — Vejamos agora uma terceira espécie de objetos, absolutamente diferente das outras: terrestre ou aquática, móvel ou fixa, preciosa ou sem preço possui um nome apenas, pois sua finalidade é simplesmente dar um assento, servindo de sede a alguma coisa.

Sócrates, o Jovem — De que se trata?

Estrangeiro — Chamamo-los, geralmente, veículos: são obras não da política, mas do carpinteiro, do oleiro e do ferreiro.

Sócrates, o Jovem — Compreendo.

Estrangeiro — Qual será a quarta? Não será necessário distinguir das espécies precedentes uma que compreende a maior parte das coisas antes mencionadas, o conjunto dos objetos de vestuário, a maior parte das armas, os muros, os abrigos de terra ou pedras e uma multidão de coisas semelhantes? E, já que todo esse conjunto é feito para abrigar, é justo dar-lhe o nome geral de abrigo. Aliás, a maioria delas se incluiria com maior propriedade na arte do arquiteto ou do tecelão do que na política.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Admitamos ainda uma quinta espécie constituída pela ornamentação e pintura, com todas as imitações que esta última ou a música produzem, e cuja finalidade é nosso prazer. Não será justo reuni-las sob um único nome?

Sócrates, o Jovem — Qual nome?

Estrangeiro — Chamam-lhe, creio, divertimento.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — Ora, esse será o nome que lhe convirá como denominação geral, pois entre todas elas nenhuma possui propósito sério: constituem todas, unicamente, uma distração.

Sócrates, o Jovem — Compreendo muito bem.

Estrangeiro — Mas aquilo que serve de corpo a tudo isso, aquilo de que e no que todas as artes de que falamos fabricam suas obras, esta espécie diversa, produzida por tantas artes diferentes, não a classificaremos em sexto lugar?

Sócrates, o Jovem — A que te referes?

Estrangeiro — Ao ouro, à prata e a tudo que se extrai das minas; a tudo que corta ou seciona a madeira a fim de fornecê-la ao carpinteiro ou ao cesteiro; em seguida à arte de descascar plantas ou àquela do curtidor tirando a pele aos animais; a todas as artes conexas, àquelas que preparam a cortiça, o papiro, as ataduras; a todo esse conjunto de artes que fornecem os gêneros simples dos quais obteremos espécies mais complexas. Com tudo

isto formaremos um todo a que chamaremos a primeira aquisição do homem, todo isento ainda de qualquer composição e que não é absolutamente a obra da ciência real.

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — Relativamente ao alimento e a todas as coisas que, reunindo-se ao nosso corpo, são próprias ao sustento de suas partes, por intermédio dessas próprias partes, formamos uma sétima espécie que, coletivamente, chamaremos a alimentação, se não encontrarmos expressão melhor. Ora, atribuindo-as à agricultura, caça, ginástica, medicina e cozinha estaremos mais certos que se as atribuirmos à política.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida alguma.

Estrangeiro — Assim, quase todos os bens suscetíveis de serem possuídos, salvo os animais domésticos, estão incluídos nestes sete gêneros. Vê: era justo mencionar em primeiro lugar a espécie primitiva; a seguir o instrumento, o vasilhame, o veículo, o abrigo, o divertimento, o alimento. Omitimos coisas que, dada sua pequena importância, ficaram esquecidas e que poderão ser incluídas em qualquer destas espécies, tais como a arte de cunhar moedas, selos e estampas. Pois esses objetos não contêm nada de específico que os habilite a figurar ao lado dos demais; ao contrário, classificar-se-ão, uns na ornamentação, outros com um pouco de esforço, concordo, no final de contas poderão ser classificados entre os instrumentos. Quanto aos animais domésticos, à parte os escravos, poderemos facilmente incluí-los na arte de cuidar de rebanhos, anteriormente analisada.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Resta-nos o grupo dos escravos e servidores de todas as espécies, entre os quais encontraremos, parece-me adivinhá-lo, aqueles que disputam ao Rei a própria confeção do tecido, como o faziam, há pouco, aos tecelões, os fiadores, cardadores ou aqueles que executavam outros trabalhos, a que nos referimos. Quanto aos demais, denominados auxiliares,

foram afastados com as ocupações referidas, e separados da profissão real e política.

Sócrates, o Jovem — Concordo.

Estrangeiro — Prossigamos e examinemos aqueles que restam, abordando-os de perto para ter um conhecimento mais seguro.

Sócrates, o Jovem — Façamo-lo.

Estrangeiro — Do nosso ponto de vista os mais Ínfimos entre os servidores se nos apresentam com uma função e um caráter absolutamente contrários ao que imaginamos.

Sócrates, o Jovem — Quem são eles?

Estrangeiro — Aqueles que compramos ou adquirimos de modo semelhante. Devemos, sem dúvida, chamá-los escravos, e não têm a mínima participação na arte real.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida alguma.

Estrangeiro — E então? Os homens livres que, voluntariamente, se dedicam ao serviço daqueles que acabamos de mencionar, desempenhando, entre a agricultura e as outras artes, o papel de intermediários e compensadores, quer nos mercados, quer de cidade em cidade por terra ou por mar, trocando moeda, quer se chamem cambistas, comerciantes, armadores ou revendedores, possuem eles qualquer pretensão política?

Sócrates, o Jovem — Talvez sim, a comercial pelo menos.

Estrangeiro — Em todo o caso, não há perigo de que esses assalariados e interessados, que vemos oferecer seus serviços a qualquer que se apresente, possuam jamais uma participação na função real.

Sócrates, o Jovem — Certamente não.

Estrangeiro — Que dizer dos homens através dos quais sempre nos foram prestados certos serviços?

Sócrates, o Jovem — Que homens e que serviços?

Estrangeiro — Refiro-me aos arautos e a todos aqueles que, à força de prestarem serviços, se tornam hábeis letrados; e a outros, cuja universal

competência leva a múltiplos trabalhos junto às magistraturas. Como os chamaremos?

Sócrates, o Jovem — Como dizias há pouco, servidores e não chefes possuidores de autoridade própria nas cidades.

Estrangeiro — Creio, entretanto, que não sonhei ao afirmar que dentre eles surgiriam os mais declarados pretendentes à política; e seria estranho procurá-los em qualquer outra atividade.

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — Aproximemo-nos agora daqueles que ainda não foram examinados; e dentre eles, em primeiro lugar, dos que se dedicam à arte do adivinho, praticando certamente uma ciência útil, pois passam por intérpretes dos deuses junto aos homens.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Em seguida, há a classe sacerdotal que, segundo afirma a crença pública, oferece aos deuses em nosso nome os sacrifícios que eles desejam, dirigindo-lhes as preces necessárias para que nos outorguem seus favores. Ora, creio que numa ou noutra dessas funções praticam uma arte útil.

Sócrates, o Jovem — Sim, é o que parece.

Estrangeiro — Eis-nos, pois, a meu ver, a caminho do fim a que nos propusemos, pois que os sacerdotes e os adivinhos parecem ter grande importância e desfrutam de grande prestígio pela grandeza de seus empreendimentos. Assim é que no Egito um rei não pode reinar se não possuir a dignidade sacerdotal e se, por acaso, apoderar-se do governo, pertencendo a uma classe inferior, deverá, finalmente, fazer-se admitir nesta última casta. Entre os gregos também, na maioria das vezes, é aos mais altos magistrados que se confia a tarefa de realizar os mais importantes desses sacrifícios, e entre vós, aliás, parece verificar-se claramente o que digo, pois são também os magistrados que pela sorte se tornaram reis que se incumbem dos antigos e mais solenes sacrifícios consagrados pela tradição.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Muito bem; examinemos esses reis e sacerdotes eleitos, com seus servidores, e além deles, um grupo novo e grande de pessoas que agora se manifesta, uma vez afastados os demais rivais.

Sócrates, o Jovem — A que te referes?

Estrangeiro — Certamente a pessoas estranhas.

Sócrates, o Jovem — Quem são elas?

Estrangeiro — Uma raça de tribos numerosas, ao que parece à primeira vista. São homens que em grande número se parecem a leões, centauros e outros monstros dessa espécie e que, em maior número ainda, se assemelham a sátiros e outros animais fracos, mas astuciosos, que rapidamente trocam entre si as aparências exteriores e propriedades. Realmente, Sócrates, parece-me que sabes agora quem são estes homens.

Sócrates, o Jovem — Explica-te: tens o ar de quem descobriu algo estranho.

Estrangeiro — Sim, pois o que há de estranho resulta de nossa ignorância. Foi, com efeito, o que aconteceu a mim mesmo, há pouco; eu não ousava crer que repentinamente tinha diante de mim, reunidas, as pessoas que se agitam em torno à administração pública.

Sócrates, o Jovem — De quem se trata?

Estrangeiro — Do mais mágico de todos os sofistas, o mais consumado nesta arte, difícil de distinguir dos verdadeiros políticos e do verdadeiro homem real; mas que, entretanto, é preciso distinguir, se quisermos bem compreender o que procuramos.

Sócrates, o Jovem — Sim, e é preciso não esmorecer.

Estrangeiro — É também o que me parece. A propósito, diz-me o seguinte:

Sócrates, o Jovem — Quê?

Estrangeiro — A monarquia não é uma das formas de poder político que conhecemos?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Além da monarquia poderíamos mencionar, creio, o governo de um pequeno número.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — E a terceira forma de constituição não é a sobenia da massa, a que chamamos democracia?

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Mas, estas três formas não constituem cinco, por derivarem delas duas novas denominações?

Sócrates, o Jovem — Que denominações?

Estrangeiro — Considerando os carateres que essas formas apresentarem, opressão ou liberdade, pobreza e riqueza, legalidade ou ilegalidade, podemos dividir em duas cada uma das duas primeiras formas. A monarquia apresenta duas espécies às quais chamaremos tirania e realeza.

Sócrates, o Jovem — Evidentemente.

Estrangeiro — Em toda a cidade onde a força está nas mãos de um pequeno número haverá ou uma aristocracia ou uma oligarquia.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Apenas, na democracia, é indiferente que a massa domine aqueles que têm fortuna, com ou sem seu assentimento, ou que as leis sejam estritamente observadas ou desprezadas; ninguém ousa alterar-lhe o nome.

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — E então? Alguma dessas constituições será exata se definirmos simplesmente por estes termos: "um, alguns, muitos — riqueza ou pobreza — opressão ou liberdade — leis escritas ou ausência de leis"?

Sócrates, o Jovem — Nada o impede, realmente.

Estrangeiro — Pensa melhor, atendendo a este ponto de vista.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — O que dissemos de início subsistirá ainda, ou já não estamos mais de acordo?

Sócrates, o Jovem — A que te referes?

Estrangeiro — Que o governo real depende de uma ciência. Creio que o dissemos.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — E não de qualquer ciência; mas de uma ciência crítica e diretiva, mais do que de qualquer outra.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Nesta ciência diretiva, havíamos distinguido entre a direção das obras inanimadas e a dos seres vivos, e procedendo sempre por esse modo de divisão, chegamos ao ponto em que estamos, no qual não perdemos de vista a ciência mas não nos tornamos capazes de defini-la com precisão suficiente.

Sócrates, o Jovem — É exato.

Estrangeiro — Ora, para sermos consequentes aos nossos princípios, não nos apercebemos de que o caráter que deve servir para distinguir essas constituições é a presença de uma ciência, e não a "liberdade" ou a "opressão", a "pobreza" ou a "riqueza", "alguns" ou "muitos"?

Sócrates, o Jovem — Nem se pode pretender de outra forma.

Estrangeiro — O problema que se apresenta, doravante, é, pois, necessariamente o seguinte: em qual dessas constituições reside a ciência do governo dos homens, a mais difícil e a maior de todas as ciências possíveis de se adquirir? Pois essa é a ciência que é necessário considerar se quisermos saber que rivais devemos afastar do rei competente, concorrentes que pretendem ser políticos, persuadindo a muitos de que o são, embora não o sejam de maneira alguma.

Sócrates, o Jovem — Sim, segundo o que já se demonstrou na discussão, essa separação realmente se impõe.

Estrangeiro — Muito bem! Poderemos acreditar que numa cidade toda a multidão seja capaz de adquirir essa ciência?

Sócrates, o Jovem — Impossível.

Estrangeiro — E será que numa cidade de mil habitantes, haveria cem ou cinquenta capazes de chegar a adquiri-la de maneira satisfatória?

Sócrates, o Jovem — Nesse caso, a política seria a mais fácil de todas as artes; pois sabemos muito bem que em toda a Grécia não encontramos tal proporção, por mil, nem entre os campeões do jogo de damas, e muito menos a encontraríamos entre os reis. Pois só merecem, realmente, o título de rei os que possuem a ciência real, quer reinem ou não, como anteriormente dissemos.

Estrangeiro — Tens razão em lembrar-me. A conclusão, pois, ao que me parece é de que a forma correta de governo é a de apenas um, de dois, ou de quando muito alguns, se é que esta forma correta possa realizar-se.

Sócrates, o Jovem — Claro.

Estrangeiro — E quer governem a favor ou contra a vontade do povo; quer se inspirem ou não em leis escritas; quer sejam ricos ou pobres, é necessário considerá-los chefes, de acordo com o nosso atual ponto de vista, desde que governem competentemente por qualquer forma de autoridade que seja. Assim como aos médicos, quer nos curem contra ou por nossa própria vontade, quer nos operem, cauterizem ou nos inflijam qualquer outro tratamento doloroso, quer sigam regras escritas ou as dispensem, quer sejam pobres ou ricos, não hesitamos absolutamente em chamá-los médicos, bastando para isso que suas prescrições sejam ditadas pela arte; que purificando-nos ou diminuindo nossa gordura por qualquer modo, ou, ao contrário, aumentando-a, pouco importa, eles o façam para o bem do corpo, melhorando seu estado, e que, como médicos, assegurem a saúde dos seres que lhes são confiados. Essa é, a meu ver, a única maneira de definir corretamente a medicina e qualquer outra arte.

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — Necessariamente, pois, parece que entre todas as constituições, esta será absoluta e unicamente a exata, na qual os chefes seriam possuidores da ciência verdadeira e não de um simulacro de ciência; e esses chefes, quer se apóiem ou não em leis, quer sejam desejados ou apenas suportados, pobres ou ricos, nada disso assume a menor importância na apreciação desta norma exata.

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — É indiferente também que eles sejam obrigados a matar ou exilar alguém a fim de purificar e sanear a cidade; que exportem emigrantes como enxames de abelhas, para tornar menor a população, ou importem pessoas do estrangeiro, concedendo-lhes cidadania, a fim de torná-la maior. Enquanto se valerem da ciência e da justiça, a fim de conservá-la, tornando-a a melhor possível, e por semelhantes termos definida, uma constituição deve ser, para nós, a única constituição correta. Quanto às demais, que mencionamos, acreditamos não serem constituições legítimas, nem verdadeiras: não passam de imitações que, se produzem boas leis, é por serem apenas cópia dos melhores traços desta constituição correta, e, em caso contrário, por copiar-lhe os seus piores traços.

Sócrates, o Jovem — Tuas reflexões me parecem sensatas, Estrangeiro, sob todos os pontos de vista; entretanto, é-me difícil admitir que se deva governar sem leis.

Estrangeiro — Tua observação, Sócrates, antecipa uma pergunta que eu pretendia fazer: aceitas todas essas reflexões, ou há alguma que te desagrada? Eis, entretanto, o que está claro: a questão que queremos discutir é a de saber se é legítimo um governo sem leis.

Sócrates, o Jovem — Evidentemente.

Estrangeiro — Ora, é claro que, de certo modo, a legislação é função real; entretanto o mais importante não é dar força às leis, mas ao homem real, dotado de prudência. Sabes por quê?

Sócrates, o Jovem — Qual é a tua explicação?

Estrangeiro — É que a lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos. Creio que estamos de acordo sobre esse ponto.

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — Ora, em suma, é precisamente este absoluto que a lei procura, semelhante a um homem obstinado e ignorante que não permite que ninguém faça alguma coisa contra sua ordem, e não admite pergunta alguma, mesmo em presença de uma situação nova que as suas próprias prescrições não haviam previsto, e para a qual este ou aquele caso seria melhor.

Sócrates, o Jovem — É verdade: a lei age sobre cada um de nós, exatamente como acabas de dizer.

Estrangeiro — E não é, porventura, impossível, ao que permanece sempre absoluto, adaptar-se ao que nunca é absoluto?

Sócrates, o Jovem — Assim parece.

Estrangeiro — Por que, pois, é necessário fazer as leis se elas não são a regra perfeita? É necessário investigar por quê?

Sócrates, o Jovem — Naturalmente.

Estrangeiro — Não há entre vós, assim como nas outras cidades, constituições onde os homens praticam a corrida, ou outras provas, por simples espírito de emulação?

Sócrates, o Jovem — Certamente, e muitas espécies.

Estrangeiro — Lembremo-nos então das máximas que prescrevem, ao dirigir essas competições, os treinadores que as conduzem de acordo com regras científicas.

Sócrates, o Jovem — Que máximas?

Estrangeiro — A eles, não parece necessário considerar os pormenores dos casos individuais, formulando, para cada pessoa, prescrições especiais; ao contrário, acreditam que é necessário ver as coisas de um modo geral, estabelecendo, para a maioria dos casos e das pessoas, preceitos que sejam úteis para o corpo em geral.

Sócrates, o Jovem — Muito bem!

Estrangeiro — Essa é a razão por que, na realidade, impõem a um grupo de pessoas as mesmas fadigas, iniciando e parando ao mesmo tempo a corrida, a luta ou qualquer outro exercício corporal.

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — Acontece o mesmo com o legislador: tendo que prescrever a suas ovelhas obrigações de justiça e contratos recíprocos, jamais seria capaz, promulgando decretos gerais, de aplicar, a cada indivíduo, a regra exata que lhe convém.

Sócrates, o Jovem — Provavelmente.

Estrangeiro — Estabeleceria, antes, o que conviesse à maioria dos casos e dos indivíduos, e assim de modo geral, legislaria para cada um, por meio de leis escritas ou não, contentando-se, neste caso, em dar força de lei aos costumes nacionais.

Sócrates, o Jovem — Tens razão.

Estrangeiro — Sem dúvida, como poderia alguém, Sócrates, a cada momento aproximar-se de cada indivíduo a fim de prescrever exatamente o que ele deve fazer? A meu ver, é claro que no dia em que um ou outro fosse capaz de assim fazer, dentre aqueles que verdadeiramente possuem a ciência real, ele não se restringiria mais ao trabalho de escrever essas pretensas leis.

Sócrates, o Jovem — Certamente, Estrangeiro, pelo menos, de acordo com o que acabamos de dizer.

Estrangeiro — E ainda mais certamente, meu bom amigo, de acordo com o que vamos dizer.

Sócrates, o Jovem — O quê?

Estrangeiro — O seguinte: suponhamos que um médico ou professor de ginástica queira empreender uma viagem que o reterá por muito tempo afastado de seus alunos ou clientes. Persuadido de que estes não se lembrariam de suas prescrições, gostaria de deixar-lhes instruções escritas, não é certo?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — E então? Voltando antes do tempo, após ausência mais curta do que imaginara, não teria ele, porventura, coragem de substituir essas ordens escritas por outras novas, que no caso favoreceriam os enfermos, dado o estado dos ventos ou a intervenção imprevista de Zeus? Ou iria, ao contrário, obstinar-se, julgando que as velhas prescrições, uma vez feitas, são invioláveis, nada lhe cabendo ordenar de novo, nem ao seu doente, nada fazer fora das fórmulas escritas que são as únicas medicinais e salutares, enquanto as outras prescrições são maléficas. E toda conduta semelhante, em matéria de ciência e de arte verdadeira, não atrairia, em qualquer circunstância, o mais profundo ridículo sobre tal maneira de legislar?

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida alguma.

Estrangeiro — Mas quando essas leis, escritas ou não, editadas para um ou outro desses rebanhos humanos que, repartidos em cidades, aí vivem sob as leis de seus respetivos legisladores, se referem ao que é justo ou injusto, e o legislador competente ou outro que lhe seja igual, volta atrás, deve-se interditá-lo de modificar essas primeiras prescrições? Tal interdição não seria, nesse caso, pelo menos tão ridícula quanto a primeira?

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — Sabes o que diz, a esse respeito, a maioria das pessoas?

Sócrates, o Jovem — Não me recordo.

Estrangeiro — É interessante. Dizem, com efeito, que se alguém conhece leis melhores que as existentes não tem o direito de dá-las à sua

própria cidade senão com o consentimento de cada cidadão; de outro modo não.

Sócrates, o Jovem — Muito bem! Não estarão eles certos?

Estrangeiro — Talvez. Em todo caso, se alguém dispensa esse consentimento e impõe a reforma pela força, que nome se dará a esse golpe? Mas, espera. Voltemos primeiro aos exemplos precedentes.

Sócrates, o Jovem — Que queres dizer?

Estrangeiro — Suponhamos um médico que não procura persuadir seu doente e, senhor de sua arte, impõe a uma criança, a um homem ou uma mulher o que julga melhor, não importando os preceitos escritos. Que nome se dará a essa violência? Seria por acaso o de violação da arte e erro pernicioso? E a vítima dessa coerção não teria o direito de dizer tudo, menos que foi objeto de manobras perniciosas e ineptas por parte de médicos que as impuseram?

Sócrates, o Jovem — Dizes a pura verdade.

Estrangeiro — Ora, como chamaríamos àquele que peca contra a arte política? Não o qualificaríamos de odioso, mau e injusto?

Sócrates, o Jovem — Exatamente.

Estrangeiro — Se se quiser censurar a violência dos que foram obrigados a transgredir a lei escrita ou costumeira para agir de um modo mais justo, útil e belo, evitando-se a censura ridícula, não se excluirá, de todas as afrontas possíveis que se apontem, a acusação de um tratamento odioso, injusto e mau infligido às vítimas dos autores dessa violência?

Sócrates, o Jovem — É a pura verdade.

Estrangeiro — Será a violência justa, por ser rico o seu autor, e injusta, por ser ele pobre? Ou seria melhor dizer que o chefe pode ou não lançar mão da persuasão, ser rico ou pobre, ater-se às leis escritas ou livrar-se delas, desde que governe utilmente? Não é nisto que reside a verdadeira fórmula de uma administração correta da cidade, segundo a qual o homem sábio e bom administrará os interesses de seu povo? Da mesma forma como o piloto,

longe de escrever um código, mas tendo sempre sua atenção voltada para o bem do navio e seus marinheiros, estabelece a sua ciência como lei e salva tudo o que com ele navega, assim também, de igual modo, os chefes capazes de praticar esse método realizarão a constituição verdadeira, fazendo de sua arte uma força mais poderosa do que as leis. E não será verdade que os chefes sensatos podem fazer tudo, sem risco de erro, desde que observem esta única e grande regra: distribuir em todas as ocasiões, entre todos os cidadãos, uma justiça perfeita, penetrada de razão e ciência, conseguindo não somente preservá-la, mas também, na medida do possível, torná-la melhor?

Sócrates, o Jovem — Estas últimas afirmações são, pelo menos, incontestáveis.

Estrangeiro — Mas é também incontestável.

Sócrates, o Jovem — O quê?

Estrangeiro — Que a massa, qualquer que seja, jamais se apropriará perfeitamente de uma tal ciência de sorte a se tornar capaz de administrar com inteligência uma cidade e que, ao contrário, é a um pequeno número, a algumas unidades, a uma só, que é necessário pedir esta única constituição verdadeira; e as demais, finalmente, devem ser consideradas imitações que, como dissemos há pouco, reproduzem algumas vezes os belos traços da verdadeira constituição e outras vezes a desfiguram ignominiosamente.

Sócrates, o Jovem — Não sei o que pretendes dizer com isso, pois nada compreendi mesmo a respeito dessas "imitações" de que falamos há pouco.

Estrangeiro — Seria pernicioso suscitar semelhantes discussões para rejeitá-las em seguida, em lugar de prosseguir mostrando qual o erro que se comete agora, a esse respeito.

Sócrates, o Jovem — Que erro?

Estrangeiro — Eis, pelo menos, o que nos é necessário procurar, embora não nos seja familiar, nem fácil de descobrir. Tentemos, entretanto,

conhecê-la. Vejamos: não havendo, para nós, senão uma única constituição exata, aquela a que nos referimos, sabes que as demais devem, para subsistir, procurar naquela as suas leis escritas e agir de acordo com o que hoje se aprova, ainda que não seja o mais justo.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Proibir a todas as pessoas, na cidade, de transgredir as leis, e punir pela morte ou pelos maiores suplícios aquele que ousar fazê-la. Este é um segundo recurso que constitui um princípio mais justo e mais belo do que o primeiro, que mencionamos há pouco. Resta-nos explicar como se chegou ao que chamamos segundo recurso. Concordas?

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Voltemos, pois, às imagens indispensáveis ao nosso propósito de descrever os chefes de predicados reais.

Sócrates, o Jovem — Que imagens?

Estrangeiro — A do verdadeiro piloto e a do médico que vale por outras. Consideremos a hipótese que vamos imaginar, a esse respeito.

Sócrates, o Jovem — Que hipótese?

Estrangeiro — A seguinte: suponhamos que nós todos digamos quão terrivelmente sofremos em suas mãos. Queiram eles, um ou outro, salvar qualquer um de nós, e o farão; queiram maltratar indignamente e o farão, cortando, queimando, exigindo pagamentos que são verdadeiros tributos dos quais uma parte pequena ou nula é empregada em proveito do doente, e o resto para seu uso próprio ou de sua casa; e, o que é pior, deixam-se por fim comprar pelos parentes ou outros inimigos do doente, e o matam. Os pilotos por sua vez fazem mil coisas semelhantes: maquinam astuciosamente para abandonar homens em qualquer lugar solitário quando se põem ao largo, fazem manobras falsas em pleno oceano, jogando homens ao mar, planejando mais outras traições. Supõe, pois, que considerando tudo isso, tomemos em conselho a seguinte resolução: não será permitido a nenhuma dessas duas artes exercer controle absoluto sobre quem quer que seja, escravos ou

homens livres; reunir-nos-íamos em assembléia, todo o povo ou somente os ricos, permitindo aos incompetentes e pessoas de todas as profissões dar opinião sobre a navegação e as doenças, dizendo como devem ser aplicados os remédios e os instrumentos de medicina aos enfermos, como devem ser manobrados os navios e os instrumentos náuticos, seja para navegar ou para escapar aos perigos da travessia, causados pelos ventos, pelo mar ou pelos encontros com piratas, e ainda como lutar nos combates navais em batalhas de navios de guerra, contra outros da mesma espécie. As decisões tomadas pela multidão, a esse respeito, por inspiração ou não de médicos, pilotos ou de simples leigos, seriam escritas em colunas ou estelas, ou então, mesmo que não escritas, teriam força de costumes nacionais: seriam elas o critério pelo qual se regulariam para sempre, e a partir de então, a navegação por mar e o tratamento dos enfermos.

Sócrates, o Jovem — As coisas que dizes são sumamente absurdas.

Estrangeiro — Anualmente seriam escolhidos chefes, quer entre os ricos ou entre o povo, por meio de sorteio; e os chefes escolhidos desse modo agiriam de acordo com a lei escrita, dirigindo os navios ou tratando os enfermos.

Sócrates, o Jovem — O que dizes é ainda mais incompreensível.

Estrangeiro — Considera agora o que segue. Quando cada governo houvesse terminado a sua gestão anual, seria necessário organizarem-se tribunais de juízes sorteados entre os ricos ou entre uma lista preparada anteriormente e conduzir a esses tribunais os dirigentes que deveriam prestar suas contas; qualquer pessoa que desejasse poderia acusá-los de não haverem, no decurso desse ano, dirigido os navios de conformidade com a lei escrita ou de haverem dirigido em desacordo com os vetustos costumes dos antepassados. A mesma oportunidade seria dada contra aqueles que trataram dos enfermos e, aos condenados, os juízes fixariam as penas a aplicar ou a multa a pagar.

Sócrates, o Jovem — Muito bem! Os que aceitassem de bom grado governar em tais circunstâncias, mereceriam, em plena justiça, essa pena e essa multa, fosse qual fosse.

Estrangeiro — Além de tudo isso seria necessário ainda elaborar a seguinte lei: quem quer que procurasse estudar a arte náutica e a ciência da navegação, as regras da saúde, a exatidão da medicina sobre os ventos frios e quentes, fora das leis escritas, tornando-se conhecedor desses assuntos, não poderia, em primeiro lugar, ser chamado médico ou piloto e sim, visionário e sofista fraseador; em seguida, o primeiro que tivesse esse direito acusá-lo-ia diante de um tribunal, denunciando-o como corruptor de jovens a quem induz dedicar-se à ciência náutica e à medicina, arvorando-se eles próprios em senhores dos navios e dos enfermos, sem se orientarem pelas leis. Se ficar provado que ele instrui jovens e velhos no desprezo às leis e à palavra escrita, será punido com os maiores suplícios. Pois não temos o direito de sermos mais sábios que as leis nem de ignorar a medicina, a higiene, a arte náutica e a navegação, sendo permitido, a quem quiser, aprender os preceitos escritos e os costumes tradicionais. Se essas ciências, caro Sócrates, fossem tratadas da maneira por que descrevemos, inclusive a estratégia ou qualquer outro ramo da caça, a pintura ou qualquer outra parte da imitação, a marcenaria ou qualquer outra arte de fabricar móveis, a agricultura ou outra espécie da arte de cultivar plantas; se fossem reguladas por um código a criação de cavalos ou de qualquer outro rebanho, a náutica ou qualquer outra parte da ciência do trabalho, os jogos de damas ou a ciência dos números — seja pura ou aplicada ao plano, ao sólido, ao movimento — o que aconteceria a tudo isso, conduzido pela sorte, regido pela letra escrita em lugar de orientado pela arte?

Sócrates, o Jovem — É claro que veríamos desaparecer completamente todas as artes, sem esperança alguma de retorno, sufocadas por essa lei que proíbe toda pesquisa. E a vida que já é bastante penosa, tornar-se-ia então totalmente insuportável.

Estrangeiro — E que dizes desta outra hipótese: quando houvéssemos submetido à letra escrita a prática de cada uma dessas artes e imposto esse código de governo ao chefe que a eleição ou a sorte designasse e supondo que não respeitasse ele a lei escrita e, desprovido de conhecimentos, se dispusesse a agir contra ela, tendo em vista uma vantagem qualquer ou simplesmente um capricho pessoal, não haveria um mal muito maior que o precedente?

Sócrates, o Jovem — Sim, realmente.

Estrangeiro — A meu ver, pois, as leis resultam de múltiplas experiências e cada artigo é apresentado ao povo através da orientação e exortação de conselheiros bem-intencionados. Aquele que ousasse infringi-las cometeria uma falta cem vezes mais grave que a primeira, perturbando qualquer atividade muito mais que a lei escrita.

Sócrates, o Jovem — Como não?

Estrangeiro — Portanto, em qualquer domínio em que se estabeleçam leis e códigos escritos, impõe-se, em segundo lugar, jamais permitir ao indivíduo ou à massa qualquer ato que possa infringi-los, no que quer que seja.

Sócrates, o Jovem — Exatamente.

Estrangeiro — Esses códigos não seriam, pois, em cada domínio, imitações da verdade executadas o mais perfeitamente possível, sob a inspiração daqueles que sabem?

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — Entretanto, se bem nos lembramos, havíamos dito que o homem competente, o verdadeiro político, inspirar-se-á na maioria dos casos unicamente em sua arte e não se preocupará, de modo algum, com a lei escrita se lhe parecer que um novo modo de agir valerá mais, na prática, do que as prescrições redigidas por ele e promulgadas para o tempo de sua ausência.

Sócrates, o Jovem — Foi, realmente, o que dissemos.

Estrangeiro — Quando o primeiro indivíduo ou a primeira massa, possuindo leis, resolvem agir contrariamente a elas, acreditando assim agir melhor, não procedem, dentro de seu alcance, da mesma forma como o político verdadeiro?

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Agindo, por ignorância, ao procurar imitar a verdade, eles a imitarão erradamente. Mas se agirem com competência, em lugar de uma imitação, não teremos a própria realidade em toda a sua verdade?

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Anteriormente, entretanto, concordamos em que a massa jamais seria capaz de assimilar arte alguma.

Sócrates, o Jovem — Continuamos de acordo.

Estrangeiro — Se existe pois uma arte real, a massa dos ricos ou do povo jamais se apropriará dessa ciência política.

Sócrates, o Jovem — Não seria possível.

Estrangeiro — É necessário pois que tais simulacros de constituições, para imitar o mais perfeitamente possível esta constituição verdadeira — o governo do único competente — procurem, uma vez estabelecidas suas leis, jamais fazer algo contra as leis escritas e os costumes nacionais.

Sócrates, o Jovem — Disseste bem.

Estrangeiro — Quando pois são os ricos que realizam esta imitação, a constituição se chama uma aristocracia; mas se não observam as leis, será uma oligarquia.

Sócrates, o Jovem — Provavelmente.

Estrangeiro — Se, porém, governa um chefe único, de acordo com as leis, imitando o chefe competente, chamamo-lo rei, sem servir-nos de nomes diferentes para os casos em que esse monarca, respeitador das leis, seja guiado pela ciência ou pela opinião.

Sócrates, o Jovem — É o que parece.

Estrangeiro — Mesmo quando o chefe único possui verdadeiramente a ciência, nós lhe daremos, sem hesitar, esse mesmo nome de rei, pois o conjunto das constituições que distinguimos aqui não comporta mais de cinco nomes.

Sócrates, o Jovem — Assim é, pelo menos ao que parece.

Estrangeiro — E se este chefe único age sem levar em conta as leis, nem os costumes e, contrariando o chefe competente, pretende violar a letra escrita a pretexto de assim exigir o bem maior, quando, na verdade, são a cobiça e a ignorância que inspiram sua imitação, não merecerá ele, sempre e em qualquer parte, o nome de tirano?

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — Eis, pois, como nasce o tirano, o rei, a oligarquia, a aristocracia e a democracia: pela aversão que os homens sentem contra o monarca único de que falamos. Recusam-se a acreditar que alguém possa jamais ser bastante digno de tal autoridade para pretender e poder governar com virtude e ciência, distribuindo a todos, imparcialmente, justiça e equidade, sem injuriar, maltratar e matar a quem lhe aprouver, em todas as ocasiões. Pois um monarca como descrevemos seria aclamado, regeria e governaria com felicidade por uma única constituição de absoluta retidão.

Sócrates, o Jovem — Como duvidá-lo?

Estrangeiro — Entretanto, já que na realidade as cidades não se assemelham a uma colméia, produzindo reis reconhecidos como únicos por sua superioridade de corpo e de alma, é necessário, ao que parece, que os homens se reúnam e façam as leis procurando seguir os traços da verdadeira constituição.

Sócrates, o Jovem — Assim parece.

Estrangeiro — E quando estas constituições se baseiam no princípio de regular sua ação pela letra escrita e pelo costume, e não pela ciência, teríamos de que admirar-nos, Sócrates, por tudo o que acontece de mal e tudo o que delas adviesse? Em qualquer outro setor um tal método arruinaria

completamente todas as obras. Não deveríamos, antes, admirar essa força inata de resistência que uma cidade possui? Pois, não obstante esse mal que corrói as cidades, desde tempos imemoráveis, algumas dentre elas permanecem sem se deixarem destruir; muitas, de tempos a tempos, tais como navios que soçobram, perecem, pereceram e perecerão ainda, pela incúria de seus indignos pilotos e marinheiros que, culpados da mais grave ignorância das noções fundamentais, e nada conhecendo da política, crêem possuir essa ciência em todos os seus pormenores, com maior exatidão que as demais.

Sócrates, o Jovem — É a mais pura verdade.

Estrangeiro — Qual é pois, entre essas constituições imperfeitas, aquela onde a vida é menos desagradável — pois é desagradável em todas — e qual é a mais insuportável? Eis o que nos é necessário ver, ainda que isso tenha pequena importância com relação ao nosso assunto atual. Mas talvez, de um modo geral, é essa questão que domina todas as nossas ações.

Sócrates, o Jovem — Examinemo-la. Como evitá-la?

Estrangeiro — Muito bem. É necessário dizer-te agora que, dessas três, uma é, ao mesmo tempo, a mais desagradável e a melhor.

Sócrates, o Jovem — Que queres dizer?

Estrangeiro — Que os governos de um só, de alguns, ou da multidão, constituem as três grandes constituições de que falamos no início desta enorme conversa.

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — Dividamos cada uma delas em duas partes, formando seis, e coloquemos de lado a constituição verdadeira, como sétima.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — O governo de um apenas dá origem, como dissemos, à realeza e à tirania; o governo de alguns origina a aristocracia, de belo nome, e a oligarquia; quanto ao governo do grande número havíamos considerado

apenas o que chamamos democracia; vamos agora, entretanto, considerar nela também, duas formas.

Sócrates, o Jovem — Quais? Como a dividiremos?

Estrangeiro — De maneira semelhante à das demais, ainda que ela não possua um segundo nome; em todo o caso, é possível governar conforme ou em desacordo com as leis, nela como nas demais.

Sócrates, o Jovem — Realmente.

Estrangeiro — Ora, no momento em que buscamos a constituição verdadeira, essa divisão não era necessária, como demonstramos. Entretanto, afastada essa constituição perfeita e aceitas, como inevitáveis, as demais, a legalidade e a ilegalidade constituem, em cada uma delas, um princípio de dicotomia.

Sócrates, o Jovem — Aparentemente, de acordo com essa explicação.

Estrangeiro — Muito bem. A monarquia, unida a boas regras escritas a que chamamos leis, é a melhor das seis constituições, ao passo que, sem leis, é a que torna a vida mais penosa e insuportável.

Sócrates, o Jovem — É possível.

Estrangeiro — Quanto ao governo do pequeno número, sendo o de "poucos", ele se situa entre a unidade e o grande número e é necessário considerá-lo intermediário entre os dois outros. Finalmente o da multidão é fraco em comparação com os demais e incapaz de um grande bem ou de um grande mal, pois nele os poderes são distribuídos entre muitas pessoas. Do mesmo modo, esta é a pior forma de constituição quando submetida à lei e a melhor quando estas são violadas. Estando todas elas fora das restrições da lei, é na democracia que se vive melhor; sendo, porém, todas bem ordenadas esta é a última que se deverá escolher. Sob este ponto de vista a que nomeamos em primeiro lugar é a primeira e a melhor de todas exceto a sétima, pois esta se assemelha a um deus entre os homens e é necessário colocá-la à parte de todas as demais constituições.

Sócrates, o Jovem — Parece que deve ser, e que assim é: façamos, pois, como dizes.

Estrangeiro — Por conseguinte, todos aqueles que desempenham um papel nessas constituições, exceto aqueles que possuem conhecimentos, devem ser rejeitados como falsos políticos, partidários e criadores das piores ilusões, e visionários eles próprios, mornos e grandes charlatães e, por isso, os maiores sofistas entre todos os sofistas.

Sócrates, o Jovem — Eis uma expressão que me parece adaptar-se perfeitamente a esses pretensos políticos.

Estrangeiro — Muito bem. Podemos dizer que estamos agora no desfecho de um drama. Não falávamos, há pouco, de um bando de centauros e sátiros que era necessário separar da arte política? Eis, agora, com grande esforço, feita a separação.

Sócrates, o Jovem — Aparentemente.

Estrangeiro — Resta ainda outro bando muito mais difícil de separar por estar ao mesmo tempo mais próximo ao gênero real e ser mais difícil de discernir: parece-me estarmos na mesma situação daqueles que refinam o ouro.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Aqueles que fazem esse trabalho começam, eles também, por uma eliminação, rejeitando a terra, as pedras e muitas outras impurezas; depois disso permanecem na mistura os metais preciosos da mesma família do ouro que se separa pelo fogo, o cobre, à parte e, algumas vezes, também o diamante. Assim, dificilmente separados pelas chamas, deixam a descoberto o que chamamos ouro puro.

Sócrates, o Jovem — É exatamente assim que acontece, pelo que se diz.

Estrangeiro — Parece-me que seguimos o mesmo processo, separando da ciência política tudo aquilo que difere dela, que lhe é estranho e hostil, e conservando apenas as ciências preciosas, suas parentes. São elas a ciência militar, a ciência jurídica e toda essa retórica aliada da ciência real, que, de

comum acordo com ela, emprestando à justiça sua força persuasiva, governa toda a atividade no interior das cidades. Qual será, pois, o meio mais fácil de separá-las, revelando em estado puro e despido de toda a combinação o objeto que procuramos?

Sócrates, o Jovem — É isso evidentemente que nos é necessário tentar de qualquer maneira.

Estrangeiro — Se não se trata senão de tentar, seja!, nós o encontraremos. E para melhor compreendê-lo recorramos à música. Assim, diz-me...

Sócrates, o Jovem — Quê?

Estrangeiro — A música requer um aprendizado, e não acontece o mesmo com todas as artes que exigem exercícios manuais?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — E então? Não será ainda uma ciência que decidirá da necessidade ou não de aprendermos esta ou aquela dessas ciências? Que achas?

Sócrates, o Jovem — Sim, será uma ciência:

Estrangeiro — Não concordamos em que ela é distinta das primeiras?

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Deveriam as demais ciências ser superiores a esta ou nenhuma delas será superior às outras? Ou é a esta ciência que pertencem o controle e a direção geral?

Sócrates, o Jovem — A ela sobre todas as demais.

Estrangeiro — Entre a ciência que decide se é necessário ou não aprender e aquela que ensina, declaras, pois, que é à primeira que nós devemos dar a primazia.

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — Dá-se o mesmo entre aquela que decide da necessidade ou não de persuadir e aquela que sabe persuadir?

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida.

Estrangeiro — Muito bem. A que ciência atribuiremos, pois, a virtude de persuadir as massas e multidões, narrando-lhes fábulas em lugar de instruí-las?

Sócrates, o Jovem — Isso pertence evidentemente à retórica, ao que me parece.

Estrangeiro — Mas a que ciência atribuiremos a decisão de saber se se deve — tratando-se destas ou daquelas pessoas, neste ou naquele caso — usar de força ou de persuasão, ou simplesmente nada fazer?

Sócrates, o Jovem — Àquela que governa a arte de persuadir e de falar.

Estrangeiro — Ora, acredito que ela não é outra senão aquela de que é dotado o político.

Sócrates, o Jovem — Disseste muito bem.

Estrangeiro — Eis, pois, ao que parece, esta famosa retórica rapidamente separada da política: pertence a uma outra espécie e é sua subordinada.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Mas que pensar desta outra faculdade?

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — A de saber como fazer guerra àqueles a quem decidimos fazê-la: diríamos que a guerra depende de uma arte ou que esta arte lhe é estranha?

Sócrates, o Jovem — Como poderíamos considerá-la estranha à arte quando ela é a causa da estratégia e de toda operação bélica?

Estrangeiro — Mas a arte que sabe e pode decidir se é necessário fazer a guerra ou viver em paz é a mesma ou é necessário distingui-la?

Sócrates, o Jovem — Distingui-la-emos, necessariamente, para sermos consequentes conosco mesmos.

Estrangeiro — Afirmaremos, pois, que ela dirige a outra, se quisermos permanecer fiéis às nossas afirmativas precedentes?

Sócrates, o Jovem — É minha opinião.

Estrangeiro — Entretanto, considerando a sabedoria e a vastidão da arte bélica e seu conjunto, que outra ciência poderíamos dizer sua soberana, a não ser a verdadeira ciência real?

Sócrates, o Jovem — Nenhuma outra.

Estrangeiro — Não colocaríamos, pois, no mesmo plano que a política, uma ciência que a ela é apenas subordinada, a ciência dos generais?

Sócrates, o Jovem — Claro que não.

Estrangeiro — Adiante examinaremos, também, a força que possuem os juízes quando julgam corretamente.

SÓCRÁTES, O JOVEM — Muito bem.

Estrangeiro — Estende-se ela além das decisões em matéria de contratos, decisões baseadas em artigos de leis que ele recebe prontos das mãos do rei legislador, julgando da justiça ou injustiça desses atos, e aí revelando aquilo que é próprio da virtude judiciária, que nem presentes nem temores, piedades, ódios ou amores de espécie alguma poderão levar a violar voluntariamente o que foi estabelecido pelo legislador nas decisões que devem fazer entre as queixas opostas dos querelantes?

Sócrates, o Jovem — Não, sua força não se estende além do que dizes.

Estrangeiro — Vemos, assim, que os juízes não se elevam à força real: são apenas guardiães das leis e subordinados a essa força.

Sócrates, o Jovem — Aparentemente.

Estrangeiro — O que nos resta verificar, após havermos assim examinado todas as ciências, é que nenhuma delas nos aparece como a ciência política. A verdadeira ciência real não possui, com efeito, obrigações práticas: dirige, ao contrário, aquelas que existem para realizar essas obrigações, pois sabe que ocasiões são favoráveis ou não para iniciar ou levar adiante os grandes empreendimentos e as demais apenas executarão suas ordens.

Sócrates, o Jovem — Tens razão.

Estrangeiro — Assim, as ciências que acabamos de passar em revista, se bem que nenhuma delas seja senhora de si mesma nem das demais, possuem, entretanto, cada uma delas, seu gênero de atividade que lhe dá, justamente, seu nome particular.

Sócrates, o Jovem — Aparentemente, pelo menos.

Estrangeiro — Mas àquela que dirige a todas, que tem o cuidado das leis e dos assuntos referentes à *pólis*, e que une todas as coisas num tecido perfeito, apenas lhe faremos justiça escolhendo um nome bastante amplo para a universalidade de sua função e chamando-a a política.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Não gostaríamos de utilizar nosso paradigma de tecedura para explicar, por sua vez, a política, agora que possuímos uma visão clara de todos os gêneros contidos na cidade?

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — Nesse caso, é a função real de entrelaçamento que é necessário descrever, ao que parece: sua natureza, sua maneira de entrelaçar, e a qualidade do tecido que ela assim nos oferece.

Sócrates, o Jovem — Evidentemente.

Estrangeiro — A que demonstração difícil nos propusemos, ao que vejo!

Sócrates, o Jovem — É necessário fazê-la, todavia, custe o que custar.

Estrangeiro — Que uma parte da virtude seja, em certo sentido, diferente de uma outra espécie da virtude, eis o que oferece, com efeito, bela matéria de contenda aos trapaceiros do discurso que apelam para as opiniões populares.

Sócrates, o Jovem — Não compreendo.

Estrangeiro — Explicar-me-ei de outro modo. Creio que tu encaras a coragem como constituindo, para nós, uma parte da virtude.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Entretanto, a sabedoria é uma coisa diferente da coragem, embora seja também uma parcela da virtude.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Muito bem. Ousemos, pois, dizer, a esse respeito, uma coisa que causará admiração.

Sócrates, o Jovem — O quê?

Estrangeiro — É que ambas são, num certo sentido, grandemente inimigas uma da outra, opondo-se em fações adversas em muitos dos seres nos quais residem.

Sócrates, o Jovem — Que queres dizer?

Estrangeiro — Nada do que comumente se diz: pois se afirma que todas as partes da virtude são naturalmente amigas.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — Examinemos, pois, com bastante atenção se sua amizade é tão absoluta como se diz ou se, ao contrário, existe alguma que seja diferente de suas congêneres.

Sócrates, o Jovem — Entendido; explica somente como deve ser feito esse exame.

Estrangeiro — Procurando, em todos os domínios, as coisas que chamamos belas, mas que classificamos sob duas espécies contrárias uma da outra.

Sócrates, o Jovem — Explica-te mais claramente.

Estrangeiro — Já elogiaste ou ouviste elogiar diante de ti a rapidez e a velocidade, quer se revelem nos corpos, nas almas ou nos movimentos da voz, quer pertençam às próprias realidades ou às imagens realizadas pelo esforço de imitação da música ou da pintura?

Sócrates, o Jovem — E então?

Estrangeiro — Recordas também como se expressa este elogio em todas as ocasiões?

Sócrates, o Jovem — Não, absolutamente.

Estrangeiro — Seria eu capaz de explicar-te por fórmulas que traduzem bem meu pensamento?

Sócrates, o Jovem — Por que não?

Estrangeiro — Pareces acreditar que isso é muito fácil: examinemo-lo considerando gêneros contrários uns aos outros. Em muitas ações, com efeito, e em muitas circunstâncias, quando nos sentimos encantados pela velocidade, pela força, pela vivacidade do pensamento, do corpo ou da voz, nossa admiração encontra apenas uma palavra para se exprimir: energia.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Dizemos, por exemplo, que é vivo e enérgico, pronto e enérgico, ou forte, e assim por diante: em suma, é aplicando a todas essas qualidades o epíteto comum de que falo, que fazemos o seu elogio.

Sócrates, o Jovem — Sim.

Estrangeiro — E então? A maneira tranquila pela qual uma coisa se faz, não constitui uma nova espécie que muitas vezes também elogiamos a propósito de muitas ações?

Sócrates, o Jovem — Certamente.

Estrangeiro — E não empregamos, ao falar, expressões contrárias às precedentes?

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Todas as vezes que chamamos de pacíficos e sábios os pensamentos ou ações cuja lentidão e doçura admiramos, ou então os sons unidos e graves ou ainda todo movimento bem cadenciado e toda produção artística que se desenvolve numa lentidão oportuna, em todos esses casos já não é da energia que falamos mas sim da sobriedade.

Sócrates, o Jovem — É bem verdade.

Estrangeiro — Ao contrário, se uma ou outra dessas qualidades opostas se manifesta fora de propósito, mudamos de linguagem e, para criticá-los, recorremos a epítetos cuja intenção é bem outra.

Sócrates, o Jovem — Como assim?

Estrangeiro — Se as coisas de que falamos nos aparecem mais vivas, mais rápidas, mais rudes do que convém, nós a chamaremos violentas, extravagantes; mais graves, mais lentas, mais brandas do que convém, nós a chamaremos frouxas, indolentes. E, quase sempre, essas qualidades, assim como as qualidades opostas de moderação e energia, se revelam a nós como carateres que a sorte fixou em duas fações inimigas, incapazes que são de se unirem uns aos outros nas ações em que se realizam; e por menos que observemos os espíritos que possuem esses carateres, encontraremos neles os mesmos conflitos.

Sócrates, o Jovem — Onde?

Estrangeiro — Em todas as circunstâncias que acabamos de descrever e, naturalmente, em muitas outras. Pois, segundo as afinidades que possuem com uma ou outra tendência, elogiam aquela onde encontram um pouco de sua própria natureza, censurando a outra que sentem ser estranha, tomando-se, dessa forma, de ódios sem fim contra inúmeras pessoas.

Sócrates, o Jovem — Parece-me que assim é.

Estrangeiro — Ora, este simples conflito de carateres não passa de um jogo. Entretanto, nas coisas graves torna-se a enfermidade mais perigosa que há para as cidades.

SÓCRA TES, O JOVEM — A que coisas graves te referes?

Estrangeiro — Naturalmente àquelas que dizem respeito à organização da vida. Há, com efeito, pessoas dotadas de um temperamento extremamente moderado; dispostas a levar uma vida de perpétua tranquilidade, elas se afastam e se isolam para ocupar-se de seus negócios e, revelando essa disposição, conservam-na com relação às cidades estrangeiras, sempre prontas, também aqui, a qualquer espécie de paz. Por este amor verdadeiramente intempestivo chegam elas inconscientes, vivendo ao sabor de seus desejos, a perder toda aptidão para a guerra, a educar seus jovens nessa incapacidade, colocando-os à mercê do primeiro assaltante: não são

necessários muitos anos para que se encontrem elas, seus filhos, e toda a sua cidade, transformados de livres em escravos, sem que disso se apercebam.

Sócrates, o Jovem — Dura e terrível sorte!

Estrangeiro — Que dizer daqueles mais inclinados à energia? Não têm sempre alguma nova guerra para onde arrastar sua cidade, pela enorme paixão que nutrem por esse gênero de vida, expondo sua pátria aos ódios tão numerosos e fortes que a arrastam à sua ruína completa ou a colocam sob a servidão e o jugo inimigo?

Sócrates, o Jovem — É o que também sucede.

Estrangeiro — Como, pois, negar que há entre esses dois gêneros de espíritos uma fonte contínua e profunda de inimizade e discórdia?

Sócrates, o Jovem — Impossível negá-lo.

Estrangeiro — Não temos assim verificado o primeiro ponto de nossa pesquisa, isto é, que certas partes da virtude, e não pequenas, são por natureza opostas entre si, e engendram, nos espíritos onde residem, as mesmas oposições?

Sócrates, o Jovem — Parece.

Estrangeiro — Examinemos, agora, o ponto seguinte.

Sócrates, o Jovem — Qual?

Estrangeiro — Procuremos saber se entre as ciências combinatórias há alguma que por ser a mais humilde, aceite, ao compor uma outra de suas obras, tanto os maus como os bons elementos; ou se o esforço de toda ciência é, em qualquer domínio, o de eliminar o mais possível os maus elementos conservando os elementos úteis e bons e, quer sejam estes semelhantes ou dessemelhantes, fundi-los todos numa obra que seja perfeitamente una por suas propriedades e estrutura.

Sócrates, o Jovem — Claro!

Estrangeiro — Nossa política, a política verdadeiramente conforme à natureza, jamais consentiria em constituir uma cidade formada de bons e maus. Ao contrário, começaria, evidentemente, por submetê-los à prova do

jogo, e, terminada essa prova, confiá-los-ia a educadores competentes e habilitados para esse serviço. Reservaria, entretanto, a si o governo e a direção, assim como faz o tecedor com relação aos cardadores e a todos os demais auxiliares que preparam os materiais que ele urdirá, mantendo-se constantemente junto deles para governar e dirigir todos os seus movimentos, e determinando a cada um as obrigações que julga necessárias ao seu próprio trabalho de tecedura.

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Ora, assim também, ao que me parece, fará a ciência real com relação a todos aqueles que, sob a égide das leis, ministram a instrução e a educação: reservará a si a autoridade diretiva, não permitindo treinamento algum que não tenda a facilitar sua própria amálgama, formando carateres que se prestem a isso, e recomendará a eles que tudo ensinem nesse espírito. Se houver carateres aos quais não seja possível comunicar energia, temperança e outras inclinações virtuosas, que sejam arrastados, ao contrário, pelo ímpeto de natureza má, ao ateísmo, à imoderação e à injustiça, deles se livrando a ciência real, por sentenças de morte ou exílio e por penas as mais infamantes.

Sócrates, o Jovem — Essa é, pelo menos, a doutrina usual.

Estrangeiro — Aqueles que permanecem na ignorância e abjeção ela submeterá ao jugo da escravidão.

Sócrates, o Jovem — Muito bem.

Estrangeiro — Quanto aos demais, suficientemente bem nascidos para que uma boa formação possa levá-los às virtudes generosas e para que um método hábil possa amalgamá-los uns aos outros, se se inclinarem mais para a energia, pela rigidez de seu caráter, a ciência real marcará o seu lugar na urdidura; os outros que se inclinam mais para a moderação constituem, para essa mesma ciência, e prosseguindo em nossa comparação, o tecido flexível e brando da trama. Sendo opostas suas tendências, a política se esforça por uni-los e entrelaçá-los da seguinte maneira.

Sócrates, o Jovem — Que maneira?

Estrangeiro — Reúne, em primeiro lugar, segundo as afinidades, aparte eterna de sua alma com um fio divino, e em seguida, depois dessa parte divina, une a parte animal com fios humanos.

Sócrates, o Jovem — Que queres novamente dizer?

Estrangeiro — Se uma opinião realmente verdadeira e firme se estabelece nas almas, a propósito do belo, do bom, do justo e de seus opostos, digo que algo divino se realizou numa raça demoníaca.

Sócrates, o Jovem — Isto, seguramente, convém dizer.

Estrangeiro — Ora, não sabemos que somente o político e o sábio legislador têm esse privilégio de, auxiliados pela musa da ciência real, poder imprimir tal opinião nos espíritos formados pela boa educação de que falávamos há pouco?

Sócrates, o Jovem — Pelo menos é verossímil.

Estrangeiro — Mas, Sócrates, jamais daremos os títulos em questão a quem não tenha esse poder.

Sócrates, o Jovem — É justo.

Estrangeiro — Muito bem. Uma alma enérgica não se suavizaria quando penetrada assim de verdade, e não se abriria mais espontaneamente às idéias de justiça, enquanto antes se fechava numa ferocidade quase bestial?

Sócrates, o Jovem — Sem dúvida alguma.

Estrangeiro — Mas que dizer do natural moderado? Estas opiniões não o tornariam verdadeiramente sóbrio e prudente, pelo menos tanto quanto o requer a vida em cidade, ao passo que, privado das luzes que apontamos, atrairia a si, com justiça, a humilhante fama de tolo?

Sócrates, o Jovem — Perfeitamente.

Estrangeiro — Não será necessário afirmar, agora, que este laço jamais unirá de maneira durável, nem os maus, entre si, nem os maus com os bons, e que ciência alguma jamais pensará seriamente em servir-se de pessoas desta espécie?

Sócrates, o Jovem — Como pretendê-lo, com efeito?

Estrangeiro — É somente entre carateres em que a nobreza é inata e mantida pela educação que as leis poderão criar este laço; é para eles que a arte criou esse remédio; ela é, como dizíamos, o laço verdadeiramente divino que une entre si as partes da virtude, por mais dessemelhantes que sejam, por natureza, e por mais contrárias que possam ser pelas suas tendências.

Sócrates, o Jovem — É verdade.

Estrangeiro — Quanto aos demais laços puramente humanos, já não é difícil concebê-los, uma vez criado esse primeiro laço, nem, havendo-os concebido, realizá-los.

Sócrates, o Jovem — Como assim, e de que laços se trata?

Estrangeiro — Daqueles que se criam, entre cidades, pelos casamentos que elas autorizam e pela troca de seus jovens; e, entre particulares, pelos casamentos que contratam. Ora, a maioria contrata essas alianças em condições desfavoráveis à procriação.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Tem-se em mira, nessa ocasião, a riqueza e o poder. Tal fato merece mesmo a honra de uma crítica?

Sócrates, o Jovem — Nem mesmo.

Estrangeiro — Faríamos melhor em falar das pessoas a quem preocupa o cuidado da raça e em mostrar qual o erro de sua maneira de agir.

Sócrates, o Jovem — Exatamente.

Estrangeiro — Ora, eles agem fora de todo bom senso, buscando apenas o comodismo imediato e, unindo-se a seus semelhantes, cheios de aversão pelos outros, deixam-se guiar sobretudo por suas antipatias.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Os moderados procuram naturezas semelhantes às suas, escolhendo tanto quanto possível suas mulheres nesse meio, e aí casando

seus filhos; assim fazem também os da raça enérgica, querendo encontrar natureza igual à sua, enquanto uma e outra raça deveriam fazer o contrário.

Sócrates, o Jovem — Como e por quê?

Estrangeiro — Porque é natural à energia, que permanece durante muitas gerações sem mistura nenhuma com o caráter moderado, manifestar-se com toda violência de sua força no início, para degenerar finalmente em verdadeiras loucuras furiosas.

Sócrates, o Jovem — É o resultado provável.

Estrangeiro — Por outro lado, uma alma demasiado reservada que, em lugar de se unir à audácia enérgica, se reproduz sempre a mesma durante muitas gerações, torna-se excessivamente fraca terminando num estado de completa enfermidade.

Sócrates, o Jovem — Isso, também, parece certo.

Estrangeiro — Eis, pois, a que laços eu me referia, dizendo que não seriam absolutamente difíceis de formar, desde que essas duas raças tivessem a mesma opinião sobre o bem e o mal. E aqui está, pois, a verdadeira função dessa arte real de tecedura: jamais permitir o estabelecimento do divórcio entre o caráter moderado e o caráter enérgico, antes uni-los pela comunidade de opiniões, honras e glórias, pela troca de promessas, para fazer deles um tecido flexível e, como se diz, bem cerrado, confiando-lhes sempre em comum as magistraturas nas cidades.

Sócrates, o Jovem — Como?

Estrangeiro — Onde for necessário um único chefe, escolher um que tenha esse duplo caráter; onde são necessários muitos, formar partes iguais das duas naturezas. As pessoas de temperamento moderado são, com efeito, circunspetas, justas, pouco propensas a se aventurarem, mas falta a elas a agudeza e essa espontaneidade que é própria à ação.

Sócrates, o Jovem — Isso também parece verdadeiro.

Estrangeiro — Os enérgicos, por sua vez, têm menos respeito à justiça e à prudência; mas quando se trata de agir possuem mais espontaneidade que

ninguém. Assim, é impossível que tudo corra bem nas cidades, para os particulares e para o Estado, se esses dois carateres não estiverem associados.

Sócrates, o Jovem — Evidentemente.

Estrangeiro — Eis, pois, terminado em perfeito tecido o estofo que a ação política urdiu quando, tomando os carateres humanos de energia e moderação, a arte real congrega e une suas duas vidas pela concórdia e amizade, realizando, assim, o mais magnífico e excelente de todos os tecidos. Abrange, em cada cidade, todo o povo, escravos ou homens livres, estreita-os todos na sua trama e governa e dirige, assegurando à cidade, sem falta ou desfalecimento, toda a felicidade de que pode desfrutar.

Sócrates, o Jovem — Excelente retrato, estrangeiro que terminas, agora, do homem real e do homem político.

Parmênides

Céfalo — Adimanto — Antifonte — Glauco — Pitodoro — Sócrates — Zenão — Parmênides — Aristóteles

Céfalo — De Clazômenas, onde residimos, fomos para Atenas, e ao chegarmos à Praça do Mercado, encontramos Adimanto e Glauco.

Adimanto — Saúde, Céfalo! Se precisares de alguma coisa que dependa de nós, é só falares.

Céfalo — Vim justamente para isso, para pedir-vos um favor.

Adimanto — Basta dizeres o de que se trata.

Céfalo — Como se chama aquele vosso irmão por parte de mãe? Esqueceu-me o nome; eu era pequeno, quando vim de Clazômenas a primeira vez, já faz tempo. Se não me falha a memória, o nome do pai é Pirilampo.

Adimanto — Isso mesmo; e o dele é Antifonte. Mas, a que vem a tal pergunta?

Céfalo — Estes aqui são meus conterrâneos e filósofos de alto merecimento. Ouviram dizer que esse Antifonte acompanhava com certo Pitodoro, amigo de Zenão, e que sabe de cor as conversações havidas entre Sócrates, Zenão e Parmênides, por as ter ouvido dele, Pitodoro, assaz de vezes.

Adimanto — Tudo isso é verdade.

Céfalo — Pois são justamente essas conversações que desejamos ouvir.

Adimanto — Não é difícil; no tempo de moço, Antifonte aplicou-se muito em decorá-las. Presentemente, a exemplo do avô e homônimo,

emprega seus lazeres com cavalos. Se quiserdes, vamos procurá-lo; saiu agora mesmo daqui e foi para casa; mora perto, em Melita.

Dito isso, pusemo-nos a andar e encontrámos Antifonte em casa, no ponto em que entregava ao ferreiro, para consertar, um freio ou peça equivalente. Depois de resolvido isso, os irmãos lhe explicaram o fim daquela visita. Reconheceu-me, por ainda lembrar-se de minha primeira estada entre eles, e cumprimentou-me. A princípio, hesitou, quando lhe pedimos que nos reproduzisse o diálogo; era grande por demais a responsabilidade, conforme falou; porém acabou consentindo.

Então, Antifonte disse que Pitodoro lhe contara como, de uma feita, Zenão e Parmênides vieram às grandes Panatenéias. Parmênides já era de idade avançada, cabeleira inteiramente branca e de presença nobre e veneranda; poderia ter sessenta e cinco anos. Zenão beirava os quarenta; era de bela estatura e exterior agradável. Passava por ser o favorito de Parmênides. Informou que eles assistiam em casa de Pitodoro, no Cerâmico, além dos muros. Para lá acorrera Sócrates e mais alguns de sua companhia, desejosos de ouvir a leitura dos escritos de Zenão, pois pela primeira vez os tinham levado a Atenas. Sócrates nesse tempo era muito jovem. Incumbiu-se da leitura o próprio Zenão, na ausência casual de Parmênides. Já se encontravam quase no fim, segundo Pitodoro, quando ele próprio entrou, acompanhado de Parmênides e de Aristóteles, o mesmo que depois foi um dos Trinta. Assim, só pegaram trecho muito pequeno da leitura. Aliás, Pitodoro já a ouvira antes, do próprio Zenão.

Terminada essa parte, Sócrates lhe pediu que relesse a primeira hipótese do primeiro argumento, depois do que se manifestou:

Sócrates — Que queres dizer com isto, Zenão? Se os seres são múltiplos, por força terão de mostrar, a um só tempo, semelhanças e dissemelhanças, o que não é possível. Nem o semelhante pode ser dissemelhante, nem o dissemelhante semelhante. Declaraste isso mesmo, ou fui eu que não compreendi direito?

Zenão — Isso mesmo.

Sócrates — Então, se o dissemelhante não pode ser semelhante, nem o semelhante dissemelhante, no mesmo passo não será possível existir o múltiplo, porque, se existisse, não poderia eximir-se desses atributos impossíveis. Mas, o fim precípuo de tua argumentação não visa a combater a crença geral de que o múltiplo existe? Não estás convencido de que cada um dos teus argumentos demonstra isso mesmo, e que, no teu modo de pensar, os argumentos por ti apresentados são outras tantas provas de que o múltiplo não existe? Foi isso o que disseste, ou não entendi bem?

Zenão — De forma alguma; apanhaste admiravelmente bem a intenção geral do escrito.

Sócrates — Compreendo, Parmênides; nosso Zenão deseja tornar-se-te mais íntimo por vários meios, mas principalmente com a ajuda de seus escritos. No final de contas, o que ele afirma é mais ou menos o que tu próprio escreveste; porém introduzindo algumas modificações, quer dar-nos a impressão de que diz coisa diferente. Declaras em teus Poemas que Todo é um, em reforço do que aduzes argumentos belos e convincentes. De seu lado, ele nega a existência do múltiplo, para o que apresenta provas de todo o ponto fortes e superabundantes. Desse modo, quando um diz que o Uno existe e outro nega a existência do múltiplo, falando cada um como se nada tivesse de comum com o outro, quando em verdade ambos afirmam a mesmíssima coisa, o que enuncias parece voar muito por cima de nossas cabeças.

Zenão — É isso mesmo, Sócrates; porém não apanhaste à justa a verdade do meu livro, dado que, à maneira dos cães de Esparta, saibas descobrir o rastro e acompanhar o pensamento. Porém uma particularidade te escapou: é que este escrito absolutamente não se eleva a tais remígios, como te apraz atribuir à sua feitura, no sentido de ocultar aos homens suas sublimes pretensões. O que disseste a esse respeito é simples acessório. O fim precípuo do trabalho é defender, a seu modo, a tese de Parmênides contra os que pretendem ridicularizá-lo, como se da admissão do Uno

decorressem as mais escarninhas consequências, que invalidam de raiz sua doutrina. É um escrito de combate contra os que defendem a existência do múltiplo, em que os golpes são devolvidos com usura e com a intenção manifesta de mostrar como decorrem consequências muito mais absurdas da hipótese do múltiplo, por eles defendida, do que da do Uno, para quantos a examinarem a preceito. O trabalho é produto do pendor para as disputas mito próprio do jovens; porém alguém mo roubou depois de pronto, antes de se me ter facultado o ensejo de considerar a sós comigo, se conviria ou não entregá-lo ao público. Foi o que não percebeste, Sócrates, por admitires que ele houvesse sido composto sem aquele espírito combativo, mas com a ambição da idade madura. No mais, conforme disse, tua apreciação não foi de todo má.

Sócrates — Bem; aceito a explicação, e admito que seja conforme declaraste. Porém diz-me o seguinte: não reconheces a existência em si mesma da idéia de semelhança, e a de uma outra, oposta a essa, de dissemelhança em si mesma, e que delas duas eu e tu participamos e todas as coisas a que damos a denominação de múltiplo? E que as coisas que participam da semelhança se tornam semelhantes, a esse respeito e na medida em que participam da dissemelhança, e uma e outra coisa as que participam das duas a um só tempo? Se todas as coisas participam dessas idéias, contrárias, e, pelo próprio fato dessa participação, ficam, no mesmo passo, semelhantes e dissemelhantes a elas mesmas: que há de surpreendente em tudo isso? Se alguém mostrasse semelhantes no ato de se tornarem dissemelhantes, ou o inverso: dissemelhantes passando a ser semelhantes, isso sim, eu tomaria como verdadeira maravilha! Porém dizer que as coisas que participam de uma e de outra apresentam ambos os carateres, é o que não se me afigura, Zenão, contraditório; é como se alguém afirmasse que tudo é um pela participação da unidade e que esse mesmo todo é múltiplo por sua participação da pluralidade. Mas se me provassem que é múltipla a simples unidade, ou que o múltiplo é um: eis o que me surpreenderia

sobremodo. E tudo o mais pelo mesmo estilo. Se me demonstrassem, outrossim, que os gêneros e as espécies apresentam em sua esfera própria esses carateres opostos, haveria de que maravilhar-me. Mas, que há de extraordinário dizer alguém que eu sou ao mesmo tempo uno e múltiplo? Seria o caso, para provar minha pluralidade, de mostrar a diferença entre o lado direito e o esquerdo, a frente e o dorso, a porção superior e a inferior, pois de muitas maneiras, quero crer, participo da pluralidade. Ou então, para insistir na unidade, dizer que eu sou um dos sete indivíduos aqui presentes, visto participar da unidade. De onde se colhe que as duas assertivas são igualmente verdadeiras. A este modo, sempre que um se abalança a demonstrar a simultaneidade do Uno e do múltiplo em coisas com seixos, pedaços de madeira e outras mais da mesma natureza, dizemos que essa pessoa provou simplesmente a existência de unidades e da multiplicidade, não que o Uno seja múltiplo, e o inverso: o múltiplo, Uno. Com isso, não terá dito nada extraordinário, senão algo em que todos convirão. Porém se alguém, como afirmei neste momento, começar por distinguir umas das outras as idéias de si mesmas: semelhança e dissemelhança, pluralidade e unidade, repouso e movimento, e tudo o mais do mesmo gênero, e demonstrar, em seguida, que todas elas são capazes de unir-se umas com as outras o de separar-se: isto sim, Zenão, continuou a falar, é que me deixaria contentíssimo. A meu parecer, argumentaste neste domínio com bastante firmeza e decisão. Porém num ponto, torno a dizer, e que muito mais me alegrara, seria poder um demonstrar que tais perplexidades se entrelaçam de mil formas e o mesmo fizésseis com o que é apreendido apenas pelo entendimento, tal como exemplificastes com as outras que nos caem sob a vista.

Contou Pitodoro que durante toda essa fala de Sócrates, ele teve medo de que Parmênides e Zenão se agastassem a cada uma de suas objeções. Mas a verdade é que ambos o ouviram com a máxima atenção, e a todo instante, sorrindo, se entreolhavam, como que tomados de admiração diante de

Sócrates. Nesse estado de espírito, logo que Sócrates terminou, falou Parmênides:

Parmênides — Como é louvável, Sócrates, esse teu amor à argumentação! Porém diz-me se fazes a distinção formulada por ti mesmo e de um lado pões as próprias idéias e do outro as coisas que delas participam? Porventura és de parecer que exista à parte a semelhança em si mesma, distinta da semelhança muito nossa, e bem assim o Uno e o múltiplo e tudo o mais que acabaste de ouvir de Zenão?

Sócrates — Sem dúvida.

Parmênides — E também nos seguintes casos acreditas que haja a idéia do justo em si mesmo, e do belo e do bem e de tudo o mais do mesmo gênero?

Sócrates — Acredito.

Parmênides — Como! A idéia do homem, distinta de nós e de todos os que são como nós, a idéia do homem em si mesmo, a do fogo e a da água?

Sócrates — A esse respeito, por vezes me vejo em grande perplexidade, sem saber se tais casos admitem resposta igual ou diferente.

Parmênides — E os seguintes objetos, Sócrates, que talvez pareçam ridículos, como cabelos, lama, sujidade e tantas coisas mais, insignificantes e destituídas de valor? Vacilas em admitir que para uma dessas coisas há uma idéia à parte e diferente dos próprios objetos que tocamos com a mão, ou que não há?

Sócrates — De forma alguma, as coisas que vemos, existem mesmo; admitir idéias para tudo isso, afigura-se-me sobremodo estranho. Porém frequentes vezes me sinto inquieto sobre aceitarmos ou não a conclusão de que o que serve para um caso é válido para todos. Mas, quando chego a esse ponto fujo à toda pressa, de medo de cair nalgum abismo de insensatez e nele parecer. Daí acolher-se às coisas para as quais admitimos idéias e discorrer a seu respeito o tempo todo.

Parmênides — És muito novo, Sócrates; a filosofia ainda não se apoderou de ti como espero que o faça quando não desprezares nada disso. Por enquanto, dás excessiva importância à opinião do homens; é defeito de idade. Diz-me uma coisa: pelo que declaraste, admites a existência de idéias, das quais as coisas tiram os nomes, na medida em que delas participam, a saber: a participação da semelhança as deixa semelhantes, a da grandeza, grandes, e a da beleza e da justiça, justas e belas?

Sócrates — Perfeitamente.

Parmênides — E é de toda a idéia ou apenas de alguma parte que participa o que dela participa? Ou além dessas pode haver outras modalidades de participação?

Sócrates — De que jeito?

Parmênides — Como te parece: é a idéia inteira, dado que seja una, que se encontra em cada um desses múltiplos objetos, ou como será?

Sócrates — Que a impede, Parmênides, de continuar una?

Parmênides — Sendo, por conseguinte, una e idêntica, teria de estar, a um só tempo, inteira em todas as coisas separadas, do que decorre ter de ficar separada de si mesma.

Sócrates — De forma alguma; fora como o dia que, sendo uno e idêntico, a um só tempo se acha em todas as partes, sem, com isso, separar-se de si mesmo. É o que admitimos para cada idéia, se tiver de ser idêntica a si própria e estar presente em todas as coisas.

Parmênides — Agrada-me, Sócrates, a maneira como fazes uma só coisa estar presente em toda a parte. É o mesmo que se jogasses uma vela de navio em cima de muitos homens e dissesses que a unidade recobria o múltiplo. Não foi assim, mais ou menos, que te exprimiste?

Sócrates — Talvez.

Parmênides — E a vela inteira, recobriria cada pessoa, ou, de preferência, cada uma de suas partes esta ou aquela pessoa?

Sócrates — Sim, cada uma de suas partes.

Parmênides — Nesse caso, Sócrates, as idéias em si mesmas são divisíveis, e as coisas que delas participam só o são parcialmente, não adquirindo nenhuma delas toda a idéia, mas apenas uma parte de cada idéia.

Sócrates — Parece, de fato.

Parmênides — Não quererás, então, Sócrates, admitir que a idéia é realmente divisível, sem deixar de ser una?

Sócrates — Em absoluto.

Parmênides — Considera o seguinte: se dividires a grandeza em si mesma, vindo a ser grande cada um dos objetos grandes em virtude da porção da grandeza menor do que a própria grandeza, não seria absurdo?

Sócrates — O cúmulo do absurdo.

Parmênides — E então? Se cada participante recebe uma parcela da igualdade, com essa parcela menor do que a igualdade em si, poderá ele vir a ficar igual a seja o que for?

Sócrates — Não é possível.

Parmênides — Porém, se um de nós receber uma parte da pequenez, a pequenez em si mesma ficará maior do que essa parte, que é parte dela própria, vindo, desse modo, a ser grande o que é pequeno, enquanto aquilo a que foi acrescentando o que lhe foi tirado, não ficará maior do que era antes, porém menor.

Sócrates — O que em absoluto não pode ser.

Parmênides — Então, de que jeito, Sócrates, admites que as coisas participem da idéia, se isso não pode ser nem por meio das partes nem do todo?

Sócrates — Por Zeus, teria dito, não me parece fácil destrinçar de jeito nenhum essa questão.

Parmênides — E que dizes do seguinte?

Sócrates — Que é?

Parmênides — Eis o que, a meu ver, te leva a admitir que cada idéia em si mesma é una. Quando muitos objetos te parecem grandes, julgas perceber

nessa visão conjunta certo caráter uniforme que lhes é comum; daí, concluíres que a grandeza é una.

Sócrates — Tens razão.

Parmênides — Porém se, no mesmo passo, apreenderes com o pensamento a grandeza em si e todas essas coisas grandes, não verás aparecer outra grandeza, por meio da qual tudo aquilo forçosamente aparecerá grande?

Sócrates — É possível.

Parmênides — Desse modo, aparecerá outra idéia de grandeza, para além da grandeza em si mesma e das coisas que dela participam, e mais outra depois dessas, por meio da qual as anteriores serão grandes, deixando, assim, cada idéia de ser una para ti, porém de multiplicidade incalculável.

Sócrates — A menos, Parmênides, que cada uma dessas idéias não passe de pensamento, não cabendo, por isso, formar-se em parte alguma, se não for, tão-só, no espírito. Assim, cada idéia seria una e não ficaria sujeita ao inconveniente de que falamos há pouco.

Parmênides — Como assim? Cada pensamento seria uno, porém pensamento de nada?

Sócrates — Impossível.

Parmênides — Então, pensamento de alguma coisa?

Sócrates — Sim.

Parmênides — Que é ou que não é?

Sócrates — Que é.

Parmênides — De certa coisa una que aquele pensamento pensa como presente em todas as coisas, sob uma determinada forma?

Sócrates — Sim.

Parmênides — E não será uma idéia o que é assim pensado como presente a todas as coisas e sempre igual a si mesmo?

Sócrates — É a conclusão que se impõe.

Parmênides — E então? Se todas as coisas participam necessariamente das idéias, conforme disseste, não será também forçoso admitires, ou que tudo consiste em pensamento e tudo pensa, ou que, apesar de ser pensamento, não pensa nada?

Sócrates — Isso também carece de sentido. O que se me afigura mais plausível, Parmênides, é o seguinte: essas idéias se encontram na natureza à maneira de paradigmas; as coisas se lhes assemelham como simples cópias que são, consistindo a participação das idéias com relação às coisas em se assemelharem estas àquelas.

Parmênides — Sendo assim, se alguma coisa se assemelha à idéia, será possível não ser a cópia semelhante à idéia, na medida em que a ela se assemelha ? Ou haverá jeito de semelhante não ser semelhante ao semelhante?

Sócrates — Não há.

Parmênides — E não é da maior necessidade que o semelhante participe com seu semelhante da mesma e única idéia?

Sócrates — Sem dúvida nenhuma.

Parmênides — Não é, portanto, absolutamente possível, assemelhar-se alguma coisa à idéia, nem a idéia a seja o que for. Doutra maneira, surgiria sempre uma nova idéia, diferente da primeira, e, no caso de parecer-se ela com alguma coisa, mais uma ainda, sem nunca parar essa formação de novas idéias, dado que a idéia venha a parecer-se com o que dela participa.

Sócrates — É muito certo o que dizes.

Parmênides — Não é, pois, pela semelhança que as coisa participam das idéias; será preciso procurar outra modalidade de participação.

Sócrates — Parece.

Parmênides — Já vês, Sócrates, em que apertos se mete quem admite a existência à parte das idéias em si mesmas.

Sócrates — Grandes apertos, realmente.

Parmênides — Pois sabe que, por assim dizer, não apanhaste todo o alcance da dificuldades, com admitires uma idéia única e à parte para toda classe de seres.

Sócrates — Que dificuldades?

Parmênides — Há muitas: a maior é a seguinte: alguém poderia sustentar que, definindo-as como fizemos, as idéias não podem ser conhecidas, não sendo possível provar o engano de quem afirmasse o contrário, a menos que esse contraditor tivesse grande experiência e fosse excelentemente dotado pela natureza e se dispusesse a desenvolver uma longa e laboriosa demonstração. A não ser assim, não há meio de demover de sua convicção quem sustenta que as idéias não podem ser conhecidas.

Sócrates — E a razão disso, Parmênides?

Parmênides — Porque eu imagino, Sócrates, que tu e todos os que admitem para cada coisa particular uma essência existente por si mesma, confessam de saída que nenhuma delas existe em nós.

Sócrates — A ser assim, de que jeito poderiam existir em si mesmas?

Parmênides — Falas com muito acerto; de onde vem, que as idéias, que só são o que são por suas relações mútuas, têm sua essência própria somente em relação umas com as outras, não com relação ao que em nós são suas cópias ou como quer que sejam denominadas, e de cuja participação tiramos a designação certa de tudo o mais. Por outro lado, as coisas do nosso mundo que têm o mesmo nome que elas, só existem em relação umas com as outras, não com as idéias, sendo assim denominadas por elas mesmas, não por causa das idéias.

Sócrates — Que queres dizer com isso?

Parmênides — É o seguinte. Suponhamos que um de nós é senhor ou escravo do outro, não escravo do senhor em si mesmo, o senhor na sua própria essência, nem este, como senhor, é senhor do escravo em si mesmo, a essência do escravo: como homens, entre eles, é que serão uma coisa ou outra. O senhorio em si mesmo é o que é com relação à escravidão em si

mesma, e o inverso: a escravidão em si, com relação ao senhorio em si mesmo. As coisas do nosso mundo não têm ação sobre as daquele, nem as do outro mundo sobre as do nosso. O que eu digo é que aquela realidades só são o que são para elas mesmas e com referência a elas mesmas, exatamente como se dá com as coisas do nosso mundo. Ou não entendes o que eu falo?

Sócrates — Entendo tudo.

Parmênides — E com relação ao conhecimento, continuou, o conhecimento em si mesmo será conhecimento da verdade em si mesma?

Sócrates — Perfeitamente.

Parmênides — Cada conhecimento particular em si mesmo seria, por conseguinte, conhecimento de um ser em si mesmo. Ou não?

Sócrates — Certo.

Parmênides — Assim, nosso conhecimento viria a ser o conhecimento da verdade de nosso mundo; de onde se colhe que cada ramo do nosso conhecimento terá de ser conhecimento de determinadas coisas do nosso mundo.

Sócrates — Necessariamente.

Parmênides — Porém, conforme tu próprio admitiste, nem possuímos as idéias em si mesmas, nem elas podem existir entre nós.

Sócrates — Sem dúvida.

Parmênides — E não é pela idéia em si do conhecimento que são conhecidos gêneros em si mesmos?

Sócrates — Certo.

Parmênides — Idéias essas que não possuímos.

Sócrates — Justamente.

Parmênides — Sendo assim, não poderemos conhecer nenhuma idéia, visto não participarmos do conhecimento em si mesmo.

Sócrates — Parece que não.

Parmênides — Logo, são-nos desconhecidos o belo existente em si mesmo, e o bem e tudo o que admitimos como idéias com existência

independente.

Sócrates — Quem sabe?

Parmênides — Atende agora ao que se me afigura ainda mais terrível.

Sócrates — Que será?

Parmênides — Não estás disposto a conceder que se há um gênero em si do conhecimento, terá de ser muito mais preciso do que o conhecimento do nosso mundo, tal qual como o da beleza e os de tudo o mais?

Sócrates — Concedido.

Parmênides — E que se algum ser tiver de participar desse conhecimento em si mesmo, não dirás que somente Deus possuirá esse conhecimento exatíssimo?

Sócrates — Necessariamente.

Parmênides — Ora, a posse do conhecimento em si não permitirá a Deus conhecer o que se passa no nosso mundo.

Sócrates — Por que não?

Parmênides — Porque já aceitamos, Sócrates, que nem aquelas idéias atuam nas coisas do nosso mundo, nem as coisas do nosso mundo naquelas idéias; separadamente, entre elas mesmas, é que umas atuam sobre outras.

Sócrates — Aceitamos, de fato.

Parmênides — Logo, se se encontra em Deus esse domínio supremo e esse conhecimento perfeito, nem esse domínio chegará nunca a dominar-nos, nem esse conhecimento a conhecer-nos ou seja ao que for do nosso mundo; porém, da mesma forma que não dominamos os deuses com nosso domínio, nem alcançamos nada das coisas divinas com nosso conhecimento: assim, também, pelas mesmíssimas razões, os deuses não têm domínio sobre nós nem conhecem os negócios humanos, na qualidade de deuses.

Sócrates — Não será uma proposição ousada em demasia privar Deus do conhecimento?

Parmênides — Tudo isso, Sócrates, e muito mais ainda está implícito nas idéias, no caso de terem estas existência própria e concebê-las alguém

como algo independente. Quem ouve tal coisa fica perplexo, sendo levado a contestar sua existência ou, na hipótese de admiti-las, será obrigado a declarar que por força terão de ser desconhecidas da natureza humana. Quem assim se manifesta sabe o que diz e, conforme observamos há pouco, não será fácil demovê-lo de suas convicções. Só um indivíduo de dotes extraordinários será capaz de compreender que para cada coisa há um gênero à parte com existência independente, e alguém mais bem dotado, ainda, para descobrir tudo isso e ensiná-los devidamente aos outros, por meio de uma análise exaustiva.

Sócrates — Declaro-me de acordo contigo, Parmênides, pois quanto disseste concerta plenamente com minha maneira de pensar.

Parmênides — Por outro lado, Sócrates, se após considerar quanto ficou dito e todo o mais que poderia se acrescentado, não aceitar um a existência das idéias dos seres, admitindo para cada coisa uma idéia definida, não saberá para onde virar o pensamento, a menos que reconhecesse a existência de uma idéia para cada coisa, sempre igual a si mesma, com o que destruiria por completo a própria dialética, o que decerto já percebeste com tua habitual perspicácia, conforme creio.

Sócrates — É muito justo o que dizes.

Parmênides — E que farás da filosofia? Para onde te voltarás na ignorância de todas as coisas?

Sócrates — Por enquanto, não vejo saída.

Parmênides — É que começaste cedo demais, Sócrates, antes de te exercitares, como convém, a definir o belo, o bem e o justo, e assim todas as idéias. Observei isso mesmo há dois dias, ao te ouvir dialogar com o nosso amigo Aristóteles, aqui presente. Pois fica sabendo que é belo e divino o entusiasmo com que te atiras a essas discussões. Enquanto és moço, exercita-te mais de espaço nessas práticas consideradas inúteis pelo vulgo e que dele receberam o nome de parolagem. De outra forma, a verdade te escapará.

Sócrates — E em que consiste, Parmênides, semelhante exercício?

Parmênides — O que ouviste agora mesmo de Zenão, foi a sua resposta. Aliás, uma de tuas objeções me alegrou sobremaneira, ao lhe manifestares teu desacordo de que a investigação não se dispersasse nos objetos percebidos pelos olhos nem somente neles se aplicasse, para concentrar-se no que é apreendido apenas pelo pensamento e pode ser considerado como idéia.

Sócrates — Com efeito; não me parece difícil demonstrar por esse meio que os seres são semelhantes e revelam outras oposições possíveis.

Parmênides — E com razão. Porém uma coisa ainda precisarás fazer. Não basta aceitar a existência de determinado objeto e considerar as consequências de semelhante suposição. Longe disso; precisarás, ainda, admitir a não-existência desse mesmo objeto, se te importa exercitar-te como convém.

Sócrates — Aonde queres chegar?

Parmênides — Caso te declares de acordo, exemplifiquemos com aquela hipótese de Zenão: se existir o múltiplo, quais serão as consequências tanto para ele, em relação com ele mesmo e com o Uno, como para a unidade, em relação com ela mesma e com o múltiplo? E no caso de não houver múltiplo, voltar a considerar as consequências para a unidade e para o múltiplo, assim em suas relações recíprocas como nas de cada um consigo mesmo. Desenvolve idêntico esforço partindo da hipótese de que a semelhança existe ou não existe, sobre as consequências desses pressupostos, tanto para os termos admitidos como para outras coisas, nelas mesmas e em suas relações recíprocas. Igual raciocínio valerá para o dissemelhante, para o movimento e o repouso, para o nascimento e a destruição, o ser e o não-ser em si mesmos. Numa palavra: em tudo o que supuseres como existente ou não existente ou como determinado de qualquer modo, será preciso examinar as consequências resultantes, primeiro, para o próprio objeto, e depois, relativamente aos outros: começarás por um, à tua escolha; depois vários, e por último todos. A mesma coisa farás com esse

outros, tanto em suas relações recíprocas como com o objeto admitido de cada vez por ti como existente ou não existente, caso queiras exercitar-se com perfeição e, assim, discernir a verdade na sua plenitude.

Sócrates — É imensa a tarefa, Parmênides, que me impões; transcende minha compreensão. Por que não desenvolves tu mesmo as consequências dessa hipótese com um exemplo concreto, para que eu consiga compreendê-la?

Parmênides — Na minha idade, Sócrates, é uma tarefa gigantesca que me atiras sobre os ombros.

Sócrates — E tu, Zenão, por que não fazes essa demonstração?

Zenão — A Parmênides é que devemos dirigir-nos, Sócrates. O que ele expôs não é uma coisinha de nada. Não vês a enormidade do trabalho que exiges dele? Se houvesse aqui mais gente, seria pouco elegante, de fato, fazer-lhe semelhante pedido; não fica bem desenvolver tal assunto diante de publico numeroso, máxime na sua idade. As multidões ignoram que a não ser com a exploração a fundo do terreno, em todos os sentidos, não é possível adquirirmos noções certas com respeito a verdade. De meu lado, Parmênides, eu também secundo o pedido de Sócrates, para ouvir-te mais uma vez, depois de intervalo tão longo.

Após a fala de Zenão, pelo que Antifonte contou, Pitodoro teria dito que ele também e Aristóteles e os outros instaram com Parmênides para que demonstrasse sua proposição, sem ocupar-se com mais nada. Ao que Parmênides respondera:

Parmênides — Preciso obedecer-vos, conquanto me sinta naquela situação de cavalo de Íbico, antigo campeão de corridas: já velho, tremia quando atropelavam ao carro, pois sabia por experiência própria o que o aguardava. Aplicando a si mesmo o símile, dizia Íbico que, a seu mau grado, na idade a que chegara se via forçado a tomar parte das competições do amor. Lembrado disso, eu também sinto-me dominado pelo medo, por ter de, nesta idade, atravessar a nado tão grande e perigoso pélago de argumentos.

De qualquer jeito, forçoso é obedecer-vos, pois como diz Zenão com muito acerto, estamos em família. Por onde, então, começaremos, e qual será nossa primeira hipótese? E agora, já que temos mesmo de entregar-nos a esse jogo cansativo, não preferis que eu comece por minha própria hipótese sobre o Uno em si mesmo, se existe ou se não existe, a fim de estudarmos as consequências disso decorrentes?

Zenão — Perfeitamente.

Parmênides — Então, quem me responderás? O mais moço, porventura? É quem decerto me criará mais simples, ensejando-me suas respostas pausas oportunas.

Aristóteles — Estou pronto, Parmênides; a mim, decerto, é quem visavas, quando te referiste ao mais novo. Formula as questões, que eu responderei a elas todas.

Parmênides — Então, comecemos. Se existe o Uno, esse uno não poderá ser múltiplo.

Aristóteles — Como fora possível?

Parmênides — Nem terá partes nem poderá ser um todo.

Aristóteles — Por quê?

Parmênides — É que a parte terá de ser parte de algum todo.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — E o todo? Não é só o que nada lhe falta que poderá ser todo?

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — De um jeito ou de outro, o Uno teria de ser composto, ou o designemos como um todo ou como constituído de partes.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Em ambos os casos, pois, o Uno seria múltiplo, não um.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Porém não deverá ser múltiplo, porém Uno.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — Logo, para que Uno seja um, não poderá ser um todo nem há de ter partes.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — Ora, não sendo constituído de partes, não terá começo nem meio nem fim, pois tudo isso já seriam suas partes.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — E o começo e o fim, não são o limite de tudo?

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Logo, o Uno é ilimitado, visto não ter começo nem fim.

Aristóteles — Sim, ilimitado.

Parmênides — E também carecerá de forma; não participa nem do redondo nem do reto.

Aristóteles — Por quê?

Parmênides — Redondo não é o que tem todas as extremidades a igual distância do centro?

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — E reto, não é o que tem o meio na frente das duas extremidades?

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Logo, o Uno teria partes e seria múltiplo, se participasse da forma reta ou da circular.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Não é, por conseguinte, nem reto nem circular, visto não ser constituído de partes.

Aristóteles — É justo.

Parmênides — Mais: sendo o que é, não está em parte alguma; não poderá estar nem noutra coisa nem em si mesmo.

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Se estivesse em outro coisa, ficaria envolvido por aquilo em que se encontrasse, passando a ter, por conseguinte, inúmeros

pontos de contato com essa coisa. Ora, o que é uno e sem partes e não participa do círculo, de jeito nenhum poderá ter no seu contorno tantos pontos de contato.

Aristóteles — Impossível.

Parmênides — E também, se estivesse em si mesmo, só teria a si próprio como envoltório de si mesmo, pois só estaria em si mesmo, por não ser possível estar em algo sem ser envolvido.

Aristóteles — Impossível, realmente.

Parmênides — Logo, uma coisa é o envolvente e outra o envolvido, pois, como tudo, não poderá atuar ao mesmo tempo como agente e como paciente; nessa hipótese, o Uno deixaria de ser um para ser dois.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — O Uno, por conseguinte, não está em parte alguma, nem em si mesmo nem no que quer que seja.

Aristóteles — Não está, realmente.

Parmênides — Considera agora se em tais condições ele se acha em repouso ou em movimento.

Aristóteles — Por que não?

Parmênides — Porque se se movimentasse, ou ele se deslocaria ou se alteraria, pois não há outras modalidades de movimento além dessas duas.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Ora, vindo o Uno a alterar-se em si mesmo, não poderia continuar a ser um.

Aristóteles — Impossível.

Parmênides — Logo, não sofre alteração nenhuma.

Aristóteles — Não, evidentemente.

Parmênides — E porventura se desloca?

Aristóteles — Talvez.

Parmênides — Se o Uno mudasse de lugar, ou giraria em círculo em torno de si mesmo ou passaria de um ponto para outro.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Se se movimentasse em círculo, não seria forçoso possuir um centro, em torno do qual girariam suas partes? Mas, de que jeito poderá movimentar-se em círculo o que não tem nem centro nem partes?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Se mudar de lugar, com o tempo terá de estar noutro ponto; não é assim que ele se movimenta?

Aristóteles — Sim, se tiver de mover-se.

Parmênides — Porém já não vimos que não poderá estar no que quer que seja?

Aristóteles — Vimos.

Parmênides — E não é mais impossível, ainda, chegar até aí?

Aristóteles — Não compreendi.

Parmênides — Para o Uno alcançar alguma coisa, não será inevitável não achar-se ainda nessa coisa no processo de alcançá-la, nem inteiramente fora dela, visto estar prestes a alcançá-la?

Aristóteles — Forçosamente.

Parmênides — Se há o que seja susceptível disso, é o que for provido de partes uma das quais terá de estar dentro de algo diferente, enquanto a outro ainda estiver fora. Mas o que lhe faltar partes, de jeito nenhum poderá estar ao mesmo tempo inteiramente fora ou inteiramente dentro do que quer que seja.

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — E o que nem é composto de partes nem é um todo, não lhe será mais impossível, ainda, chegar a qualquer ponto, já que não poderá fazê-lo nem por partes nem como um todo?

Aristóteles — Evidentemente.

Parmênides — Logo, nem pode deslocar-se nem atingir determinada meta de mudar de lugar, nem girar no mesmo ponto sem modificar-se.

Aristóteles — Parece mesmo que não.

Parmênides — Então, o Uno não é movido por nenhuma modalidade de movimento.

Aristóteles — Isso mesmo; é imóvel.

Parmênides — Como também dissemos não lhe ser possível estar em qualquer coisa.

Aristóteles — Dissemos.

Parmênides — Logo, nunca poderá estar sempre no mesmo lugar.

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Porque, nessa hipótese, teria de estar precisamente no mesmo lugar em que se encontra.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Porém já vimos que ele não pode estar nem nele mesmo nem noutra coisa.

Aristóteles — Não pode, com efeito.

Parmênides — O Uno, portanto, nunca está no mesmo lugar.

Aristóteles — Não está, ao que parece.

Parmênides — Mas o que nunca se acha no mesmo lugar, não está em repouso nem fica estacionário.

Aristóteles — É o que se dá, realmente.

Parmênides — Ao que parece, então, o Uno não está nem em repouso nem em movimento.

Aristóteles — É a conclusão que se impõe.

Parmênides — Mais, ainda: não poderá ser idêntico a si mesmo nem a outra coisa, como também não poderia ser diferente de outra coisa nem de si mesmo.

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Se fosse diferente de si mesmo, seria outro, com o que deixaria de ser um.

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — Se fosse o mesmo que outro, seria esse outro, com o que não poderia ser ele mesmo. Desse modo, deixaria de ser o que é, a saber, Uno, para ser diferente de um.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Logo, não terá de ser idêntico a outra coisa nem diferente de si mesmo.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — E também não poderá ser diferente de outro, enquanto for um, pois não condiz com o um diferir do que quer que seja; só os diferentes podem diferir entre si, mais nada.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Não é por ser um que terá de ser outro. Ou achas que não?

Aristóteles — De forma alguma.

Parmênides — Se não o for por isso, não será por si mesmo, e se não for por si mesmo, também não será ele mesmo. Não sendo diferente de jeito nenhum, não poderá ser diferente do que quer seja.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Como também não será idêntico a si mesmo.

Aristóteles — Por que não?

Parmênides — Porque o Uno e o idêntico são de naturezas diferentes.

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Porque quando uma coisa se torna idêntica a outra, não fica una.

Aristóteles — E daí?

Parmênides — Depois de tornado múltiplo, o idêntico será necessariamente múltiplo, não uno.

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — Se o Uno e o idêntico não diferirem em nada, sempre que uma coisa ficasse idêntica a outra, ficaria una, e o inverso: quando se

tornasse una, ficaria idêntica.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Se o Uno tiver de ser idêntico a si mesmo, não será uno consigo mesmo, e assim ele, sendo um, deixaria de ser um, o que é de todo o ponto impossível. Logo, não é possível ao Uno ser diferente de outra coisa ou idêntico a sim mesmo.

Aristóteles — Impossível.

Parmênides — Dessa maneira, o Uno não poderá ser nem diferente nem idêntico, tanto em relação consigo mesmo como com outra coisa.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Por outro lado, não poderá ser nem semelhante nem dissemelhante a si mesmo ou ao que quer que seja.

Aristóteles — Por quê?

Parmênides — Porque semelhança comporta alguma identidade.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Porém já vimos que a natureza do idêntico difere da do Uno.

Aristóteles — Vimos, realmente.

Parmênides — Ora, se com o Uno se passar algo diferente do seu próprio caráter, só por isso tornar-se-á mais do que um, o que não é possível.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Logo, de nenhum jeito poderá o Uno ser idêntico a si mesmo nem a outra coisa.

Aristóteles — De modo nenhum.

Parmênides — Como não poderá ser semelhante a si mesmo nem ao que quer que seja.

Aristóteles — Parece mesmo que não pode.

Parmênides — Assim não poderá dar-se que o Uno fique diferente, pois nessa hipótese ele se tornaria mais do que um.

Aristóteles — Tornar-se-ia, sem dúvida.

Parmênides — Ora, o que fica diferente de si mesmo ou de outra coisa, torna-se dissemelhante a si mesmo ou a outra coisa, visto ser semelhante o que recebe influência idêntica.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Assim, o Uno, como parece, não sendo possível de nenhuma diferença, de jeito nenhum poderá ser dissemelhante nem de si mesmo nem de outra coisa.

Aristóteles — Em absoluto.

Parmênides — Não poderá ser, portanto, semelhante nem dissemelhante, nem com relação a si mesmo nem com relação a si mesmo nem com qualquer outra coisa.

Aristóteles — Parece mesmo que não pode.

Parmênides — Pelo mesmo estilo, sendo o que é, não poderá ser nem igual nem desigual a si mesmo ou a outra coisa?

Aristóteles — Como?

Parmênides — Sendo igual, teria de ter as mesmas medidas daquilo a que é igual.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Para ser maior ou menor do que as coisas que lhe são comensuráveis, terá de ter medidas maiores do que as coisas menores, e o inverso: medidas menores do que as coisas maiores.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Em confronto com as coisas não comensuráveis, terá de ter medidas menores do que umas e maiores do que outras.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Mas não é impossível que o que não participa absolutamente do idêntico seja idêntico a outra coisa, em relação a medidas ou ao que quer que seja?

Aristóteles — Impossível.

Parmênides — Como não poderá ser igual a si mesmo nem a outra coisa, visto não ter as mesmas medidas.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Porém quer tenha medidas maiores, quer menores, quantos medidas tiver, tantas serão as suas partes, deixando, por isso mesmo, de ser um, para ser múltiplo na mesma proporção daquelas medidas.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Se só tivesse uma medida, seria igual a ela; porém já vimos não lhe ser possível ser igual a coisa alguma.

Aristóteles — Vimos, realmente.

Parmênides — E uma vez que não apresenta nenhuma medida, nem muitas nem poucas, e não participa de nenhum modo do idêntico, jamais poderá ser igual a si mesmo ou ao que quer que seja, como também não será maior nem menor do que ele próprio ou do que seja o que for.

Aristóteles — Tudo se passa exatamente desse modo.

Parmênides — E agora? Concebes que o Uno possa ser mais moço ou mais velho do que outra coisa, ou ter a mesma idade?

Aristóteles — Por que não?

Parmênides — Porque para ser da mesma idade que ele mesmo ou que outra coisa qualquer, terá de participar da igualdade ou da semelhança com relação ao tempo, o que já vimos não ser possível com o Uno, nem quanto à igualdade nem quanto à semelhança.

Aristóteles — Já vimos, realmente.

Parmênides — Como também dissemos que não participa nem da dissemelhança nem da desigualdade.

Aristóteles — Dissemos, realmente.

Parmênides — De que modo, então, se ele é desse jeito, poderá ser mais velho ou mais novo ou da mesma idade do que quer que seja.

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Logo, não poderá ser nem mais moo nem mais velho nem da mesma idade do que ele mesmo ou do que qualquer outra coisa.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Sendo assim constituído, é absolutamente impossível que o Uno esteja no tempo, pois não é de toda a necessidade, se alguma coisa estiver no tempo, que fique cada vez mais velha do que ela mesma?

Aristóteles — Forçosamente.

Parmênides — E o mais velho, não é mais velho, sempre, do que algo mais moço.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Ora, ficar mais velho do que ele mesmo, será, a um só tempo, ficar mais moço do que ele mesmo, se tivermos de buscar algum ponto de referência para o que fica mais velho.

Aristóteles — Que queres dizer com isso?

Parmênides — É o seguinte: Se uma coisa é diferente de outra, não pode vir a ficar diferente do que já é diferente dela; do que é diferente, ela difere; do que ficou diferente, diferia, e do que vier a ficar diferente, diferirá. Mas, do que se torna diferente, poderá ter sido, nem é nem poderá vir a ser diferente; torna-se diferente, nada mais.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Assim, também, o que se diz Mais velho, é uma diferença relativa a Mais moço; nada mais.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — Logo, o que vai ficando mais velho do que ele mesmo, terá fatalmente de ir ficando mais moço com relação a si próprio.

Aristóteles — Parece.

Parmênides — Mas nesse processo ele não poderá ficar nem mais tempo nem menos tempo do que ele mesmo; de forma que será sempre no mesmo espaço de tempo que ele pode tornar-se ou ser ou ter sido ou vir a ser.

Aristóteles — Isso também é inevitável.

Parmênides — É, por conseguinte, inevitável, como parece, que tudo o que se encontra no tempo e dele participa, tenha consigo a mesma idade e seja simultaneamente e mais velho e mais moço do que ele próprio.

Aristóteles — Talvez.

Parmênides — Mas o Uno nunca participou de semelhantes contingências.

Aristóteles — Nunca, realmente.

Parmênides — Não está, portanto, em nenhuma relação com o tempo; não está em nenhum tempo.

Aristóteles — Não, de fato, conforme o demonstra nosso argumento.

Parmênides — E então? As expressões Era, Foi, Tornou-se, não parece significarem participação de um tempo pretérito?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E agora: Será, Tornar-se-á, Virá a ser feito, não apontam para o futuro, para um tempo por vir?

Aristóteles — Sim.

Parmênides — E esse É e esse Torna-se, não indicam o presente?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Logo, se o Uno não participa em absoluto de nenhum tempo, ele nunca foi no passado, nem era nem se tornou, como no presente nem é nem chega a ser nem se forma, e também não chegará a ser nem se formará nem será no futuro.

Aristóteles — Nada mais verdadeiro.

Parmênides — Poderá haver participação do ser, fora dessas modalidades?

Aristóteles — Não pode.

Parmênides — Logo, o Uno não participa absolutamente do ser.

Aristóteles — Parece mesmo que não participa.

Parmênides — Então, o Uno não é de jeito nenhum.

Aristóteles — É o que se conclui.

Parmênides — Nem poderá ser de modo que pudesse ser um, pois então já seria algo que participasse da existência; porém, como parece, o Uno nem é um nem é, simplesmente, a aceitarmos nosso argumento.

Aristóteles — É bem possível.

Parmênides — Mas o que não é, poderá ter, como não sendo, alguma coisa dele mesmo ou para ele mesmo?

Aristóteles — Como o poderia?

Parmênides — Logo, nem terá nome nem explicação, como não poderá ser conhecido nem percebido nem avaliado.

Aristóteles — Parece mesmo que não pode.

Parmênides — Não será, pois, denominado nem expresso, nem julgado nem conhecido, como não haverá ser que chegue a percebê-lo.

Aristóteles — Não, evidentemente.

Parmênides — Mas será possível que o Uno seja assim?

Aristóteles — Eu, pelo menos, acho que não.

Parmênides — Não quererá reconsiderar do começo nossa hipótese, para vermos se obtemos resultado diferente?

Aristóteles — Com todo o gosto.

Parmênides — Logo, dizemos, se o Uno é, teremos de aceitar todas as consequências daí resultantes, não é isso mesmo?

Aristóteles — Sim.

Parmênides — Então, volta a examinar o começo. Se o Uno é, será possível existir sem participar do ser?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Logo, existirá o ser do Uno, sem ser idêntico ao Uno; de outra forma, o ser não seria o ser do Uno nem o Uno participaria dele, ser, ficando, pois, equivalentes as expressões o Uno é, e o Uno é um. Porém a hipótese por nós assentada não foi: se o Uno é um, quais serão as consequências, mas, simplesmente: Se o Uno é. Estarei certo?

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Sendo assim, Um e É são termos de significado diferentemente.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — É outro o sentido da frase dizer-se que o Uno participa do ser; não é isso mesmo que queremos significar, quando empregamos a fórmula concisa: o Uno é?

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Então, repitamos: Se o Uno é, que acontecerá? Considera se, assim formulada, nossa hipótese não quererá necessariamente dizer que, sendo o Uno como é, forçosamente terá partes?

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — É o seguinte: Se diz do Uno que é, do ser que é uma unidade; e se não são idênticos o Ser e o Um, o Ser e o Uno pertencem àquilo mesmo que supusemos, a saber, o Um que É. Será então, forçoso constituir um todo esse Uno que é, vindo a ser, justamente, suas partes tanto o Uno como o Ser?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Sendo assim, designaremos cada uma dessas partes apenas como partes, ou teremos de dizer que cada parte será parte de algum todo?

Aristóteles — Sim, do todo.

Parmênides — Logo, o que é um é um todo e tem partes.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — E então? Cada uma dessas partes do Uno que é, a saber: o Uno e o Ser, carecerá da outra, faltando o ser na parte do um, e o um na parte do ser?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Então, cada uma dessas partes possuirá, por sua vez, o Ser e o Um, sendo constituídas cada uma delas de, pelo menos, dois

elementos, e assim indefinidamente, de acordo com o mesmo raciocínio, cada parte que vier a constituir-se constará desses dois elementos, pois sempre o Uno conterá o Ser, e o Ser conterá o Um. De onde vem que cada uma será forçosamente algo duplo, nunca uma unidade.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — A esse modo, o Uno que é terá uma pluralidade infinita?

Aristóteles — É o que parece?

Parmênides — Considera agora o seguinte.

Aristóteles — Que será?

Parmênides — Dizemos que o Uno participa do Ser, por isso mesmo que é.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Sendo essa a razão de nos ter aparecido múltiplo o ser que é.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — E então? Esse Uno, do qual dissemos que participa do ser, se o considerarmos em pensamento, sozinho e em si mesmo, à parte do ser de que ele participa, nos aparecerá como um ou como múltiplo em si mesmo?

Aristóteles — Como um; pelo menos, é assim que eu penso.

Parmênides — Então, vejamos. Não é de toda a necessidade que difiram entre si o ser e ele mesmo, desde que o Uno não é ser e só participa do ser na qualidade do Um?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Logo, se o ser é uma coisa e o Uno é coisa diferente, não é pelo fato de ser um que o Uno é diferente do ser, como não é pelo fato de ser que o Ser é diferente do Uno; diferem entre si por causa do Outro e do Diferente.

Aristóteles — Exato.

Parmênides — De onde se colhe que o Outro não é a mesma coisa que o Uno nem que o Ser.

Aristóteles — Como o poderia?

Parmênides — Ora, imaginemos os que separamos desse grupo, caso queiras, ou o Ser e o Outro, ou o Ser e o Uno, ou o Uno e o Outro: em cada caso, não apartamos dois elementos que, a justo título, podemos designar pela expressão Ambos.

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — É o seguinte: Não podemos usar a expressão Ser?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E logo após dizer Um?

Aristóteles — Também.

Parmênides — Com o que nos referiremos aos dois?

Aristóteles — Certo.

Parmênides — E dizer Um e Ser, não será dizer Ambos?

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — E se me referir a Ser e a Outro, ou a Outro e a Um, em qualquer dos casos não me refiro a um par?

Aristóteles — Sim.

Parmênides — Ora, o que eu designo acertadamente como Ambos, poderá ser ambos se não forem dois?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Porém onde há duas coisas, haverá modo de cada uma delas não ser uma?

Aristóteles — De jeito nenhum.

Parmênides — Logo, se cada par abrange duas unidades, cada uma destas em separado terá de ser uma.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Porém, se cada uma delas é uma, no caso de juntarmos qualquer delas a qualquer dos pares, o conjunto não terá de ser três?

Aristóteles — Sim.

Parmênides — E três não é ímpar, como dois é par?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — E então? E onde há dois, Não é forçoso haver duas vezes, e onde três, três vezes, visto ser dois duas vezes um e três, três vezes um?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — E onde há dois e duas vezes, não é de toda a necessidade haver duas vezes dois? E onde há três e três vezes, haverá três vezes três?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — E então? Havendo três e duas vezes, e também dois e três vezes, não será forçoso haver duas vezes três e três vezes dois?

Aristóteles — De toda a necessidade.

Parmênides — Teremos, pois, números pares multiplicados por pares e números ímpares multiplicados por ímpares, como também pares multiplicados por ímpares e ímpares multiplicados por pares;

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — Se as coisas se passam desse modo, acreditas que sobrará algum número cuja existência não seja necessária?

Aristóteles — Nenhum, evidentemente.

Parmênides — Logo, se o Uno é, o número também é.

Aristóteles — Forçosamente.

Parmênides — Porém, onde há número, há pluralidade e infinidade de seres; ou achas que não há uma infinita pluralidade de números que participam do ser?

Aristóteles — É certeza haver?

Parmênides — Mas, se cada número participar do ser, cada parte do número também não participará dele?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — A existência foi repartida entre toda a pluralidade dos seres, sem faltar em nenhum, nem no maior nem no menor. Sim, o próprio enunciado da questão já é absurdo, pois de que modo conceberemos um ser desprovido de existência?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Ela foi, por conseguinte, subdividida em partes tão pequenas quanto possível e tão grandes quanto possível, em porções de grande variedade, havendo uma infinidade de partes do ser.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — Incontáveis, portanto, são suas partes.

Aristóteles — Incontáveis, sem dúvida.

Parmênides — E então? Entre essas partes, haverá parte do ser que não seja alguma parte?

Aristóteles — Como fora possível?

Parmênides — A meu parecer, se ela existe, e enquanto existir, forçosamente terá de ser algum parte. Não ser parte é que não é possível.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — O Uno, por conseguinte, está ligado a todas as partes do Ser, não podendo faltar nem nas menores nem nas maiores ou seja na que for.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — Sendo assim, por ser um, estará inteiro ao mesmo tempo em toda parte? Considera esse ponto.

Aristóteles — Já considerei e vejo que não é possível.

Parmênides — Então, se não for inteiro, será dividido, pois não poderá estar presente ao mesmo tempo em todas as partes do ser, se não for subdividindo-se.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Sendo forçoso ficar dividido em tantas porções quantas partes houver.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Então tínhamos ou não tínhamos razão de dizer há pouco que o ser estava subdividido em uma multidão infinita de partes? Não estará mais subdividido do que o Uno, mas em igual número de partes que o Uno, segundo creio; nem o ser está ausente do Uno, nem o Uno do ser; é uma dupla que ocorre sempre e em toda parte.

Aristóteles — Claríssimo.

Parmênides — Fracionado o Uno, a tal ponto, pelo ser, é múltiplo e de número infinito.

Aristóteles — Evidentemente.

Parmênides — Logo, não é múltiplo apenas o Um que é; o próprio Um em si mesmo, subdividido pelo ser, terá necessariamente de ser múltiplo.

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — E por isso mesmo que as partes são partes do todo, o Uno, com relação ao todo, é limitado. Ou não são as partes abrangidas pelo todo?

Aristóteles — Forçosamente.

Parmênides — Mas o que abrange limita.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — O Uno, por consequência, é uno e múltiplo, todo e partes, pluralidade limitada e ilimitada.

Aristóteles — Parece.

Parmênides — E como limitado, não terá também extremidades?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — E então? Se for um todo, não terá de ter começo, meio e fim? Ou será possível conceber-se um todo sem esse três? Se um desses lhe faltar, ainda merecerá a denominação de todo?

Aristóteles — De forma alguma.

Parmênides — Logo, ao que parece, o Uno tem começo, meio e fim.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Nesse caso, o meio terá de estar a igual distância das extremidades; de outro modo, não seria meio.

Aristóteles — Não, realmente.

Parmênides — Como também participará de alguma forma, ao que parece: reta ou curva, ou talvez mista.

Aristóteles — Participará, sem dúvida.

Parmênides — Mas, se for assim, não terá o Uno de estar em si mesmo e em outra coisa?

Aristóteles — Como?

Parmênides — É que cada parte, sem dúvida nenhuma, está no todo, não havendo uma única que esteja fora dele.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Ora, todas as partes não estão contidas no todo?

Aristóteles — Estão.

Parmênides — Ademais, é a totalidade das partes que constitui o Uno, nem uma a mais nem uma a menos.

Aristóteles — Com efeito.

Parmênides — Logo, se todas as partes se encontram no todo, sendo o total esse Uno, ao mesmo título que o todo, o Uno, também, estará envolvido pelo Uno, vindo o Uno, por conseguinte, a estar nele mesmo.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Por outro lado, o todo não está nas partes, nem em todas nem em qualquer delas; se estivesse em todas, forçosamente estaria em alguma; se não pudesse estar em nenhuma, não poderia estar no todo, e se essa única parte está incluída no conjunto das partes e o todo não se encontra nela, de que jeito o Uno poderia estar em todas as partes?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Como não estará em outras partes, porque se estivesse em algumas delas, o maior estaria no menor, o que não é possível.

Aristóteles — Impossível, realmente.

Parmênides — Ora, não estando o todo nem em muitas partes nem numa somente, nem em todas, não é inevitável estar em qualquer outra coisa ou não estar em parte alguma?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Não estando nenhures, será nada; porém como é todo e não está em si mesmo, necessariamente terá de estar em outra coisa.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Logo, o Uno, enquanto todo, se encontra noutra coisa que não ele mesmo; porém enquanto a totalidade das partes, encontra-se nele mesmo. Por esse modo, o Uno está necessariamente em si mesmo e em outra coisa.

Aristóteles — Forçosamente.

Parmênides — Se tal é a natureza do Uno, não estará ele, por força em movimento e em repouso?

Aristóteles — De que modo?

Parmênides — De algum jeito, terá de estar parado, porque se encontra em si mesmo. Pois, estando em alguma coisa e dali não saindo, continuará no mesmo lugar, em si mesmo.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Ora, o que está eternamente no mesmo lugar, por força terá de estar eternamente imóvel.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Mas, como! Não será forçoso, ao contrário, que o que sempre está em outro nunca esteja no mesmo, e que, não estando no mesmo não esteja em repouso, e não estando em repouso esteja em movimento.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Como terá de ser igual a si mesmo e diferente de si mesmo, e também, com relação aos outros, igual e diferente, se tudo o que ficou dito se lhe aplica.

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Tudo se relaciona com tudo da seguinte maneira: ou há identidade ou há diferença; e quando não há nem identidade nem diferença, terá de haver relação como da parte com o todo ou do todo com a parte.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — E o Uno, poderá ser parte de si mesmo?

Aristóteles — De jeito nenhum.

Parmênides — Como parte, não poderá ser o todo de si mesmo, o que seria ficar como parte de si mesmo.

Aristóteles — Impossível, sem dúvida.

Parmênides — Porventura, será o Uno diferente do Uno?

Aristóteles — Absolutamente.

Parmênides — Então, não será também diferente de si mesmo.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — Não sendo, pois, com relação a si mesmo, nem outro nem tudo nem parte, não terá forçosamente de ser idêntico a si mesmo?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E então? O que está em lugar diferente dele mesmo, enquanto ele próprio se mantém em si mesmo, não terá de ser diferente de si mesmo, visto encontrar-se alhures.

Aristóteles — Eu, pelo menos, acho que sim.

Parmênides — Foi deste modo, pois, que o Uno nos revelou: simultaneamente em si mesmo e em outra parte.

Aristóteles — Revelou-se realmente.

Parmênides — Neste particular, ao que parece, o Uno teria de ser diferente de si mesmo.

Aristóteles — Parece, mesmo.

Parmênides — E então? Se alguma coisa é diferente de outra, não diferirá também dessa coisa que é outra?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — E não é também verdade que tudo o que não é um terá de ser diferente do Uno, como o Uno é diferente do não-um?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Nesse caso, o Uno será diferente dos outros.

Aristóteles — Diferente.

Parmênides — Considera agora o seguinte: o mesmo em si e o outro, não são opostos?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E consentiria, porventura, o mesmo em residir no outro, ou o outro, no mesmo?

Aristóteles — Nunca.

Parmênides — Logo, se nunca o outro pode estar no mesmo, não há ser no que o outro possa estar durante o tempo que for, porque se se encontrasse durante algum tempo em alguma coisa, todo esse tempo o outro estaria no mesmo. Não é verdade?

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Logo, se o outro nunca pode estar no mesmo, jamais poderá encontrar-se em nenhum ser.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — O outro, por conseguinte, não poderá estar nem no um nem no não-um.

Aristóteles — Não, realmente.

Parmênides — Não será, pois, por meio do outro que o Uno se diferencie do que não é um, nem o não-um do que é Uno.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Como não será por eles mesmos nem pelo diferente, de todo o jeito terão de não diferir um do outro.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Mais: Os não-um não participam absolutamente do Uno, pois assim deixariam de ser não-um, para serem, de certo modo, um.

Aristóteles — É verdade.

Parmênides — Outros sim, os não-um não poderão ser número, pois não seriam, em absoluto, não-um, se tivesse número.

Aristóteles — Com efeito.

Parmênides — E agora: Os não-um serão partes do Uno? Não seria esse o caso de participarem do Uno os não-um?

Aristóteles — Seria.

Parmênides — Se este for um, de modo absoluto, e os outros, não-um, nem o Uno será parte dos não-um, nem um todo do qual os não-um seriam parte. Por outro lado, os não-um não serão parte do Uno nem dos todos, dos quais o Uno seria parte.

Aristóteles — Não, realmente.

Parmênides — Porém já dissemos que as coisas que não apresentam relação recíproca nem de partes nem de todo nem de diferença, terão de ser idênticas entre si.

Aristóteles — Dissemos, realmente.

Parmênides — Afirmaremos, então, que sendo essas as relações do Uno como os não-um, o Uno é idêntico a eles?

Aristóteles — Sim.

Parmênides — Logo, ao que parece, o Uno é diferente dos outros e de si mesmo, como é idêntico àqueles e a si mesmo. É a conclusão que talvez precisemos tirar do nosso argumento. E, porventura, será semelhante e dissemelhante em relação a si mesmo e aos outros?

Aristóteles — É possível.

Parmênides — E já que se nos revelou diferente dos outros na medida em que os outros diferirem dele, nem mais nem menos?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Porém, se não é nem mais nem menos, terá de ser igual.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — O que se dá com o Uno para ser diferente dos outros, e estes, por sua vez, para diferirem dele, leva o Uno a ser igual aos outros, e aos outros, iguais ao Uno.

Aristóteles — O que queres dizer com isso?

Parmênides — O seguinte: Não aplicas um nome a cada coisa?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E então? Pronuncias o mesmo nome muitas vezes ou apenas uma?

Aristóteles — Muitas.

Parmênides — E será que no caso de só o pronunciares uma única vez, designas o objeto correspondente a esse nome, e se muitas vezes, não o designarás? E quer o pronuncies uma só vez, quer muitas, não é de toda a necessidade referires-te sempre ao mesmo objeto?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — E o nome Outro, não se aplica a alguma coisa?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Quando, pois, o pronuncias, quer o faças apenas uma vez, quer muitas, não designarás nada mais se não for, precisamente, o objeto a que ele se aplica.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Sendo assim, quando dizemos que os outros diferem do Uno, e o Uno, por sua vez difere dos outros, não o aplicamos a uma natureza diferente, porém sempre àquela por ele designada.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Mas, no mesmo ponto em que o Uno diferir dos outros e outros diferirem do Uno, nisso mesmo de serem diferentes, não adquirem caráter diferente, porém idêntico. Ora, o que tem o mesmo caráter é semelhante, não é isso mesmo?

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Logo, pelo simples fato de ser o Uno diferente dos outros, terá de ser semelhante no todo, porque é no seu todo que ele se difere do todo dos outros.

Aristóteles — É possível.

Parmênides — De outro lado, o semelhante e o dissemelhante são contrários.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Como o diferente é contrário do idêntico.

Aristóteles — Isso também.

Parmênides — Porém já ficou demonstrado que o Uno e os outros são idênticos.

Aristóteles — Ficou, de fato.

Parmênides — Porém ser idêntico aos outros não é uma maneira contrária à de ser diferente dos outros?

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Ora, enquanto, diferente, o Uno nos pareceu semelhante.

Aristóteles — Sim.

Parmênides — Logo, por ser semelhante, virá a ser dissemelhante, em virtude, precisamente, de estar sujeito à influência contrária que o faz ser semelhante. E assim o diferente deixou-o semelhante.

Aristóteles — Parece que sim.

Parmênides — O Uno, por conseguinte, terá de ser, no mesmo passo, semelhante e dissemelhante com relação aos outros: semelhante, enquanto diferente, e dissemelhante, como idêntico.

Aristóteles — Essa conclusão, também parece bem fundamentada.

Parmênides — Tal como esta outra.

Aristóteles — Qual?

Parmênides — Se sofre influência igual, não poderá ficar diferentemente influenciado.; se não ficar diferentemente influenciado, não se tornará dissemelhante; se não for dissemelhante, será semelhante. Por outro

lado, se sofrer influência diferente, fica diferente e, como tal, será dissemelhante.

Aristóteles — Só dizes a verdade.

Parmênides — O Uno, por conseguinte, como idêntico aos outros e como diferente, por ambas as razões e por cada uma em particular, terá de ser, a um só tempo, semelhante e dissemelhante com relação aos outros.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — O mesmo passa com relação a si mesmo, pois ele se nos revelou diferente e idêntico a si mesmo; logo, por ambas as razões e por cada uma em separado, terá de ser semelhante e dissemelhante.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — E agora? Que se dá com o Uno no que respeita ao tocar ou não tocar em si mesmo e nos outros? Reflete.

Aristóteles — Estou refletindo.

Parmênides — O Uno se nos patenteou contido em si mesmo como um todo.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — E não estará também nos outros?

Aristóteles — Está.

Parmênides — Logo, na medida em que está nos outros, ficará em contato com eles; porém como recolhido a si mesmo, ver-se-á impedido de tocar nos outros, mas estará em contato consigo mesmo, pelo fato de achar-se nele mesmo.

Aristóteles — É claro.

Parmênides — Por tudo isso, o Uno tocará em si mesmo e nos outros.

Aristóteles — Tocará.

Parmênides — E esta outra possibilidade? Tudo o que deverá tocar em qualquer coisa, não terá de estar junto da coisa que ele se acha no ponto de tocar e ocupar o lugar anexo a essa mesma coisa que vai ser tocada?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Nesse caso, o Uno, também, se tiver de tocar em si mesmo, terá de colocar-se perto de si mesmo e ocupar o lugar contíguo ao que ele próprio ocupa.

Aristóteles — Exato.

Parmênides — Se o Uno fosse dois, poderia fazer isso, a saber, ocupar dois lugares ao mesmo tempo; mas enquanto for um, não quererá fazê-lo.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — A mesma necessidade, pois, não permite que o Uno seja dois nem que toque em si mesmo.

Aristóteles — A mesma, sem dúvida.

Parmênides — Mas também não tocará nos outros.

Aristóteles — Por quê?

Parmênides — Porque, dissemos, o que deve tocar precisará estar separado daquilo que vai ser tocado, porém contíguo a este, sem que um terceiro se interponha entre ambos.

Aristóteles — Certíssimo.

Parmênides — Dois, por conseguinte, é o mínimo exigido para que haja contato.

Aristóteles — Realmente.

Parmênides — Se aos dois limítrofes houver acréscimo de um terceiro, formarão três elementos, porém os contatos serão dois.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Desse modo, sempre que se ajuntar um novo termo, haverá acréscimo de mais um contato, conservando, daí por diante, a soma dos contatos uma unidade a mesmo, em relação ao conjunto dos termos. E quanto os dois primeiros termos ultrapassarem os contatos, para mais, dos respetivos números, em igual proporção a soma dos objetivos ultrapassará a dos contatos, pois a partir desse ponto, a cada acréscimo de uma unidade na soma dos objetos, verificar-se-á aumento correspondente na série dos contatos.

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — Qualquer que seja, pois, o número das coisas, sempre a soma dos contatos será menor de uma unidade.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E onde só houver um, sem que haja dois, não pode haver contato.

Aristóteles — Como fora possível?

Parmênides — Por isso mesmo, dissemos que as coisas diferentes do Uno nem são o Uno nem dela participam, por serem outras.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — Não existe, pois, número nos outros, por não haver neles o Uno.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — Logo, os outros não são nem um nem dois nem qualquer outro número, como não têm nome seja de que natureza for.

Aristóteles — Não têm.

Parmênides — O Uno, pois, está só, não podendo haver dois.

Aristóteles — Não, evidentemente.

Parmênides — E não havendo dois, não haverá contato.

Aristóteles — Não de fato.

Parmênides — Logo, nem o Uno toca nos outros nem os outros no Uno, visto não haver contato.

Aristóteles — Como realmente não há.

Parmênides — Decorre, pois, de todos esses argumentos que o Uno toca e não toca nos outros e em si mesmo.

Aristóteles — Parece.

Parmênides — E não será, também, igual e desigual a si mesmo e aos outros?

Aristóteles — De que jeito?

Parmênides — Se o Uno fosse maior ou menor que os outros, e os outros, maiores ou menores do que o Uno, não seria isso devido ao fato de o Uno ser Uno ou de serem outros diferentes do U no, nem por serem maiores ou menores entre si, por força de sua própria essência. Para tanto, além da essência, fora necessário terem igualdade, o que os deixaria iguais. Se os outro tivessem grandeza ficaria grande, e o Uno pequenez, ou o inverso: grandeza o Uno e pequenez os outros, qualquer deles a que se associasse a grandeza ficaria grande, e o que viesse a receber a pequenez, pequeno.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Logo, essas duas idéias terão de existir, grandeza e pequenez; se não existissem, não poderiam ser contrárias entre si em ocorreriam no ser.

Aristóteles — Como poderiam?

Parmênides — Se no Uno houver pequenez, esta ou se achará no todo ou em uma de suas partes.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — E se estiver no todo? Não terá ou de envolvê-lo ou de alongar-se ao lado do Uno em toda a sua extensão?

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Se for co-extensivo com o Uno, a pequenez terá de ser igual a ele, e no caso de ultrapassá-lo, será maior.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Mas, será possível vir a ficar a pequenez terá de ser igual a alguma coisa maior do que ela, passando, assim, a atuar como grandeza ou como igualdade, não como ela mesmo?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Então, não será no conjunto Uno que ficará a pequenez, porém numa de suas partes.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Como não poderá ficar, também, em toda a extensão de uma parte, pois ocorreria o mesmo que com o todo: ou seria maior do que a parte em que estivesse, ou igual a ela.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — De onde vem que nunca a pequenez poderá estar em alguma coisa, nem no todo nem em suas partes, nada podendo haver de pequeno, tirante a própria pequenez.

Aristóteles — Parece mesmo que não pode.

Parmênides — A grandeza, também, não poderá estar nele, pois com isso teria de haver algo maior do que a própria grandeza, a saber: aquilo em que a grandeza se instalasse, e isso sem que para ele haja algo pequeno que a grandeza precisasse ultrapassar, dado que seja grande, o que não será possível, visto não haver pequenez em parte alguma.

Aristóteles — É verdade.

Parmênides — Mas, a grandeza em si mesma só poderá ser maior do que a pequenez em si mesma, como não poderá ser menor a pequenez em si mesma se não o for da própria grandeza em si.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — De onde se conclui que os outros não são nem maiores nem menores do que o Uno, por não terem grandeza nem pequenez, não sendo em relação ao Uno que ambas têm a faculdade de ultrapassar ou de serem ultrapassadas, mas apenas em suas relações recíprocas. O Uno, por sua vez, não poderá ser nem maior nem menor do que ambas, por não possuir nem grandeza nem pequenez.

Aristóteles — Parece mesmo que não pode.

Parmênides — Ora, se o Uno não é nem maior nem menor do que os outros, não poderá ultrapassá-los nem ser ultrapassado por eles.

Aristóteles — Forçosamente.

Parmênides — Ora, o que nem ultrapassa nem é ultrapassado, de toda a necessidade terá de ser co-extensivo, e com o que for co-extensivo, será

igual.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — O mesmo se passa com o Uno em relação a si próprio: não contendo nem grandeza nem pequenez, não poderá ultrapassar-se nem ser ultrapassado por si mesmo; terá de ser co-extensivo consigo mesmo e, com tal, igual a si mesmo.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — O Uno, por conseguinte, será igual a si mesmo e aos outros.

Aristóteles — Parece.

Parmênides — Mais: como ele está em si mesmo, terá de estar para fora e em torno de si mesmo, e na qualidade de envolvente terá de ser maior, como, na de envolvido, menor do que ele mesmo; de onde vem que o Uno é, a um só tempo, e maior e menor do que ele mesmo.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E o seguinte, também, não terá de ser inevitável, que nada exista fora do Uno e dos outros?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Porém, sempre o que existe terá de estar em alguma parte.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Mas o que existe algures, terá de estar em algo maior, por isso mesmo que é menor. Não há maneira diferente de alguma coisa estar noutra.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — Mas, visto nada a ver fora dos outros e do Uno, e terem de estar em alguma coisa, não será inevitável que todos estejam neles mesmos, a saber, os outros no Uno e o Uno nos outros, ou que não estejam em parte alguma?

Aristóteles — É claro.

Parmênides — Consequentemente, uma vez que o Uno está nos outros, os outros terão de ser maiores do que o Uno, pelo fato mesmo de envolvê-lo, e o Uno, menor do que os outros, por ser envolvido por eles. Porém, visto os outros se encontrarem no Uno, pela mesma razão terá de ser o Uno maior do que os outros, e os outros, menores do que o Uno.

Aristóteles — Parece.

Parmênides — O Uno, por conseguinte, é igual a si mesmo e aos outros, como é maior e menor do que ele mesmo e os outros.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Ora, sendo ele maior e menor, também igual, terá de ter medidas iguais a si mesmo e aos outros, como também maiores e menores; e se tiver medidas, terá partes.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Com medidas iguais, maiores ou menores, terá de ser numericamente superior e inferior a si mesmo e aos outros, e também igual a si mesmo e aos outros.

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Há de ser de maior medida do que as coisas que ele ultrapassa em grandeza, e quanto mais medidas, mais partes. O mesmo vale para as iguais.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Sendo, por conseguinte, e maior e menor do que ele mesmo, e igual a si mesmo, terá de ter medidas iguais a si mesmo ou maiores e menores do que ele mesmo; e se tem medidas, terá partes.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Sendo igual a ele mesmo em partes, será igual em número a si mesmo; se tiver mais, será de número maior; se tiver menos, menor.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — E não se passa o mesmo em relação ao Uno com os outros? Se parecer maior do que eles, por força terá de ser-lhes numericamente superior; se menor, inferior; e se for de grandeza igual, também será de igual número que os outros.

Aristóteles — Forçosamente.

Parmênides — Por tudo, isso, como parece, o Uno terá de ser igual, superior e inferior em número, tanto em relação consigo mesmo como com os outros.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E do tempo, o Uno também não participa? Como tal, ele não é e não se torna mais moço e mais velho do que ele mesmo e do que os outros, como não será nem mais moço nem mais velho do que ele mesmo e do que os outros, por participar do tempo?

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Inicialmente, tem a propriedade de ser, por isso mesmo que é Uno.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — E que significará Ser, se não for participação da existência em conjunção com o tempo presente, com Era, em conjunção com o tempo passado, e Será, com o futuro?

Aristóteles — Isso, precisamente.

Parmênides — Logo, se participa do ser, terá de participar tempo.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — A saber do tempo que passa?

Aristóteles — Sim.

Parmênides — Então, terá de ficar cada vez mais velho do que ele mesmo, visto andar com o tempo.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Porém devemos estar lembrados de que o que se torna mais velho, só envelhece com relação a algo mais moço.

Aristóteles — Estamos sem dúvida.

Parmênides — Logo, uma vez que o Uno se torna mais velho do que ele mesmo, esse ficar mais velho do que ele mesmo só se processa com referência ao ficar mais moço.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — A esse modo, torna-se a um só tempo mais velho e mais moço do que ele mesmo.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Porém ele não será mais velho somente quando atinge o tempo presente, interposto entre o Foi e o Será? Pois ao passa do Antes para Depois, não há de saltar por cima do Agora.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — E não é certo que, ao atingir o momento presente ele pára de envelhecer? Nesse instante, ele não se torna mais velho: é mais velho. Se continuasse a avançar, jamais poderia ser alcançado pelo Agora; faz parte da natureza do que avança tocar simultaneamente em duas coisas, o Agora e Depois, deixando o Agora para trás e apossando-se do Depois no próprio ato de tornar-se, entre o Depois e o Agora.

Aristóteles — É verdade.

Parmênides — Mas se tudo o que devém não pode prescindir do Agora, todas as vezes que é deixará de devir, para ser aquilo mesmo que se acha implícito no seu devir.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — É o que acontece com o Uno: quando, no processo de envelhecer, atinge o presente, pára de devir e é, nesse momento, mais velho.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Como também é mais velho do que aquilo em relação ao que se tornava mais velho: tornou-se mais velho do que ele mesmo.

Aristóteles — Sim.

Parmênides — Porém o que é mais velho só é mais velho em relação ao que é mais moço.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — O Uno, por conseguinte, é mais moço do que ele mesmo, sempre que atinge o presente, no processo de envelhecer.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Porém o Agora sempre acompanha o Uno durante toda a sua existência, pois o Uno é, sempre, Agora toda vez que é.

Aristóteles — Nem poderia deixar de sê-lo.

Parmênides — Logo, o Uno é e se torna sempre mais velho e mais moço do que ele mesmo.

Aristóteles — Parece.

Parmênides — Porém ele é ou devém mais tempo do que ele mesmo, ou o mesmo tempo?

Aristóteles — O mesmo.

Parmênides — Mas se ele é ou devém durante o mesmo lapso de tempo, terá de ser da mesma idade.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Mas o que tem a mesma idade, não é mais velho nem mais moço.

Aristóteles — Não, realmente.

Parmênides — Por conseguinte, já que o Uno é e devém igual tempo que ele mesmo, não poderá ser nem tornar-se mais moço nem mais velho do que ele mesmo.

Aristóteles — Penso que não.

Parmênides — E com os outros, que acontece?

Aristóteles — Não saberei dizê-lo.

Parmênides — Porém o seguinte saberás: que os outros além do Uno, se forem, de fato, outros, e não apenas o Outro, serão mais numerosos do que o

Uno; se fossem apenas o Outro, seriam um; porém sendo outros, terão de ser mais e constituir multidão.

Aristóteles — Multidão.

Parmênides — Porém se constituem multidão, terão de participar de algum número mais do que um.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Ora bem. E a respeito de número, quais diremos que nasceram primeiro e se formaram: os maiores ou os menores?

Aristóteles — Os menores.

Parmênides — Logo, o mínimo antes de todos, sendo esse, precisamente, o Uno. Não é isso?

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Daí se conclui que, de tudo o que tem número, o Uno foi o primeiro a nascer, Porém os outros também têm número, visto serem outros, não apenas outro.

Aristóteles — Têm, de fato.

Parmênides — Tendo sido o primeiro a nascer, ao que imagino, nasceu antes, vindo depois os outros; mas o que nasce depois é mais novo do que o que nasce antes; de onde vem serem mais novos os outros do que o Uno, e o Uno mais velho do que os outros.

Aristóteles — Pois que seja.

Parmênides — E o seguinte: o Uno se terá formado contra sua própria natureza, ou isso não será possível?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Porém o Uno já se nos revelou como tendo partes. Ora, se é constituído de partes, terá de ter princípio, fim e meio.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Porém, não é o começo, em tudo, o que se forma primeiro, tanto no Uno como em cada uma das outras coisas, e, depois do começo, tudo o mais, até o fim?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Todavia, não diremos que tudo o mais são as partes do todo e do Uno e que foi só com o fim que este se tornou Uno e todo?

Aristóteles — Diremos, sem dúvida.

Parmênides — Porém eu penso que o fim é o último a formar-se, e que faz parte da natureza do Uno nascer juntamente com ele, de sorte que se for de toda a necessidade que o Uno em si mesmo não nasça contrariamente à sua natureza, pelo fato de nascer juntamente com o fim, a ordem natural é que ele nasça por último.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Logo, o Uno é mais novo do que os outros, e os outros, mais velhos do que o Uno.

Aristóteles — Isso, também, se me afigura evidente.

Parmênides — Mas, como? O começo ou qualquer outra parte do Uno ou do que for, uma vez que seja uma parte, não partes, não terá de ser um, visto ser uma parte?

Aristóteles — De toda necessidade.

Parmênides — Consequentemente, o Uno nasce com a primeira coisa que nasce, e depois com a Segunda, e não pode faltar em todos os nascimentos subsequentes, até que, depois de alcançar o último, se torna um todo, sem deixar de ter em sua formação nem meio, nem começo, nem fim, nem nada de nada.

Aristóteles — É verdade.

Parmênides — O Uno, por conseguinte, é da mesma idade que todo o resto, de sorte que, a menos que viesse a nascer contra sua própria natureza, o Uno não nasceu nem antes nem depois dos outros, porém ao mesmo tempo. Assim, de acordo com o presente argumento, o Uno não seria nem mais velho nem mais novo do que os outros, nem os outros, mais velhos ou mais novos do que o Uno; ao passo que o argumento anterior o fazia mais velho e mais moço, passando-se o mesmo com os outros em relação a ele.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Assim é e assim nasceu. E agora, que pensar da tese de tornar-se o Uno e mais velho e mais moço do que os outros, e os outros mais do que ele, sem com isso vir a ficar nem mais velho nem mais moço? Com o devir não se passaria a mesma coisa que com o ser? ou será diferente?

Aristóteles — Sobre isso, não sei o que diga.

Parmênides — Eu, pelo menos, posso afirmar que se um ser é mais velho do que outro, não poderá ficar mais velho do que a diferença das respetivas idades ao seu nascimento, e também que o mais moço nunca poderá ficar mais moço ainda. Porque se acrescentarmos quantidades iguais a quantidades desiguais — ou se trate do tempo ou to que quer que seja — a diferença daí resultante se conservará sempre igual à do começo.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Logo, de jeito nenhum o que é ficará mais velho ou mais moço seja do que for, por manter-se sempre igual a diferença de idade: um se tornou e é mais velho; e o outro, mais moço; porém nenhum passa a ser uma coisa ou outra

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — Logo, o Uno que é, não se torna nem mais velho nem mais moço do que os outros são.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Porém vê se por este outro prisma eles não se tornam mais moços ou mais velhos.

Aristóteles — Qual será?

Parmênides — Pelo fato de nos ter aparecido o Uno mais velho do que os outros, e os outros mais velhos do que o Uno.

Aristóteles — E daí?

Parmênides — Quando o Uno é mais velho do que os outros, é que sem duvida ele existe há mais tempo do que os outros?

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Insiste nesse raciocínio. Se a um tempo mais longo e a um mais curto ajuntarmos um tempo igual, daí por diante o mais longo ultrapassará o mais curto da mesma fração ou de uma fração menor?

Aristóteles — De uma fração menor.

Parmênides — Então, a diferença de idade entre o Uno e os outros não continuará sendo a mesma do começo; à medida que o Uno é acrescido das mesmas quantidades de tempo que os outros, diminui a diferença inicial da idade. Ou não?

Aristóteles — Diminui.

Parmênides — Ora, se a diferença de idade de um com relação a outros diminui, não fica ele mais novo relativamente aos que ele mesmo era mais velho?

Aristóteles — Sim, mais novo.

Parmênides — Logo, se fica mais novo, os outros não ficaram mais velhos do que eram antes?

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Sendo assim, o que se tornou mais novo torna-se mais velho em relação ao que nasceu antes dele e é mais velho. Porém, de fato, nunca é mais velho; não pára de ficar mais velho do que o outro; um não deixa de rejuvenescer, e o outro de envelhecer. Por sua vez, o mais velho se torna mais moço do que o mais moço. Marchando os dois em sentido contrário, tornam-se o contrário um do outro, a saber: o mais moço, mais velho do que o mais velho, e o mais velho, mais moço do que o mais moço; porém o que nunca conseguem é chegar ao fim desse processo, porque se conseguissem, deixariam de tornar-se: seriam. O que se dá é que todos se tornariam reciprocamente mais velhos e mais moços. O Uno se torna mais moço do que os outros, por se nos ter revelado mais velho e haver nascido primeiro, e os outros, mais velhos do que o Uno, por haverem nascidos mais tarde. O mesmo raciocínio vale para os outros em relação ao Uno, por se nos terem revelado mais velhos e nascidos primeiro.

Aristóteles — É assim também que eu penso.

Parmênides — Logo, desde que nenhuma coisa pode ficar nem mais velha nem mais nova do que outra, por isso mesmo que a diferença de idade se manterá sempre a mesma, nem o Uno poderá ficar mais velho ou mais novo do que os outros, nem os outros, mais ou menos do que o Uno. Por outro lado, desde que varia indefinidamente a fração da diferença entre os que nasceram primeiro e os que vieram depois, e o inverso, é inevitável que os outros se tornem mais velhos ou mais moços do que o Uno, e o contrário disso: o Uno, mais velho e mais moço do que os outros.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Disso tudo se conclui que o Uno é e se torna mais moço e mais velho do que ele mesmo e do que os outros, e não é nem se torna mais novo nem mais velho do que ele mesmo nem do que os outros.

Aristóteles — Exatíssimo.

Parmênides — Mas, pelo de participar o Uno do tempo e poder ficar mais velho ou mais moço, não será forçoso, também, participar do passado, do presente e do futuro, visto participar do tempo?

Aristóteles — De toda a necessidade.

Parmênides — Então, o Uno era, é e será, como tornou-se, torna-se e se tornará.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Sendo assim, deve haver algo dele em relação com ele: houve, há e haverá.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Então, terá de haver conhecimento, opinião e sensação do Uno, visto jogarmos neste momento com tudo isso na sua apreciação.

Aristóteles — Falas com muito acerto.

Parmênides — Logo, terá nome e explicação, como de fato está sendo nomeado e expresso, valendo para o Uno tudo o mais que nestas conexões se aplica a outras coisas.

Aristóteles — Absolutamente certo.

Parmênides — Consideremos o assunto sob novo aspeto, o terceiro. Se o uno é tal como o descrevemos: um e múltiplo, e também nem um nem múltiplo, além de participar do tempo, não será de toda a necessidade que haja um momento em que ele, como Uno, participe do ser, e outro momento em que, por não ser Uno, deixe de participar?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — E ser-lhe-á possível não participar no momento em que participa, ou então participar quando não participa?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Num determinado tempo, então, ele participa, e noutro, diferente do primeiro, não participa. É a única maneira de participar e não participar da mesma coisa.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Então, terá de haver um tempo em que ele toma parte do ser e outro em que deixa de tomar. Pois, como seria possível participar e não participar da existência sem um instante determinado em que ele comece a existir e outro em que pára de existir?

Aristóteles — Não há jeito.

Parmênides — Começar a existir não é o que denominamos nascer?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E deixar de existir, não é parecer?

Aristóteles — Isso também.

Parmênides — O Uno, por conseguinte, como parece, começando a existir e deixando de existir, nasce e morre.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Mas, por ser ele Uno e múltiplo não significa para ele, necessariamente, combinar e separar-se?

Aristóteles — Sem a menor dúvida.

Parmênides — E tornar-se semelhante e dissemelhante, não é assimilar e desassimilar?

Aristóteles — Sim.

Parmênides — E tornar-se maior, menor ou igual, não será crescer, decrescer ou igualar-se?

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — Mas, parar quando em movimento, ou passar da imobilidade para o movimento, só poderá fazê-lo se não se encontrar num determinado tempo.

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Passar do repouso para o movimente ou mover-se primeiro para depois imobilizar-se, é o que não pode ocorrer sem mudança,

Aristóteles — Como seria possível?

Parmênides — Por outro lado, não há um determinado tempo que a mesma coisa pode estar em repouso e em movimento.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Mas, existirá essa coisa estranha em que se diz que ele está quando muda de posição?

Aristóteles — Que coisa?

Parmênides — O Instante. O vocábulo Instante parece significar algo assim como o ponto da mudança em direções opostas. Sim, não será da imobilidade, enquanto imóvel, que ele se mudará, nem do estado de movimento, como tal. Essa coisa de natureza inapreensível, o Instante, se encontra situada entre o movimento e o repouso, sem estar em nenhum tempo, sendo que a transição converge para ele e dele parte, da coisa em repouso para o movimento e do movimento para o repouso.

Aristóteles — É possível.

Parmênides — Sendo assim, dado que o Uno esteja em repouso e em movimento, terá de mudar-se, na passagem de um desses estados para o outro, pois somente em tais condições chegará a fazer ambas as coisas. Mas,

ao mudar-se, muda instantaneamente, e no instante preciso da mudança não poderá estar em nenhum tempo, muito menos em movimento ou em repouso.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — O mesmo ocorre com as outras mudanças, quando passa da existência para a morte ou da não existência para o nascimento, encontrando-se num estado intermediário entre certas formas de movimento e de repouso, de sorte que nessa ocasião nem é existente nem não-existente, nem nasce nem morre.

Aristóteles — Parece que é assim mesmo.

Parmênides — Pelas mesmas razões, passando do Uno para o múltiplo para o Uno, não será nem uma nem múltiplo, nem se combina nem se desagrega. Assim, também, na passagem do semelhante para o dissemelhante ou na do dissemelhante para o semelhante, não é nem semelhante nem dissemelhante, como não se acha no estado de assimilação nem no de desassimilação. O mesmo se passa na transição de pequeno para o grande e o igual, e na de sentido contrário: não poderá ser nem pequeno nem grande nem igual, como não estará crescendo nem decrescendo nem ficando igual.

Aristóteles — Parece mesmo que não.

Parmênides — Eis tudo o que pode acontecer com o Uno, no caso de existir.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E agora, passaremos a considerar o que ocorre com os outros, no caso de existir o Uno?

Aristóteles — Consideremos.

Parmênides — Digamos, então: admitindo-se que o Uno exista, que acontecerá com as coisas que não são o Uno?

Aristóteles — Sim, perguntemos isso mesmo.

Parmênides — Visto serem outras que não o Uno, essas outras coisas não serão o Uno, sem o que não seriam outras que não o Uno.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Por outro lado, as coisas não poderão estar totalmente privadas do Uno, devendo, de certo modo, participar dele.

Aristóteles — De que jeito?

Parmênides — Porque as outras coisas que não o Uno só são outras por serem constituídas de partes; se não tivessem partes, seriam simplesmente um.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Porém só há partes, é o que afirmamos, com relação a algum todo.

Aristóteles — Sim, afirmemo-lo.

Parmênides — Porém o todo terá, por força, de ser uma unidade de muitas coisas, cujas partes são, precisamente, partes, pois cada parte terá de ser parte não de muitas coisas, mas de um todo.

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — É o seguinte: se alguma coisa fosse parte de uma pluralidade na qual também ela estivesse incluída, passaria a ser parte de si mesma, o que não é possível, e também de cada uma das outras partes, por sê-lo de todas. Porque, se não fosse parte de uma, sê-lo-ia de todas, com exceção dessa uma, e assim não seria parte de cada uma das partes, e não sendo parte de nenhuma, não o seria de nenhuma das dessas pluralidade. Ora, não sendo de nenhuma, não poderia ser parte ou o que quer que seja de todas essas coisas com as quais ela não tem nenhuma relação.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Assim, a parte não é parte nem da pluralidade nem de todas as suas partes, porém de uma certa idéia ou de certa unidade a que damos o nome de todo, unidade perfeita nascida desse todo. Disso, apenas, é que a parte é parte.

Aristóteles — De inteiro acordo.

Parmênides — Se os outros, pois, têm partes, participarão também do todo e do Uno.

Aristóteles — Exato.

Parmênides — Por isso, as outras coisas que não o Uno terão necessariamente de ser um todo perfeito, com partes.

Aristóteles — Forçosamente.

Parmênides — O mesmo argumento vale para cada parte em separado, que terão forçosamente de participar do Uno. Se cada uma delas é parte, a expressão Cada uma implica unidade, distinta do resto e existente por si mesma, visto ser parte.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Mas é obvio que para participar do Uno terá de ser diferente, sem o que não participaria dele: seria o próprio Uno. Porém tirante a própria unidade, nada mais pode ser unidade.

Aristóteles — Nunca!

Parmênides — Assim, o todo e as partes terão necessariamente de participar do Uno; aquele seria o todo do qual as partes seriam partes, e cada uma destas, por sua vez, uma parte do todo, parte una e individual desse todo.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Porém as coisas que participam do Uno não terão de ser diferentes do Uno de que elas participam?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Mas as coisas diferentes do Uno não terão de ser múltiplas, pois se não fossem um nem mais de um, nada seriam.

Aristóteles — Nada, realmente.

Parmênides — Por serem mais numerosas do que o Uno, tanto as coisas participam do Um-parte como do Um-todo, não serão forçosamente de número infinito pelo próprio fato de participarem do Uno?

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Examinemos o problema do seguinte modo. Não é evidente que no instante preciso em que vão participar do Uno, nem são

ainda o Uno, nem dele participam?

Aristóteles — Claro.

Parmênides — Logo, terão de ser múltiplas, por ainda não estar nelas o Uno.

Aristóteles — Múltiplas, sem dúvida.

Parmênides — E então? E se nos decidíssemos a eliminar mentalmente a menor porção possível de conceber-se, essa partícula assim retirada, visto não participar do Uno não seria forçosamente multiplicidade, não unidade?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Assim, insistindo em considerar dessa maneira e em si mesma a natureza estranha à idéia, tudo o que nela viermos a perceber não será de número infinito?

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Então, quando cada parte, uma após a outra, se tornou parte, passam todas a apresentar limites tanto entre elas próprias como em relação com o todo, o mesmo acontecendo com o todo em relação às partes.

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — Desse modo, a consequência para as outras coisas que não o Uno, quando na companhia do Uno, parece ser a aquisição de algo novo que lhes confere limites em suas relações recíprocas; ma, por sua própria natureza, elas são ilimitadas.

Aristóteles — É possível.

Parmênides — Por isso, as coisas outras que não o Uno, como todo e como partes, são infinitas e participam de limite.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — E porventura não serão também semelhantes e dissemelhantes, tanto em suas relações recíprocas como com elas mesmas?

Aristóteles — De que jeito?

Parmênides — Do seguinte: se por sua própria natureza todas forem ilimitadas, todas apresentam o mesmo caráter.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Por outro lado, pelo próprio fato de todas participarem de limite, todas são afetadas de igual modo.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Mas, por isso mesmo que é da condição de todas serem simultaneamente limitadas e ilimitadas, apresentam carateres contrários entre si.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Porém, todos os contrários são tão dissemelhantes quanto possível.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Logo, com respeito a cada um dos carateres, as outras coisas que não o Uno são semelhantes a ela mesmas e entre si, e em virtude dos dois, inteiramente contrárias e de todo em todo dissemelhantes.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Sendo assim, as outras coisas serão ao mesmo tempo semelhantes e dissemelhantes a elas mesmas e entre si.

Aristóteles — É possível.

Parmênides — Como serão reciprocamente idênticas e diferentes, em movimento e em repouso, não nos sendo, ademais, difícil demonstrar que as coisas que não o Uno estão sujeitas a todas as afeções contrárias, visto se nos terem revelado como passíveis das mesmas afeções.

Aristóteles — Falaste com muito acerto.

Parmênides — Deixando de lado essas questões, por evidentes, voltemos a perguntar se, existindo o Uno, serão diferentes as consequências para as coisas que não serão o Uno, ou apenas as que acabamos de considerar?

Aristóteles — Sim, façamos isso mesmo.

Parmênides — Então, comecemos de novo e perguntemos: Se o Uno existe, que se passará com as outras coisas diferentes do Uno?

Aristóteles — Sim, perguntemos.

Parmênides — Porém, tirante eles, não há um terceiro, distinto do Uno e distinto dos outros, pois diz-se tudo com dizer o Uno e os outros.

Aristóteles — Tudo, realmente.

Parmênides — Além deles, nada há em que o Uno e os outros possam estar juntos.

Aristóteles — Não de fato.

Parmênides — Logo, o Uno e os outros nunca estão juntos na mesma coisa

Aristóteles — Parece mesmo que não.

Parmênides — Estarão, pois, separados?

Aristóteles — Sim.

Parmênides — Como também já dissemos que o que é verdadeiramente o Uno não tem partes.

Aristóteles — Como poderia ter?

Parmênides — Desse modo, o Uno não poderá estar nem inteiro nem por parte nas outras coisas, se estiver separado das demais coisas e carecer de partes.

Aristóteles — Como o poderia?

Parmênides — Então, de jeito nenhum as outras coisas poderão participar do Uno, por não participarem dele nem por alguma de sua partes nem pelo todo.

Aristóteles — Parece mesmo que não.

Parmênides — Logo, sob nenhum aspeto as outras coisas são um, e não contêm unidade de qualquer espécie.

Aristóteles — Não, realmente.

Parmênides — As outras, também, não poderão ser múltiplas: se o fossem, cada uma delas seria uma parte do todo. O certo é que as outras coisas diferentes do Uno nem são múltiplas nem uma, nem todo nem partes, por não participarem do Uno sob nenhum aspeto.

Aristóteles — É justo.

Parmênides — Outrossim, as outras coisas que não o Uno não serão dois nem três, nem contêm dois nem três, por serem inteiramente privadas do Uno.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — Como também, em si mesmas, as outras coisas não serão nem semelhantes nem dissemelhantes, não havendo nelas semelhança nem dissemelhança, pois se fossem semelhantes e dissemelhantes ou contivessem semelhança e dissemelhança, as coisas diferentes do Uno conteriam em si mesmas duas idéias reciprocamente contrárias.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Mas é de todo em todo impossível participar do dois o que não participa de nada.

Aristóteles — Impossível.

Parmênides — Logo, as outras coisas não são nem semelhantes nem dissemelhantes, nem ambas as coisas ao mesmo tempo. Se fossem semelhantes ou dissemelhantes, participariam de uma dessas duas idéias, e se fossem uma e outra coisa, de duas idéias contrárias, o que já vimos não ser possível.

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — Como não serão idênticas nem diferentes, nem móveis nem imóveis, e também não nascem nem parecem; não são nem maiores, nem menores, nem iguais, como não são passíveis de nenhuma afeção de qualquer espécie, pois se o fossem participariam do um, do dois, do três, do par e do ímpar, o que já vimos não ser possível, por serem inteiramente privadas do Uno.

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — A esse modo, se o Uno é, terá de ser tudo, como também, não será nada, tanto em referência a ele mesmo como às outras coisas.

Aristóteles — Exatíssimo.

Parmênides — Muito bem. E agora, na hipótese de não existir o Uno, não teremos de examinar que consequências decorrem disso?

Aristóteles — É o que precisaremos fazer.

Parmênides — Que significa, então, este pressuposto: Se o Uno não existe? Será diferente nalgum ponto seguinte: Não-um não é?

Aristóteles — O contrário, em toda a linha.

Parmênides — E se alguém disser: A grandeza não é, ou A pequenez não é, ou qualquer coisa do gênero, não é evidente que de cada vez se determina a não existência de uma coisa diferente?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Sendo assim, no presente caso, quando alguém diz: Se o Uno não existe, é evidente que se refere à não existência de algo diferente das outras coisas, tornando-se-nos perfeitamente compreensível o que esse alguém quer dizer.

Aristóteles — Sim, compreensível.

Parmênides — Em primeiro lugar, sempre que essa pessoa mencionar o Uno, refere-se a algo que pode ser conhecido e, ademais, diferente das outras coisas, quer lhe acrescente o ser, quer o não-ser, pois não deixamos, com isso, de saber o que seja essa coisa que dizemos não existir, e também que ela difere de todas as outras. Ou não?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Retomemos do começo nossa hipótese, Se o Uno não é, e consideremos suas consequências. Inicialmente, teremos de conceder-lhe, ao que parece, que é objeto do conhecimento, pois de outra forma não se poderia entender o que significa dizer-se Se o Uno não é.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — E também que as outras coisas diferem dele, pois de outra forma não fora possível afirmar que ele é diferente dos outros.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — E além do conhecimento, cabe atribuir-lhe diferença, porque não nos referimos à diferença das outras coisas, quando dizemos que o Uno é diferente do outros, porém à sua própria diferença.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Além disso, o Não-um que não é, participa também de relações como Daquele, De alguma coisa, Deste, A este, Destes, e de mil outras determinações análogas. Não se poderia falar nem do Uno nem das outras coisas diferentes do Uno, bem como nada haveria dele ou para ele, nem se poderia dizer algo a seu respeito, se ele não participasse de alguma coisa ou de tudo o mais que ficou dito.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Existência, por conseguinte, o Uno não pode ter, dado que não é, porém nada impede de participar de muitas coisas; sim, é até mesmo inevitável que participe, visto tratar-se precisamente desse Uno que não existe, não de outra coisa. Pois se não for o Uno, esse mesmo Uno que não existe, e se trata de outra coisa, nem valerá a pena abrir a boca. Mas se é esse mesmo Uno, não qualquer outra coisa, cuja existência está em causa, não somente lhe cabe a designação Desse mesmo como infinitas outras.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Terá também de ser dissemelhante com relação às outras coisas; sendo as outras coisas diferentes do Uno, serão também de outra forma.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — De outra forma, não quererá dizer diverso?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Como diverso é dissemelhante?

Aristóteles — Dissemelhante, sem dúvida.

Parmênides — Logo, se são de dissemelhantes ao Uno, é claro que esse dissemelhante só será dissemelhante com relação a algum dissemelhante.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Há, por conseguinte, dissemelhança no Uno em relações às outras coisas que lhe são dissemelhantes.

Aristóteles — Parece.

Parmênides — Ora, se ele apresenta dissemelhança com relação a outras coisas, não será inevitável ter semelhança consigo mesmo?

Aristóteles — De que jeito?

Parmênides — Porque se o Uno apresentasse dissemelhança com o Uno, o de que falamos não poderia ser o Uno, nossa hipótese não versaria sobre o Uno, mas sobre algo diferente do Uno.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — O que não é possível.

Aristóteles — Não, realmente.

Parmênides — Logo, importa que o Uno seja semelhante a si mesmo.

Aristóteles — Importa, pois não.

Parmênides — Ademais, não é igual às outras coisas; ser igual implica existência, além de ficar sendo igual às outras coisas em virtude da própria igualdade, dois pressupostos absolutamente inaceitáveis, se o Uno não existir.

Aristóteles — Inaceitáveis, realmente.

Parmênides — E se não é igual aos outros, forçosamente os outros não serão iguais a ele.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Mas, o que não é igual, não será desigual?

Aristóteles — Sim.

Parmênides — E o desigual, não é desigual ao desigual?

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Desse modo, o Uno participa da desigualdade no que respeita a serem os outros desiguais a ele?

Aristóteles — Participa.

Parmênides — Mas a desigualdade comporta grandeza e pequenez.

Aristóteles — Comporta.

Parmênides — Logo, nesse Um há grandeza e pequenez.

Aristóteles — É possível.

Parmênides — Porém grandeza e pequenez estão sempre distantes uma da outra.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — De onde vem que entre ambas há algum intermediário.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E poderás indicar outro intermediário além da igualdade?

Aristóteles — Não há outro.

Parmênides — Onde ocorre grandeza e pequenez, terá de haver entra as duas a igualdade.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Sendo assim, o Uno não é, ao que parece, participa da igualdade, da grandeza e da pequenez.

Aristóteles — Parece, realmente.

Parmênides — Como também é preciso que de algum modo participe do ser.

Aristóteles — De que jeito?

Parmênides — Tudo terá de passar-se com ele conforme dissemos; a não ser assim, não falaríamos a verdade, quando dissemos que o Uno não é. Mas, se formos verídicos, é evidente que referimos ao que existe. Não é isso mesmo?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Se pretendemos dizer a verdade, por força teremos de dizer o que é.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Então, pelo que se vê, o Uno é não-existente, pois se não fosse não existente, algo do ser insinuaria no não-ser, passando ele num

ápice a existir.

Aristóteles — Sem dúvida nenhuma.

Parmênides — É preciso, portanto, para que continue a não existir, que ele tenha algum nexo com o não-ser, o ser do não-ser, exatamente como o que existe precisa ter o não-ser do não-ser, para plenamente existir. A única maneira de assegurar que o existente existe e o não existente não existe é participar o existente da existência do ser existente e da não existência do ser não existente, para poder plenamente existir, como o não existente terá também de participar da essência do não-ser implicada no ser não-existente, para ter completa não existência.

Aristóteles — Tudo isso é certo a mais não pode ser.

Parmênides — Logo, uma vez que o ser participa do não-ser, e o não-ser participa do ser, o Uno, também, dado que não existe, terá de participar do ser para não existir.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Como aparecerá existência no Uno, se ele não existir.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — E também não-existência, por isso mesmo que não existe.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Concebe-se que uma coisa em determinada circunstância possa mudar de condição sem alterar-se em nada?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Tudo isso, pois, é indício de mudança, passar qualquer coisa de uma condição para outra.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Mudança, porém, é movimento. Ou que diremos?

Aristóteles — Movimento.

Parmênides — Mas o Uno se nos revelou como existente e como não existente.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Por conseguinte, como estando e não estando em determinada condição.

Aristóteles — Parece.

Parmênides — Como o Uno que não é, pareceu-nos também em movimento, visto passar do ser para o não-ser.

Aristóteles — É possível.

Parmênides — Todavia, se não está em parte alguma, entre os seres, como não estará algures, se tiver de não ser, não poderá mudar de um lugar para o outro.

Aristóteles — Como o poderia?

Parmênides — Não se move, pois, com trocar de lugar.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — Como não gira no mesmo, por não ter nenhum contato com o mesmo, pois o mesmo é existente, o que não existe não poderá estar no que existe.

Aristóteles — É impossível, realmente.

Parmênides — Logo, o Uno que não é não pode girar naquilo em que ele não está.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Como não sofre nenhuma alteração em si mesmo, nem o Uno que existe nem o que não existe; nossas reflexões deixariam de refletir-se ao Uno, se ele se mudasse noutro diferente dele mesmo, para referir-se a outra coisa.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Ora, se ele não se modifica nem gira em torno do mesmo ponto nem passa de um lugar para outro, como, então, poderá movimentar-se?

Aristóteles — Não há jeito.

Parmênides — Mas o que não se mexe do lugar, está em repouso, e o que está em repouso fica estacionário.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Logo, ao que parece, o Uno que não é se encontra simultaneamente parado e em movimento.

Aristóteles — Parece.

Parmênides — Ademais, se se movimenta, é de toda a necessidade que se altere, pois quanto mais uma coisa se movimenta, tanto mais se distancia de sua primitiva condição, para assumir outra.

Aristóteles — Exato.

Parmênides — Então, movimentando-se o Uno, modifica-se.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Mas, se não se movimenta de maneira nenhuma, de nenhum jeito, também, se alterará.

Aristóteles — Não, realmente.

Parmênides — Logo, pelo fato de movimentar-se o Uno que não é, modifica-se; se não se movimentasse, não se modificaria.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Desse modo, o Uno que não é modifica-se e não se modifica.

Aristóteles — É evidente.

Parmênides — Mas, não é de toda a necessidade que o que se altera fique diferente do que era antes deixe de existir em sua primeira condição, e que o que não se altera não se desenvolva nem pereça?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Logo, o Uno não existente nasce e parece, pelo fato de alterar-se; e por não alterar-se, nem nasce nem parece.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Retornaremos ao começo, para ver se chegamos às mesmas conclusões de agora ou a conclusões diferentes.

Aristóteles — É o que precisaremos fazer.

Parmênides — Então, se o Uno não existe, é o que perguntamos, que acontece com ele?

Aristóteles — Eis o problema.

Parmênides — Quando enunciamos Não é, queremos indicar outra coisa, tirante a ausência de existência naquilo que afirmamos não ser?

Aristóteles — Não será senão isso.

Parmênides — Quando dizemos que alguma coisa não é, não queremos afirmar com isso que, em certo sentido, ele não é, mas que noutro sentido é? Ou a expressão Não significa, de maneira rigorosa, que o que não é não existe em absoluto e não participa de nenhum jeito da existência?

Aristóteles — É tomada no mais rigoroso sentido.

Parmênides — Logo, o que não é, de jeito nenhum poderá participar da existência.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — O formar-se e o perecer, em que poderão consistir, se não for em adquirir existência ou em vir a perdê-la?

Aristóteles — Em nada mais.

Parmênides — Mas o que em nenhum modo participa da existência, não poderá adquiri-la nem vir a perdê-la.

Aristóteles — Como o poderia?

Parmênides — O Uno, por conseguinte, que todo o jeito não é, não pode receber nem perder a existência nem dela participar.

Aristóteles — Sem dúvida

Parmênides — Logo, o Uno que não é nem parece nem nasce, visto não participar de modo algum da existência.

Aristóteles — É claro que não.

Parmênides — Nem se altera de maneira nenhuma; se tal acontecesse, nasceria e pereceria.

Aristóteles — É verdade.

Parmênides — E se não se altera, não será também forçoso não mover-se?

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Como também podemos dizer que o que não existe em parte alguma não está em repouso; o que repousa terá de permanecer no mesmo lugar.

Aristóteles — No mesmo, como não?

Parmênides — Voltamos, por conseguinte, a afirmar que o que não é não está parado nem em movimento.

Aristóteles — Não de fato.

Parmênides — Como não tem nada do que é; se participasse de alguma coisa, participaria também do ser.

Aristóteles — É claro.

Parmênides — Como não terá grandeza nem pequenez nem igualdade.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Nem semelhança nem diferença, tanto em relação consigo mesmo como com as outras coisas.

Aristóteles — É evidente que não.

Parmênides — Como! As outras coisas poderiam ser algo para ele, se nada terá de estar em relação com ele?

Aristóteles — Não é possível.

Parmênides — Como as outras coisas não lhe serão nem iguais nem desiguais, nem idênticas nem diferentes.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E então? As expressões Daquele ou Para aquele, Alguma coisa, Deste, A este, De outro ou Para outro, ou ainda: Outrora, Mais tarde, Agora, Conhecimento, Opinião, Sensação, Definição ou Nome, ou seja o que for, poderiam aplicar-se ao que não é?

Aristóteles — De jeito nenhum.

Parmênides — Desse modo, o Uno que não é não tem condição de espécie alguma.

Aristóteles — Parece mesmo que não tem.

Parmênides — Passemos agora a considerar o que acontecerá com as outras coisas, se o Uno não é.

Aristóteles — Sim, façamos isso mesmo.

Parmênides — Obviamente, é preciso que sejam outras; se não fossem outras, nada se poderia dizer das outras coisas.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Ademais, se é das outras coisas que se fala, terão de ser diferentes. Ou não empregas para a mesma coisa a expressão Outra e Diferente?

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — Porém quando dizemos Diferente, queremos significar que é diferente de algo diferente, e que Outro, também, é outro de outra coisa.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Para as outras coisas, também, se tiverem de ser outras, terá de haver outras coisas com relação às quais elas sejam outras.

Aristóteles — Necessariamente.

Parmênides — Que será? Do Uno é que elas não poderão ser outras, porque o Uno não é.

Aristóteles — Não, de fato.

Parmênides — Nesse caso, terão de ser outras entre elas mesmas; é só o que lhes resta, para não serem outras em relação a nada.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — Assim, é sempre em grupos que cada uma é outra em relação às outras; como unidade é que não poderão ser,já que o Uno não é. Pelo contrario ; ao que parece, cada uma dessas massas é infinita em número, e quando alguém pensa haver tomado uma porção mínima, de súbito,

como nos sonhos, em vez de uma, como parecia, nos surge múltipla, e em lugar de muito pequena, imensamente grande, comparada com as partículas de que é composta.

Aristóteles — Certíssimo.

Parmênides — É como massas desse tipo que as outras coisas são outras em si, se forem outras sem que haja o Uno.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Terá de haver, portanto, grande número dessas massas que individualmente parecerão unidade, sem que, no entanto, o sejam, visto não haver o Uno.

Aristóteles — Isso mesmo.

Parmênides — Como também parecerá que elas formam número, sem que em verdade o sejam, uma vez que há o Uno.

Aristóteles — Como não há.

Parmênides — E também parecerão conter, é o que dizemos, a quantidade mínima; mas essa quantidade parecerá múltiplas e imensa em comparação com cada um desses múltiplos que em si mesmos são pequenos.

Aristóteles — Como não?

Parmênides — Ademais, cada massa será imaginada como igual a suas numerosas e pequenas partes, pois não poderá parecer que passa da maior para a menor antes de dar a impressão de chegar ao meio, o que já seria um simulacro e igualdade.

Aristóteles — É provável

Parmênides — E cada massa, não parecerá limitada com relação às outras e a si mesma, conquanto não tenha nem começo nem meio nem fim?

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — Porque se em qualquer delas considerarmos em pensamento algo nesse sentido, por detrás do começo aparecerá outro começo, para além do fim sobrará sempre outro fim, e no meio, mais central

do que ele, outro meio menor, por não ser possível conceber nenhum deles como unidade, visto não existir o Uno.

Aristóteles — Perfeito.

Parmênides — Assim, todo ser que concebermos em pensamento, terá forçosamente de milpartir-se em pedacinhos, segundo creio; será sempre apreendido como massa carecente de unidade.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Para quem as contemplar de longe, com vista turva, cada uma dessas massas aparecerá forçosamente como unidade; mas para quem as examinar de perto, com espírito atilado, cada uma se revelará como multidão infinita, visto carecer do Uno que não é.

Aristóteles — É mais do que obrigatório ser dessa maneira.

Parmênides — Assim, terão as outras coisas de parecer infinitas e limitadas, unas e múltiplas, no caso de não existir o Uno, mas apenas as outras coisas que não o Uno.

Aristóteles — Sem dúvida.

Parmênides — E não parecerão também semelhantes e dissemelhantes?

Aristóteles — Como assim?

Parmênides — À maneira de certos quadros: de longe, tem-se a impressão de unidade, parecendo, assim, de caraterística uniforme e semelhante.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Porém de perto, aparecem como múltiplo e diferente, e esse simulacro de diferença lhes empresta caráter de diversidade e de dissemelhança consigo mesmo.

Aristóteles — Certo.

Parmênides — É, pois, inevitável que as massas pareçam semelhantes e dissemelhantes, tanto entre elas como individualmente consideradas.

Aristóteles — Perfeitamente.

Parmênides — Como também iguais e diferentes entre elas mesmas, em contato e separadas, agitadas por toda espécie de movimento e imóveis de todas as maneiras, nascendo e morrendo e sem nascerem nem morrerem, e tudo o mais do mesmo gênero que nos fora fácil enumerar, uma vez que, não havendo o Uno, só há multiplicidade.

Aristóteles — É mais do que certo.

Parmênides — Agora, voltando mais uma vez para o começo, digamos o que acontecerá se o Uno não é, porém sejam as outras coisas que não o Uno.

Aristóteles — Sim, digamos isso mesmo.

Parmênides — Então, as outras coisas não poderão ser um.

Aristóteles — Como o poderiam?

Parmênides — Nem muitas, também, pois se fossem muitas, o Uno estaria entre elas. Mas se nenhuma delas é um. Em conjunto serão nada, do que resulta não serem muitas.

Aristóteles — É verdade.

Parmênides — Mas, se entre as outras coisas não há o Uno, aquelas nem serão muitas nem uma.

Aristóteles — Não de fato.

Parmênides — Como não parecem ser nem uma nem muitas.

Aristóteles — Por quê?

Parmênides — Porque de nenhum jeito e em caso algum as outras coisas poderão ter relação de qualquer natureza com o que não existe, não podendo nenhuma dessas coisas que não existem estar em nenhumas das outras, visto não haver partes do que não existe.

Aristóteles — É verdade.

Parmênides — Como não haverá, também, nem opinião nem aparência do que não existe, não podendo, outros sim, em nenhuma condição e sob nenhum aspeto, ser concebido o que não existe.

Aristóteles — Com efeito.

Parmênides — Se o Uno não existe, nenhuma das outras coisas poderá ser concebida como um ou como múltiplo, pois sem o Uno não é possível imaginar a pluralidade.

Aristóteles — É impossível, realmente.

Parmênides — Logo, se o Uno não existe, as outras coisas nem são nem pode ser concebidas como unidade e nem como pluralidade.

Aristóteles — Parece mesmo que não podem.

Parmênides — Nem como semelhantes nem como dissemelhantes

Aristóteles — Com efeito.

Parmênides — Nem como idênticas ou diferentes, nem em contato nem separadas, e assim sucessivamente, com relação a tudo o que anteriormente elas nos pareciam ter. As outras coisas nem são nem parecem nada disso, uma vez que o Uno não existe.

Aristóteles — É muito certo.

Parmênides — Desse modo, resumíssemos tudo isso e afirmássemos: Dado que não exista o Uno, nada existe, teríamos falado certo?

Aristóteles — Com a maior exatidão possível.

Parmênides — Pois então afirmemo-lo, com o seguinte acréscimo, como parece: Quer o Uno exista quer não exista, tanto ele como as outras coisas, ou seja em relação com ele mesmo ou em suas relações recíprocas, todos eles de toda a maneira são tudo e não são nada, parecem ser tudo e não parecem nada.

Aristóteles — Absolutamente certo.

Filebo

Filebo — Sócrates — Protarco

Sócrates — Então vê, Protarco, em que consiste a tese de Filebo, cuja defesa vais fazer, e também a nossa, que terás de contestar, no caso de não a aprovares. Queres que recapitulemos as duas?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Ora bem: o que Filebo afirma, é que, para todos os seres animados, o bem consiste no prazer e no deleite, e tudo o mais do mesmo gênero. De nossa parte, defendemos o princípio de que talvez não seja nada disso, mas que o saber, a inteligência, a memória e tudo o que lhes for aparentado, como a opinião certa e o raciocínio verdadeiro, são melhores e de mais valor que o prazer, para quantos forem capazes de participar deles, e que essa participação é o que há de mais vantajoso pode haver para os seres em universal, presentes e futuros. Não foram esses pontos, Filebo, mais ou menos, que cada um de nós defendeu?

Filebo — Isso mesmo, Sócrates; sem tirar nem pôr.

Sócrates — E agora, Protarco, aceitas amparar a tese que te confiamos?

Protarco — Sou obrigado a aceitar, uma vez que o belo Filebo já cansou.

Sócrates — Por todos os meios, haveremos de atingir a verdade nesse terreno.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Muito bem; acrescentemos ao que ficou dito mais o seguinte.

Protarco — Que será?

Sócrates — A partir deste momento, cada um de nós se esforçará por demonstrar qual é o estado e a disposição da alma capaz de proporcionar vida feliz aos homens. Não é isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — Então, compete a vós ambos demonstrar que é o prazer; e a mim, a sabedoria.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E se descobrirmos outro estado, superior a esses? No caso de revelar-se mais aparentado com o prazer, não será certeza ficarmos ambos vencidos pela vida reforçada com essa vantagem, mas que a vida do prazer levará a melhor, com relação a da sabedoria.?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — E se tiver maior afinidade com a sabedoria, esta é que vencerá o prazer, que acabará derrotado. Admites também esse ponto, ou não?

Protarco — Eu, pelo menos, admito.

Sócrates — E tu, Filebo, o que me dizes?

Filebo — De meu lado, sou de opinião que, de todo o jeito, o prazer sairá vencedor; mas a ti, Protarco, é que compete decidir.

Protarco — Desde que nos transferiste a discussão, Filebo, perdeste o direito de concordar com Sócrates ou divergir dele.

Filebo — Tens razão; e assim, daqui em diante considero-me desobrigado de responder, para o que invoco o testemunho da própria deusa.

Protarco — Nós, também, juntamos ao teu o nosso testemunho, com respeito a essa declaração. E agora, Sócrates, quer Filebo concorde, quer faça o que entender, procuremos desenvolver nossos argumentos até o fim.

Sócrates — Sim, façamos isso mesmo, a começar pela própria divindade que, segundo Filebo, se chama Afrodite, mas cujo verdadeiro nome é Prazer.

Protarco — Certíssimo.

Sócrates — Não é humano, Protarco, o medo que sempre revelo, com respeito aos nomes do Deuses; excede a toda espécie de temor; foi por isso que eu designei Afrodite da maneira mais do seu agrado. Quanto ao prazer, sei muito bem que é vário e múltiplo; e, uma vez que vamos começar por ele, conforme declaramos, compete-nos estudar, desde logo, sua natureza. Quando o ouvimos designar, parece único e muito simples; mas, em verdade, assume as mais variadas formas, que, de certo jeito, são totalmente dissemelhantes entre si. Atende ao seguinte: dizemos que o indivíduo intemperante sente prazer, como afirmamos a mesma coisa do temperante, pelo fato de ser temperante, e também do insensato repleto de opiniões e de esperanças loucas, e do próprio sábio, por ser este o que é, realmente: sábio. Ora, quem afirmasse que são iguais essas duas espécies de prazer, com todo o direito não poderíamos apodá-lo de irracional?

Protarco — Esse prazeres, Sócrates, provêm de coisas opostas; mas em si mesmos não são opostos. Como, no meio de tudo, um prazer não haverá de assemelhar a outro, vale a dizer: a si mesmo?

Sócrates — A esse modo, meu caro, também as cores se parecem, pelo menos como cores; em nada distinguem umas das outras. Mas, todos nós sabemos, não apenas que o preto difere do branco, como é precisamente o seu oposto. O mesmo passa com as figuras que, como gênero, constituem um todo; mas as espécies não somente se opõem umas às outras, como são variáveis ao infinito. Fora fácil apontar muitos exemplos nas mesmas condições. Não confies, pois, num argumento que reduz à unidade tantos opostos. Tenho minhas suspeitas de que haveremos de encontrar prazeres que se opõem entre si.

Protarco — É possível; mas, com isso, em que sairia prejudicada nossa argumentação?

Sócrates — Por designá-los, é o que diremos, a todos por um nome, apenas, quando, em verdade, são dissemelhantes. Com efeito, afirmas que todas as coisas agradáveis são boas. Ora, ninguém contesta que as coisas

agradáveis não sejam agradáveis; mas, sendo poucas as boas, de todas dizes que são boas, muito embora, quando premido pelos argumentos, conceda que são dissemelhantes. Que há de comum nas coisas boas e nas más, para dizeres que todo prazer é bom?

Protarco — Que me dizes Sócrates? Acreditas mesmos, que, depois de haver admitido que o prazer é bom, haja quem possa aceitar tua assertiva, de que alguns prazeres são bons e outros são ruins?

Sócrates — Porém hás concordar que muitos são dissemelhantes entre si, e alguns até mesmo opostos.

Protarco — Como prazeres, não.

Sócrates — Assim Protarco, voltamos a incidir no argumento anterior, para dizer não apenas que um prazer não difere do outro, mas que todos são semelhantes. Os argumentos aduzidos até o presente não nos fazem a menor mossa, e passaremos a agir e a argumentar como indivíduos ineptos e de todo inexperiente nesse tipo de argumentação.

Protarco — Que pretendes dizer com isso?

Sócrates — É que, se eu quisesse defender-me à tua maneira, iria a ponto de afirmar que a coisa mais dissemelhante é a que mais se assemelha com as que ela menos se parece, bastando para isso argumentar como fizeste, como o que nos mostraríamos mais inexperientes do que convém, e nossa discussão se evaporaria de todo. Obriguemo-la, pois, a voltar atrás; se retomarmos os mesmos princípios, talvez cheguemos a um acordo.

Protarco — Como será, então?

Sócrates — Admite agora, Protarco, que eu passo a interrogar por ti.

Protarco — A respeito de que?

Sócrates — A sabedoria, o conhecimento e a inteligência, e tudo mais que no começo incluí na categoria dos bens, quando me perguntastes o que era o bem, não estarão no mesmo caso do prazer?

Protarco — Como assim?

Sócrates — Englobadamente considerados, os conhecimentos nos parecerão múltiplos e diferentes do outros. E na hipótese de alguns se revelarem opostos entre si, mostrar-me-ia à altura de nosso debate, se, de medo de chegar a essa comclusão, declarasse que nenhum conhecimento difere de outro. Não acabaria aí mesmo nosso discurso, à maneira de uma fábula, só nos restando, para salvar-nos o recurso de alguma escapatória inepta?

Protarco — Porém isso não acontecerá de jeito nenhum, tirante o recurso salvador. Agrada-me o pé de igualdade em que se encontram nossos argumentos: são inúmeros e dissemelhantes os prazeres, como são múltiplos os conhecimentos e em todo o ponto diferentes.

Sócrates — Então, Protarco, não ocultemos a diferença existente entre meu bem e o teu; ao contrário: tenhamos a coragem de trazê-los para o meio da discussão. É possível que, a um exame mais atento, eles permitam concluir se o bem é prazer ou conhecimento ou algo diferente de ambos. É fora de dúvida que não nos pusemos a discutir com o propósito preestabelecido de dar ganho de causa ao meu ou ao teu ponto de vista. O que importa a nós dois é batermo-nos a favor do princípio mais consentâneo com a verdade.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Então, fortifiquemos mais ainda nosso princípio, por meio de um acordo mútuo.

Protarco — Que princípio?

Sócrates — Aquele que dá trabalho a todos os homens, quer queiram quer não queiram.

Protarco — Sê mais claro.

Sócrates — Refiro-me ao princípio em que tropeçamos neste momento, de natureza maravilhosa, pois é maravilha dizer-se que o uno é múltiplo, e o múltiplo, um, sendo muito fácil contestar quem só defender uma dessas posições.

Protarco — Imaginas, sem dúvida, o exemplo de alguém afirmar que eu, como Protarco, sou uno por natureza e, ao mesmo tempo, múltiplo e contraditório em mim mesmo, por poder considerar-me essa pessoa como grande ou pequeno, pesado ou leve e de mil modos diferentes.

Sócrates — O que disseste, Protarco, é o que todo o mundo fala a respeito dessas esquisitices do uno e do múltiplo, declarando-se todos de acordo, por assim dizer, em que não devemos tocar nesse tema pueril e fácil demais, que só atrapalharia nosso debate. O mesmo aconteceria na seguinte situação, se alguém, por exemplo, separasse em pensamento os membros e as partes determinada coisa e chegasse á a conclusão de que todos esses segmentos são essa coisa única, para, logo depois, rir de si mesmo e refutar-se, por ter sido obrigado a enunciar uma posição monstruosa, com afirmar que o uno é múltiplo e infinito, e o múltiplo não é mais do que um.

Protarco — Mas, quais são as outras maravilhas, Sócrates, a que te referiste, desse mesmo princípio, que nem são de aceitação geral nem familiares do público?

Sócrates — Menino, é quando alguém considera como unidades as coisas que nem nascem nem perecem, tal como nos exemplos que acabamos de mencionar. Esses casos tipos de unidade, conforme agora mesmo declaramos, por consenso geral não devem ser examinados. Mas quando se assevera que o homem é um, ou o boi é um, ou o belo é um, ou o bem é um: é acerca dessas unidades e de outras semelhantes que o grande interesse por todas despertadas suscita facilmente divisões e controvérsias.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Inicialmente, quando aceitamos que essas unidades existem de fato; de seguida como devemos compreender que cada uma delas, com ser sempre a mesma e não admitir nem geração nem descrição, não continue sendo o que é mesmo: unidade. Por último, se devemos admitir que, nas coisas submetidas à geração, de número infinito, essa unidade se dispersa e fica múltipla, ou se se conserva inteira e fora de si mesma, o que se nos

afigura o maior dos absurdos, pois, sendo a mesma e una, encontrar-se-ia concomitantemente no uno e no múltiplo. São esses aspetos do uno e do múltiplo, Protarco, não os outros, quem nos criam toda sorte de dificuldades, quando são considerados sob perspetiva defeituosa, ao passo que tudo corre às mil maravilhas na hipótese contrária.

Protarco — Então, Sócrates, trabalhemos desde já na solução desse problema.

Sócrates — É também o que eu penso.

Protarco — Podes ficar certo de que todos os presentes compartilham tua maneira de pensar. Quanto ao nosso Filebo, é melhor não mexer com quem dorme sossegado.

Sócrates — Ora bem! E como iniciaremos esse debate tão grande e complicado, acerca da tese em discussão? Assim ficará bem?

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Dizemos que o Mesmo, como uno e como múltiplo, é identificado pelo pensamento e que circula, agora e sempre, por tudo o que falamos. Semelhante fato não é de hoje nem nunca deixará de existir; trata-se, segundo creio, de uma propriedade inerente ao nosso pensamento, e que jamais envelhece. O jovem que com ele se depara pela primeira vez, exulta como se tivesse achado algum tesouro de sabedoria; no entusiasmo de seu contentamento, não há tema em que ele não mexa, ora enrolando o múltiplo num só, ora desenrolando-o e subdividindo-o, com o que apresta, desde o início, a si próprio, as maiores confusões e a quantos dele se aproximem, ou seja moço ou velho ou da mesma idade que ele, sem poupar pai nem mãe nem seus ouvintes; sim, nem mesmos os animais — pois não me refiro apenas aos homens — nem aos bárbaros uma vez que conseguisse intérprete apropriado.

Protarco — Como, Sócrates! Não vês quantos somos e, ainda por cima jovens? Não receias que nos juntemos a Filebo para atacar-te, no caso de nos ofenderes? Compreendo o que queres dizer; se houver maneira de afastar

devagarinho tanta desordem de nossa discussão e de encontrar um caminho melhor que vá dar em nosso argumento, procuraremos acompanhar-te na medida de nossas forças. Nosso tema, Sócrates, não é de importância secundária.

Sócrates — Meninos, o caminho recomendado por Filebo não existe. Não há nem pode haver caminho mais belo do que o que eu sempre amei, mas que perco mui frequentemente, ficando sempre na maior perplexidade.

Protarco — Qual é? Basta que o menciones.

Sócrates — Indicá-lo é fácil; difícil acima de tudo é percorrê-lo. Foi graças a esse método que se descobriu tudo o que se diz a respeito às artes. Considera o seguinte.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Até onde o compreendo, trata-se de um dádiva dos deuses para os homens, jogada aqui para baixo por intermediário de algum Prometeu, juntamente com um fogo de muito brilho. Os antigos, que eram melhores do que nós e viviam mais perto dos deuses, nos conservaram essa tradição: que tudo o que se diz existir provém do uno e do múltiplo e traz consigo, por natureza, o finito e o infinito. Uma vez que tudo está coordenado dessa maneira, precisamos procurar em todas coisas sua idéia peculiar, pois sem dúvida nenhuma a encontraremos. Depois dessa primeira idéia, teremos de procurar mais duas, se houver duas, ou mais três, ou qualquer outro número, procedendo assim com todas, até chegarmos a saber não apenas que a unidade primitiva é una e múltipla e infinita, como também quantas espécies ela contém. Não devemos aplicar a pluralidade a idéia do infinito sem primeiro precisar quantos números ela abrange, desde o infinito até à unidade; só então soltaremos a unidade de cada coisa, para que se perca livremente no infinito. Conforme disse, foram os deuses que nos mimosearam com essa arte de investigar e aprender e de nos instruirmos uns com os outros. Mas os sábios de nosso tempo assentam ao acaso o uno e o múltiplo com mais pressa ou lentidão do que fora necessário, saltando

indevidamente da unidade para o infinito, com o que lhes escapam os números intermediários. Esse, o caráter fundamental que permite distinguir se em nossas discussões procedemos como verdadeiros dialéticos ou como simples disputadores.

Protarco — Parte do que disseste, Sócrates, me parece inteligível; mas acerca de alguns pontos ainda necessito de esclarecimentos.

Sócrates — O que eu digo, Protarco, ficará bastante claro se o aplicares às letras do alfabeto, conforme as aprendeste quando menino.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Una é a voz que nos sai da boca e, ao mesmo tempo, de infinita multiplicidade para cada um de nós — Sem dúvida.

Protarco — Certíssimo.

Sócrates — A mesma coisa faz o músico.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Em relação com a arte da música, a voz é una em si mesma.

Protarco — Exato.

Sócrates — Reconheçamos, então, que há dois sons: o grave e o agudo, e mais o terceiro: o médio.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Porém não conhecerás música, se souberes apenas isso; como será o mesmo que nada, por assim dizer, o que souberes desse domínio se o ignorares.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Mas, meu caro amigo, quando estudares os intervalos dos sons, o número e a natureza dos agudos e dos graves, os limites dos intervalos e todas as combinações possíveis, descobertas por nossos pais, que no-las transmitiram, como a seus descendentes, sob a denominação de harmonias, bem como as operações congêneres que vamos encontrar nos movimentos dos corpos e que, interpretadas pelos números, como diziam, receberam o nome de ritmo e medida, e considerares que o mesmo princípio

terá de ser aplicado a tudo que é uno e múltiplo: quando houveres aprendido tudo isso, então, e só então, chegarás a ser sábio, e quando examinares às luzes desse mesmo princípio seja a unidade que for, tornar-te-ás sábio com relação a ela. Mas a infinitude dos indivíduos e a multidão que se encontra em cada um dificultam sobremodo sua compreensão e te impedem de ser considerado como entendido na matéria, por nunca te deteres no número de nenhuma coisa.

Protarco — Parece-me, Filebo, muito claro o que Sócrates acabou de expor.

Filebo — É também o que eu penso. Mas, por que nos fez toda essa exposição e aonde ele quer chegar?

Sócrates — Filebo tem razão, Protarco, de fazer-nos essa pergunta.

Protarco — Sem dúvida, dá-lhe, então, a resposta adequada.

Sócrates — É o que farei; mas, só depois de apresentar uma pequena observação. O que eu digo é que quando tomamos qualquer unidade, não devemos olhar de imediato para a natureza do infinito, mas para algum número; e o contrário disso; sempre que formos obrigado a começar pelo infinito, nunca saltemos imediatamente para a unidade; esforcemo-nos, isso sim, para alcançar um número que em cada caso represente certa pluralidade, para chegar à unidade depois de passar pelo todo. Retomemos o exemplo anterior, das letras.

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Observando que a voz humana era infinita, certa divindade, porventura, ou fosse algum homem divino, conforme dizem no Egito com relação a um certo Teute, separou, de início, dessa infinitude uma tantas vogais, não uma, simplesmente, muitas, e depois outras letras que, serem vogais, participam de algum som, e também em número apreciável. Por fim, distinguiu uma terceira variedade de letras a que hoje damos o nome de mudas. De seguida, apartou as letras que não tem som nem voz, até individualizar uma por uma, procedendo da mesma forma com as outras duas

classes, das vogais e das semivogais, e assim, depois de dominá-las em sua totalidade, deu a cada uma e a todas em conjunto o nome de elementos. E como houvesse percebido que nenhum de nós consegue aprender uma letra sem aprender todas, considerou como unidade esse elo de ligação, a que deu o nome de gramática, como arte perfeitamente individualizada.

Filebo — Compreendi isso agora, Protarco, com mais facilidade do que o precedente. Mas tanto nessa parte como na outra ainda me falta uma coisinha de nada.

Sócrates — Porventura, Filebo, será a relação entre isso e o tema principal?

Filebo — Exato; é justamente o que eu e Protarco procuramos.

Sócrates — Em verdade, já encontrastes o que procuráveis; contudo, insistes em dizer que ainda vos esforçais nesse sentido.

Filebo — Como assim?

Sócrates — Não era do prazer e da sabedoria que tratava nossa discussão inicial, para saber qual dos dois devemos preferir?

Filebo — Isso mesmo.

Sócrates — Como também qualificamos cada um deles como unidade.

Filebo — Perfeitamente.

Sócrates — Pois é precisamente esse o problema que a discussão anterior nos patenteia: como cada um deles pode ser, ao mesmo tempo, um e múltiplo e não imediatamente infinito, por abrangerem ambos um determinado número, antes de alcançarem o infinito?

Protarco — Não é nada fácil, Filebo, a questão com que Sócrates nos obrigou — e com que habilidade! — a rodar no mesmo ponto. Considera agora qual de nós deve responder a essa pergunta. Talvez seja algum tanto ridículo, depois de eu haver assumido em teu lugar a responsabilidade da discussão, atribuir-te semelhante incumbência, pela impossibilidade em que me encontro para resolver a questão. Porém mais ridículo, ainda, me parece não ser nenhum de nós capaz de resolvê-la. Considera como devemos

proceder. A meu ver, o que Sócrates nos pergunta neste momento, acerca dos prazeres, é se não há espécies diferentes, seu número e natureza. O mesmo vale com respeito à sabedoria.

Sócrates — É isso, precisamente, filho de Cálias; se não soubermos resolver essas questões a respeito de tudo o que é um ou igual ou sempre o mesmo, e também de seus contrários, conforme o demonstrou a discussão precedente, em nenhum tempo algum de nós revelará préstimo seja no que for.

Protarco — Quer parecer-me, Sócrates, que estás com a razão. Se para o sábio é belo conhecer tudo, o segundo roteiro de navegação será não desconhecer a si mesmo. E porque me desconhecer a si mesmo. E porque me expresso dessa maneira na presente conjuntura? É o que passarei a explicar. Partiu de ti, Sócrates, a idéia da presente discussão, quando te prontificaste a determinar qual seja para o homem o melhor bem, Havendo afirmado Filebo que era o prazer, as diversões, a alegria e tudo o mais do mesmo gênero, contestaste-lhe a assertiva e disseste que não era nada daquilo, mas o que tantas vezes, de intento, revocamos à memória — no que estávamos certos — para tê-los a ambos bem gravados em nossa retentiva. Ao que me parece, de teu lado afirmas que o bem merecedor de ser proclamado superior ao prazer é a mente, o conhecimento, a inteligência, a arte e tudo o que lhe for aparentado, sendo esses, justamente, os bens que precisamos adquirir, não os outros. Como tais convicções foram defendidas com calor, ameaçamos-te em tom de brincadeira, não permitir que voltasses para casa sem levarmos a discussão a um fim satisfatório. Declaraste-te de acordo e te puseste à nossa disposição. Por isso, diremos como as crianças: Presente dado não se torna a tomar. Pára, por conseguinte com esse sestro de te opores a tudo o que afirmamos.

Sócrates — Que queres dizer com isso?

Protarco — Que nos apertar demais com perguntas a que não podemos responder satisfatoriamente nas presentes circunstâncias. Não podemos

admitir, em absoluto, que a discussão se encerre com tanta perplexidade, e se nos declaramos incapazes de fazê-la progredir, a ti compete movimentá-la, pois prometeste que assim farias. Decide, então, se te convém dividir o prazer e o conhecimento em suas respetivas espécies, ou afastar, de pronto, semelhante idéia, dada a hipótese de te considerares com disposição e capacidade para esclarecer de outra maneira o tema em discussão.

Sócrates — Depois do que acabas de expor, não abrigo o menor receio de vir a sofrer violência; a expressão Se te considerares com disposição e capacidade, neutraliza qualquer temor a esse respeito. Além do mais, quer parecer-me que alguma divindade me faz lembrar certas coisas.

Protarco — Como assim? Que coisas serão?

Sócrates — Ocorre-me neste momento uma velha frase que eu teria ouvido em sonhos ou acordado, acerca do prazer e da sabedoria, sobre não ser o bem nenhum dos dois, mas uma terceira coisa, diferente daqueles e melhor do que ambos. Se for possível, esclarecer esse ponto, fica liquidada, de uma vez, a vitória do prazer, pois o bem não poderá identificar-se com ele. Não é mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — Como ficaremos dispensadas de dividir o prazer em suas espécies. É assim que eu penso, o que se tornará cada vez mais evidente, à medida que avançarmos na explicação do tema.

Protarco — Ótimo esclarecimento; prossegue nessas mesmas bases.

Sócrates — Porém antes ponhamo-nos de acordo acerca de uns pontinhos secundários.

Protarco — Quais serão?

Sócrates — É de necessidade forçosa que a natureza do bem seja perfeita? Ou será imperfeita?

Protarco — Terá de ser o que há de mais perfeito, Sócrates.

Sócrates — E agora, o bem é suficiente?

Protarco — Como não? Nesse particular, exatamente, é que ele ultrapassa tudo o mais.

Sócrates — Como também devemos afirmar, segundo penso, com absoluta convicção, que todo ser dotado de discernimento o procura e se esforça por adquiri-lo em definitivo, sem preocupar-se de nada destituído de qualquer conexão com o bem.

Protarco — Contra isso não há objeção possível.

Sócrates — Examinemos, então, e julguemos a vida do prazer e as sabedoria, tomando cada uma em separado.

Protarco — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Não admitamos nenhuma sabedoria na vida do prazer nem prazer na da sabedoria. Se um dos dois for o bem, não necessitará de mais nada, e se qualquer deles se revelar como carecente de algo, só por isso não poderá ser considerado o verdadeiro bem,.

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — Permites que façamos essa experiência contigo?

Protarco — Perfeitamente;

Sócrates — Então, responde.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Aceitarias, Protarco, passar a vida inteira no gozo dos maiores prazeres?

Protarco — Por que não?

Sócrates — E achas que ainda te faltaria alguma coisa, se contasses com prazeres em abundância?

Protarco — Em absoluto.

Sócrates — Reflete melhor. Não precisarias pensar, compreender e calcular o que te faltasse, juntamente com seus cognatos? Não virias a precisar de nada?

Protarco — Para quê? Com o prazer, teria tudo.

Sócrates — Vivendo desse jeito, desfrutarias, a vida inteira, dos maiores prazeres.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Mas, para começar, sem inteligência nem memória nem conhecimento nem opinião verdadeira, forçosamente não poderias saber se desfruta ou não de algum prazer, já que serias inteiramente falto de discernimento.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Da mesma forma, desprovido de memória, é claro que não apenas não poderias recordar-te de que havias tido algum prazer, como também passaria sem deixar rastro algum o prazer do momento presente, Outrossim, carecente de opinião verdadeira, nunca poderias dizer que sentias prazer no instante em que o sentisses, e como és carecente de reflexão, não poderias calcular os prazeres que o futuro te ensejasse. Não seria vida de gente, mas de algum pulmão marinho, ou desses animais do mar provido de conchas. Será assim mesmo, ou precisamos fazer do caso idéia diferente?

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — E tal vida seria aceitável?

Protarco — Tua argumentação, Sócrates, me deixou sem fala.

Sócrates — Então, não amoleçamos; tomemos a vida inteligente e consideramo-la de perto.

Protarco — A que vida te referes?

Sócrates — Quero saber se algum de nós aceitaria viver com sabedoria e inteligência e conhecimento de todas as coisas e a memória de tudo o que acontecera, porém sem participar, nem muito nem pouco, do prazer ou da dor, ou seja, inteiramente insensível a tudo isso.

Protarco — Nenhum desses gêneros de vida, Sócrates, me parece aceitável, nem creio que alguém os escolhesse.

Sócrates — E dos dois reunidos, Protarco, para de sua união fazermos um terceiro?

Protarco — Referes-te a um misto de prazer com inteligência e discernimento?

Sócrates — Exatamente; uma vida assim é que imagino.

Protarco — Não há quem não escolhesse semelhante gênero de vida, de preferência a um daqueles.

Sócrates — Será que apanhamos bem a consequência irretorquível de nossa proposição?

Protarco — Perfeitamente: dos três gêneros de vida apresentados, há dois que não são nem suficientes nem desejáveis, tanto para os homens como para qualquer ser vivo.

Sócrates — E daí não se concluirá, também, com evidência meridiana, que nenhum dos dois participa do bem? Pois, do contrário, também seriam suficientes, perfeitos e desejáveis por parte das plantas e dos animais capazes de viver semelhante vida o tempo todo. E se algum de nós preferisse outra condição, sua escolha seria contrária à natureza do que é verdadeiramente desejável, e efeito involuntário da ignorância ou de alguma fatalidade perniciosa.

Protarco — Parece, mesmo, que tudo se passa dessa maneira.

Sócrates — Nesse caso, considero cabalmente demonstrado que a deusa de Filebo não pode ser confundida com o bem.

Filebo — Nem tua inteligência, Sócrates, se identificará com o bem, pois está sujeita às mesmas condições.

Sócrates — Com a minha, Filebo, é possível que isto aconteça; porém não com a inteligência ao mesmo tempo divina e verdadeira. Com essa, quero crer, as coisas se passam de outro modo. Não disputo o primeiro prêmio para a inteligência, no que entende com aquela vida mista; quanto ao segundo, precisamos ver e examinar o que será preciso fazer. Talvez eu e tu pudéssemos defender a tese de que a verdadeira causa dessa vida mista seja,

respetivamente, a inteligência ou o prazer, e assim nenhum dos dois viria a ser o bem em si mesmo, restando a possibilidade de aceitarmos um deles como causa do bem. Sobre esse ponto, sou inclinado a sustentar contra Filebo que, seja qual for o elemento presente nessa vida mista que a deixa boa e desejável, não será o prazer, mas a inteligência o que com ele apresenta com mais parecença e afinidade. Com base nestes raciocínios, podemos afirmar que, em verdade, o prazer não tem direito nem ao segundo prêmio, como está longe de merecer o terceiro, se confiardes agora em minha inteligência.

Protarco — Em verdade, Sócrates, quer parecer-me que jogaste ao chão o prazer; foi derrubado pelo teu último argumento: sucumbiu na disputa pelo primeiro prêmio. Quanto à inteligência, precisamos reconhecer sua superioridade nisto de não haver disputado a vitória; se o fizesse, teria sofrido igual revés. Mas, se o prazer for privado também do segundo prêmio, cairá bastante no conceito de seus aficcionados, que nem mesmo encontrariam nele sua beleza primitiva.

Sócrates — E agora? Não será melhor deixá-lo em paz, sem fazê-lo sofrer com nossa crítica rigorosa, para confundi-lo de todo?

Protarco — O que dissestes é o mesmo que nada, Sócrates.

Sócrates — Porque figurei um impossível, nisso de causar dor ao prazer?

Protarco — Não apenas por isso, mas por não levares em consideração que nenhum de nós te deixará sair antes de nos expores todas as implicações desse argumento.

Sócrates — Pelos deuses, Protarco! Que longo discurso temos pela frente, justamente agora, e nada fácil de enunciar. Tudo indica que nesta marcha para a conquista do segundo prêmio em benefício da inteligência, precisaremos lançar mão de armas diferentes das empregadas nos discursos anteriores. Mas talvez algumas ainda possam ser aproveitadas. Convirá prosseguir?

Protarco — Como não?

Sócrates — Usemos de maior cautela no preparo de nossos alicerces.

Protarco — A que te referes?

Sócrates — Dividamos em duas classes tudo o que existe no mundo; ou melhor, se o preferires, em três.

Protarco — E o critério, não quererás dizê-lo?

Sócrates — Aceitemos algumas de nossas conclusões anteriores;

Protarco — Quais?

Sócrates — Dissemos que Deus revelou nas coisas existentes um elemento finito e outro infinito.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Formemos com esses elementos duas classes, vindo a ser a terceira o resultado da mistura de ambas. Mas receio muito que me torne por demais ridículo com essa divisão por espécies e com a maneira de enumerá-las.

Protarco — Que queres dizer com isso, meu caro?

Sócrates — Tudo indica que vou precisar de um quarto gênero.

Protarco — Diz qual seja.

Sócrates — Considera a causa da mistura recíproca dos dois primeiros e acrescenta-a ao conjunto dos três, para formamos o quarto gênero.

Protarco — E não viríamos, depois, a necessidade de um quinto, como fator de sua separação?

Sócrates — Talvez; porém não agora, segundo creio. Todavia, se for preciso, hás de permitir que eu saia à procura de mais esse.

Protarco — Por que não?

Sócrates — Para começar, desses quatro separemos três, e depois de anotar que dois deles são altamente dissociados, e de reduzi-los à unidade, observemos como cada um deles pode ser ao mesmo tempo uno e múltiplo.

Protarco — Se me explicasses esse ponto com maior clareza, decerto me fora possível acompanhar-te.

Sócrates — O que eu digo é que os dois gêneros por mim propostos são os mencionados há pouco, a saber: o finito e o infinito. Primeiro vou tentar demonstrar-te que, em certo sentido, o infinito é múltiplo. O limitado pode esperar um pouco mais.

Protarco — Espera, por que não?

Sócrates — Presta atenção. Além de difícil, é bastante controverso o que te convido a considerar; e contudo, considera-o. Começa experimentando se és capaz de determinar limite no mais quente e no mais frio, e se o mais e o menos que residem nesses gêneros não os impedem de ter fim enquanto residirem neles; pois, uma vez chegados ao fim, o mais e o menos também deixarão de existir.

Protarco — Muitíssimo certo.

Sócrates — Porém sempre haverá, é o que afirmamos, mais e menos no que for mais quente e mais frio.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Assim, nosso argumento demonstrar que esses dois gêneros não tem fim; e não tendo fim, de todo jeito serão infinitos.

Protarco — Argumento muito forte, Sócrates.

Sócrates — Apreendeste admiravelmente bem a questão, amigo Protarco, e me fazes lembrado de que tanto o Muito forte anunciado por ti agora mesmo como o Muito fraco apresentam virtude idêntica ao do Mais e do Menos; onde quer que se encontrem, não permitem a coexistência de uma quantidade definida; pelo fato de introduzirem graus em todas as ações, do mais forte ao mais fraco, e vice-versa, determinam o mais e o menos e contribuem para que desapareça a quantidade definida. Porque, conforme, explicamos agora mesmo, se eles não excluíssem a quantidade definida e, juntamente com a medida, a deixassem entrar na esfera do mais e do menos, do forte e do fraco, perderiam o lugar que lhes é próprio: deixariam de ser mais quentes ou mais frios, uma vez que aceitassem a quantidade definida. O mais quente não pára de avançar, sem nunca estacionar no mesmo ponto, o

mesmo acontecendo com o mais frio, ao passo que a quantidade definida é fixa e desaparece logo que se desloca. De acordo com esse argumento, o mais quente é infinito, e também o seu contrário.

Protarco — Parece que é assim mesmo, Sócrates, mas, conforme o declaraste, é difícil acompanhar teu raciocínio. Todavia, se voltassem mais vezes a tratar do assunto, é possível que o interrogador e o interrogado cheguem a uma conclusão aceitável.

Sócrates — Ótima observação; experimentemos isso mesmo. Porém vê se aceitamos a seguinte particularidade, como caraterística da natureza do infinito, para não nos alongarmos com a enumeração de casos particulares.

Protarco — A que te referes?

Sócrates — Tudo o que vemos tornar-se maior ou menor, ou admitir o forte e o fraco e o muito, e tudo o mais do mesmo gênero, deve ser incluído na classe do infinito e reduzido à unidade, de acordo com a nossa exposição anterior, quando dissemos que era preciso, tanto quanto possível, reunir as coisas separadas e assinalá-las com o selo da unidade, se é que ainda te lembras desse ponto.

Protarco — Lembro-me, como não?

Sócrates — Logo, o que não admite essas qualidades mas aceita todos os seus contrários, a começar pelo igual e a igualdade, e depois do igual, o duplo e tudo que é número em relação ao número, e medida em relação a outra medida: se atribuirmos tudo isso ao domínio do finito, só ganharemos elogios com semelhante resolução.

Protarco — Excelente, Sócrates.

Sócrates — Muito bem. E o terceiro resultado da mistura desses dois, que idéia lhe atribuiremos?

Protarco — Espero que também me expliques esse ponto.

Sócrates — Não; um dos deuses o fará, sem dúvida, se algum deles atender às minhas súplicas.

Protarco — Suplica, então, e reflete.

Sócrates — Já refleti; e quer parecer-me, Protarco, que agora mesmo uma divindade se nos revelou propícia.

Protarco — Em que te baseias, para falares desse modo?

Sócrates — Di-lo-ei dentro de pouco; acompanha meu raciocínio.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Neste momento referimo-nos ao mais quente e ao mais frio. Não foi isso?

Protarco — Exato.

Sócrates — Acrescenta-lhes, também o mais seco e o mais úmido, o mais e o menos, o mais rápido e o mais lento, o maior e o menor e tudo o mais que há instantes incluímos numa só classe definida pelos conceitos do mais e do menos.

Protarco — Referes-te à classe do infinito?

Sócrates — Exato. Agora mistura-a com a família do finito.

Protarco — Que família?

Sócrates — A do finito, que há pouquinho deveríamos ter reduzido à unidade, tal como fizemos com a do infinito, mas deixamos de fazê-lo. Talvez o consigamos agora, se da reunião das duas surgir a que procuramos.

Protarco — A que classe te referes e como será isso?

Sócrates — A do igual e do duplo e toda classe que põe termo à diferença natural dos contrários e enseja harmonia e proporção entre seus elementos, com lhes impor número.

Protarco — Compreendo. Ao que pareces, queres dizer que de cada mistura desses elementos nascem certas gerações.

Sócrates — É justamente o que eu penso.

Protarco — Então, continua.

Sócrates — Não será o caso das doenças, em que a mistura acertada desses elementos produz a saúde.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E no agudo e no grave, no veloz e no lento, todos eles infinitos, não se dará a mesma coisa: com deixar limitados esses elementos não darão forma perfeita a toda a música.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E com se associarem ao calor, ao frio, não lhes tira o excesso e o infinito, substituindo-os por medida e proporção?

Protarco — Como não?

Sócrates — Essa é a origem das estações e de tudo o que há de belo: a mistura do limitado com o ilimitado.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Deixo de mencionar um milhão mais de coisas, tal como a beleza e força com saúde, e também na alma, uma infinidade de qualidades excelentes. Vendo a divindade, meu caro Filebo, a arrogância e toda sorte de maldades que se originam do fato de carecerem de limites os prazeres e a gula, estabeleceu a lei e a ordem, dotadas de limite. Pretendes que ela estraga a alma; pois eu digo justamente o contrário: é o que a conserva. E tu, Protarco, como te parece?

Protarco — De inteiro acordo contigo, Sócrates.

Sócrates — Se bem observaste, aí estão as três classes a que me referi.

Protarco — Parece que compreendi. Uma delas, creio, classificas como infinita; a Segunda; como o limite das coisas existentes; porém não aprendi muito bem o que entendes pela terceira.

Sócrates — O que te deixa perplexo, meu admirável amigo, é a multidão das coisas que ela abarca. No entanto, o infinito também apresenta muitos gêneros; mas, por trazerem todos eles o selo do mais e do menos, parecem formar apenas um.

Protarco — É verdade.

Sócrates — Quanto ao finito, não somente não contém muitas espécies, como não sentimos dificuldade alguma em admitir que constitua uma unidade natural.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — É assim mesmo. Com respeito ao terceiro, bastará aceitares que eu incluo nessa rubrica, como unidade, todos os produtos dos dois primeiros, tudo o que nasce para o ser, por efeito da medida e do limite.

Protarco — Compreendo.

Sócrates — Mas também dissemos que, além desses três gêneros, havia a considerar um quarto. Ajuda-me a pensar. Vê se te parece necessário que tudo o que devém, só se forme em virtude de determinada causa.

Protarco — Sem dúvida; pois, sem isso não poderia formar-se.

Sócrates — E também não será certo dizer-se que o conceito de que se foram não difere de sua causa, a não ser no nome, sendo lícito afirmar que o agente e a causa são uma e a mesma coisa?

Protarco — Certo.

Sócrates — Descobriremos, ainda, tal como se deu há pouco, que o que é criado e o que se forma só diferem no nome. Não é isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — Como também será certo dizer-se que o que cria vai naturalmente na frente, seguindo-o sempre no rastro o que é criado.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — São diferentes, por conseguinte, e nunca a mesma coisa, a causa que lhe é subordinada para efeito da geração.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E agora: todas as coisas geradas e tudo de onde elas provém não nos forneceram os três primeiros gêneros?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — E o que produz essas cosias, a causa, declaramos ser o quarto, pois demonstramos à saciedade que difere dos outros.

Protarco — Difere, sem dúvida.

Sócrates — E agora, depois de havermos distinguido os quatro gêneros, só seria de vantagem enumerá-los por ordem, para mais fácil memorização

deles todo.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Em primeiro lugar, designo o infinito; em segundo, o finito. Como terceiro, temos a essência composta dos dois primeiros e deles oriunda; e se apontasse como quarto a causa da mistura e da geração, cometeria alguma cincada?

Protarco — Em absoluto.

Sócrates — Ora bem. Que virá depois disso e que tínhamos em vista quando empreendemos essa digressão? Não será o seguinte: determinar se o segundo lugar caberia ao prazer ou à sabedoria? Não foi isso?

Protarco — Exato.

Sócrates — Depois de assentarmos essas distinções, talvez nos encontremos em melhores condições para formular juízo seguro acerca do primeiro e do segundo lugar, sobre o que no começo dissentimos.

Protarco — É possível.

Sócrates — Ora bem! Concedemos a palma da vitória à vida misturada de prazer e de sabedoria. Não foi isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — Como percebemos facilmente qual seja a natureza dessa vida e a que gênero ela pertence.

Protarco — Como não?

Sócrates — Outrossim, afirmaremos, me parece, que ela faz parte do terceiro gênero; não se trata de algo resultante da mistura de dois elementos, mas da de todos os infinitos ligados pelo limite, razão de fazer parte daquele gênero essa vida vitoriosa.

Protarco — Com todo o direito.

Sócrates — Vá que seja. E tua vida, Filebo, de prazer sem mistura alguma? Em qual dos gêneros enumerados precisaremos incluí-la, para classificá-la com acerto? Mas, antes de te explicares, responde-me ao seguinte.

Filebo — Podes falar.

Sócrates — A dor e o prazer apresentam limites, ou serão suscetíveis de mais ou de menos?

Filebo — Sim, Sócrates; são suscetíveis de mais; o prazer deixaria de ser todo o bem, se não fosse infinito por natureza, em grau e em quantidade.

Sócrates — Como também a dor, Filebo, deixaria de ser todo o mal. Assim sendo, precisamos procurar algo fora da natureza do infinito que comunique aos prazeres uma parcela do bem. Concedo-te que essa qualquer coisa pertença à classe do infinito. Mas então, Protarco e Filebo, a inteligência, a sabedoria e o conhecimento, em que classe incluiremos, dentre as mencionadas há pouco, para não nos tornamos irreverentes? Não é pequeno o perigo em que incorremos, conforme resolvermos certo ou errado essa questão.

Filebo — Colocas num pedestal muito elevado, Sócrates, tua divindade favorita.

Sócrates — O mesmo fazes com a tua companheira. Mas a pergunta não pode ficar sem resposta.

Protarco — Sócrates tem razão, Filebo; precisamos obedecer-lhe.

Filebo — Não assumiste o encargo de responder no meu lugar?

Protarco — Sem dúvida; mas agora me sinto realmente atrapalhado, e te peço, Sócrates, que nos sirvas de intérprete para que não cometamos alguma falta contra nosso adversário, sob a forma de expressão mal soante.

Sócrates — Farei o que pedes, Protarco: tanto mais que não me impões nada difícil. Mas, será verdade, como disse Filebo, que eu te deixei atrapalhado, quando, por brincadeira, falei com tanta solenidade, ao perguntar-lhe a que classe pertenciam a inteligência e o conhecimento?

Protarco — Foi realmente o que se deu, Sócrates.

Sócrates — No entanto, é muito fácil. Todos os sábios estão acordes — por isso mesmo com isso se engrandecem — em que, para nós, a inteligência

é a rainha do céu e da terra. E talvez tenham razão. Porém, caso queiras, investiguemos mais de espaço a que gênero ela pertence.

Protarco — Faz como entenderes, sem medo de alongar-te em demasia, pois não nos causarás enfado.

Sócrates — Muito bem. Então, principiemos com a seguinte pergunta.

Protarco — Qual será?

Sócrates — Para sabermos, Protarco, se no conjunto das coisas e nisto a que damos o nome de universo domina alguma força irracional e fortuita, ou seja o puro acaso ou o seu contrário, a mente, como diziam nossos antepassados, e uma sabedoria admirável que tudo coordena e dirige?

Protarco — São duas assertivas, meu admirável Sócrates, que se destroem mutuamente. A que acabaste de enunciar se me afigura verdadeira blasfêmia. Mas, dizer que a mente determina tudo, é uma asserção digna do aspeto do universo, do sol, da lua, dos astros e de todo o circuito celeste, sem que, do meu lado, eu possa pensar ou manifestar-me a esse respeito por maneira diferente.

Sócrates — Queres, então, que nos declaremos de acordo com os nossos maiores, sobre se passarem as coisas, realmente, dessa maneira, não nos limitando a repetir sem o menor risco de a opinião de terceiros, mas compartilhando com aqueles tanto a censura como o risco, sempre que algum sujeito petulante afirmar que não é assim e que não há ordem no universo?

Protarco — Como não hei de querer?

Sócrates — Chega-te, então, para ver o que se segue ao nosso argumento.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — O que entra na composição da natureza de corpos de todos os seres vivos: fogo, e água e ar e também terra, como dizem os que já se viram assaltados por grandes tempestades, reaparece na composição do universo.

Protarco — Imagem muita apropriada, porque nós também sofremos bastante no roteiro da presente discussão.

Sócrates — Ouve agora o que passarei a expor a respeito de cada um dos elementos do que somos compostos.

Protarco — Que será?

Sócrates — Cada elemento existente em nós é pequeno e de ruim qualidade, além de não ser puro de maneira nenhuma nem dotado de qualquer poder digno de sua natureza. Se examinares um que seja, podes concluir que os demais são do mesmo jeito. Por exemplo: assim como há fogo em nós, também há no universo.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E não é verdade que o fogo existente em nós é pequeno e fraco e de ruim qualidade, e o do universo é admirável pela qualidade e beleza e pela força que lhe é própria?

Protarco — Só dizes a verdade.

Sócrates — E agora? Porventura o fogo do universo se forma e se alimenta do fogo que há em nós? Ou será precisamente o contrário disso: o que há em mim e em ti e em todos os seres vivos é que recebe daquele tudo o que tem?

Protarco — Essa pergunta nem merece resposta.

Sócrates — Sem dúvida; como penso que dirás a mesma coisa a respeito da terra cá de baixo, de que são compostos os animais e da que há no universo, e também dos outros elementos a que me referi há pouquinho. Não darias idêntica resposta?

Protarco — Como seria considerado são do espírito quem respondesse de outro modo?

Sócrates — Ninguém, evidente. Presta agora atenção ao que segue. Tudo o que enumeramos, sempre que vemos reunido num todo único, não lhe damos a denominação de corpo?

Protarco — Como não?

Sócrates — Aceita a mesma conclusão para o que chamamos universo; é um corpo da mesma espécie do nosso, porque formado dos mesmo elementos.

Protarco — Certíssimo.

Sócrates — E agora: é desse corpo universal que o nosso se alimenta, ou é do nosso que o universo tira o de que necessita e recebe e conserva tudo o que há pouco mencionamos?

Protarco — É outra pergunta, Sócrates, que nem valia a pena formular.

Sócrates — E a seguinte, valerá? Ou como te parece?

Protarco — Podes enunciá-la.

Sócrates — Afirmaremos que nosso corpo é dotado de alma?

Protarco — É o que dizemos, sem dúvida.

Sócrates — E de onde, Protarco, a receberia, se o corpo do universo não fosse animado e não possuísse os mesmo elementos que o nosso, e, a todas as luzes, ainda mais belos?

Protarco — É evidente, Sócrates, que terá de ser dali mesmo.

Sócrates — Pois não podemos acreditar, Protarco, que desses quatro gêneros: o finito, o infinito, o misto e o gênero da causa, que, como quarto, se encontra em todas as coisas, essa causa que fornece uma alma a nosso corpo, dirige os exercícios físicos e cura os corpos quando estes adoecem, e forma mil outras combinações e as repara, seja, por isso, denominada sabedoria total multiforme, e que no conjunto do céu, onde tudo isso se encontra em maior escala e sob forma mais bela e pura, não se tenha realizado a natureza mais bela e de maior preço.

Protarco — É o que não se pode nem pensar.

Sócrates — A não ser assim, melhor faríamos seguindo outra opinião, à qual já nos referimos tantas vezes, sobre haver muito infinito no universo, bastante finito, além de uma causa nada desprezível, que coordena e determina os anos, as estações e os meses, e que, com todo o direito, poderá ser denominada sabedoria e inteligência.

Protarco — Sim, com todo o direito.

Sócrates — Mas sem alma, não pode haver sabedoria nem inteligência.

Protarco — De jeito nenhum.

Sócrates — Dirás, então, que na natureza de Zeus há uma alma real e uma inteligência real formadas pelo poder da causa, bem como outros belos atributos nas demais divindades, designados da maneira que melhor lhes aprouver.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Decerto, Protarco, não irás imaginar que eu desfiei todo esse discurso sem segundas intenções. Ele serve para reforçar o juízo há muito enunciado, de ser o mundo, sempre, governado pela inteligência.

Protarco — Com efeito.

Sócrates — Além do mais, ensejou resposta à minha pergunta, sobre pertencer a inteligência ao gênero do que dissemos ser a causa de tudo, uma das quatro por nós admitidas. Aí tens a resposta que te devíamos.

Protarco — E bastante satisfatória, conquanto eu não houvesse observado que me havias respondido.

Sócrates — Muitas vezes, Protarco, uma brincadeira diminui a tensão dos estudos sérios.

Protarco — Falaste muito bem.

Sócrates — Assim, camarada, demonstramos de maneira iniludível a que gênero pertence a inteligência e que espécie de força lhe é inerente.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Como já descobrimos há muito o gênero do prazer.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — A respeito de ambos, não nos esqueçamos de que a inteligência é aparentada com a causa e mais ou menos do mesmo gênero, enquanto o prazer é infinito em si mesmo e pertence ao gênero que não tem nem nunca terá em si e por si mesmo nem começo nem meio nem fim.

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Quer parecer-me que é do gênero misto que se originam tanto a dor como o prazer.

Protarco — Gênero misto, meu caro Sócrates? Convém que nos recordes qual tens em vista, dentre os anteriormente mencionados.

Sócrates — Farei o que puder, meu admirável amigo.

Protarco — Bela resposta.

Sócrates — Por gênero misto devemos entender o terceiro dos quatro gêneros por nós enumerados.

Protarco — E o que mencionaste depois do infinito e do finito, no qual incluíste, se não estou enganado, a saúde e também a harmonia.

Sócrates — Dizes bem. E agora, presta toda a atenção.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Digo que quando a harmonia se dissolve em nós outros, seres animados, produz-se ao mesmo tempo dissolução da natureza e geração da dor.

Protarco — É muito verossímil o que afirmas.

Sócrates — E que quando se restabelece a harmonia e volta ao seu estado natural, devemos dizer que nasce o prazer, se me for lícito exprimir brevemente e em poucas palavras um assunto de tal magnitude.

Protarco — Acho que te expressaste muito bem, Sócrates; mas tendemos dizer a mesma coisa por maneira ainda mais clara.

Sócrates — Os fatos comezinhos e vulgares não são fáceis de entender?

Protarco — Quais?

Sócrates — A fome não é dissolução e dor?

Protarco — Certo.

Sócrates — Ao passo que o comer é repleção e prazer?

Protarco — Sim.

Sócrates — A sede, por sua vez, é destruição e dor, e o inverso: é prazer a atuação do úmido no ato de encher o que secou. Do mesmo modo, a

desagregação e a dissolução contra a natureza, causadas em nós pelo calor, é sofrimento, como é prazer a volta ao estado natural e ao frescor.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Da mesma forma, a congelação contra a natureza que o frio opera nos humores do animal é sofrimento; mas, quando eles retornam ao seu estado natural e voltam a dissolver-se, esse processo conforme a natureza é prazer. Em uma palavra, vê se te parece razoável dizer que na classe dos seres vivos, formados, como declarei, da união do infinito com o finito, sempre que essa união vem a destruir-se, tal destruição é dor, e o contrário disso: em todos eles é prazer o caminho para sua própria natureza e conservação.

Protarco — Vá que seja. Quer parecer-me, que, em tese, tudo isso é verdadeiro.

Sócrates — Assentemos, pois, a primeira espécie de prazer e dor, oriunda dos dois
Processos mencionados.

Protarco — Está assentado.

Sócrates — Pensa também na expetativa desses estados de pressentimento da alma: um, agradável e cheio de confiança com relação ao prazer; e outro, terrível e angustiante no que respeita à tristeza.

Protarco — Será uma outra espécie de prazer e de dor, oriunda da expetativa da alma, sem participação do corpo.

Sócrates — Bem apanhado. Nesse estado de expetativa, creio, pelo menos em minha maneira de pensar, em que os dois sentimentos surgem puros, ao que parece, e sem mistura, o prazer e a dor, veremos claramente, com relação ao prazer, se o gênero inteiro é desejável ou se tal vantagem só deve ser atribuída a um dos gêneros acima enumerados, ou se o prazer e a dor, tal como o quente e o frio, e tudo o mais da mesma natureza, ora são desejáveis, ora indesejáveis, por não serem propriamente bens, conquanto

algum deles, por vezes e em circunstâncias especiais, participem da natureza dos bens.

Protarco — Tens razão de dizer que por esse caminho virá ao nosso encontro a caça que estamos a perseguir.

Sócrates — Então, estudemos primeiro esse ponto. A ser verdade o que dissemos a pouco, que há dor sempre devida se corrompe, e prazer quando se restabelece, consideremos como se deve ser o estado de todo ser vivo, quando não houver nem destruição nem restauração, nas condições imaginadas. Não será fatal que durante esse tempo nenhum ser vivo sentirá dor ou prazer, nem muito nem pouco?

Protarco — De toda a necessidade; não há duvida.

Sócrates — Então não haverá para nós um terceiro estado, diferente do prazer ou da dor?

Protarco — Como não?

Sócrates — Então, grava bem essa particularidade, pois não é de somenos importância, quando se trata de julgar o prazer, temos isso em mente ou não termos. E para arrematar o assunto, se estiveres de acordo, mais uma palavrinha a esse respeito.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Como não ignoras, se alguém escolhe a vida sábia, não há o que impeça de viver dessa maneira.

Protarco — Referes-te à vida extreme de prazer e de dor.

Sócrates — Já ficou esclarecido, na comparação dos gêneros de vida, que quem escolhe viver segundo a razão e a sabedoria não sentirá prazer, nem muito nem pouco.

Protarco — Eu fico, realmente.

Sócrates — Seria essa condição de tal pessoa, o que talvez nada teria de estranho, se todos os meios de vida fosse esse o mais divino.

Protarco — A ser assim, os deuses nem sentem prazer nem o seu contrário.

Sócrates — Não, provavelmente. Esse estados não seriam próprios dos deuses. Mas ainda voltaremos considerar esse ponto, se advier daí alguma vantagem para nossa exposição elevarmos essa parte à conta da inteligência, na competição pelo segundo prêmio, no caso de não lhe ser possível alcançar o primeiro.

Protarco — Falaste com muito acerto.

Sócrates — A outra classe de prazeres que atribuímos exclusivamente à alma, só provém da memória.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Ao que parece primeiro precisaremos saber o que seja memória, ou mesmo, antes dela, o que é sensação, se quisermos elucidar de uma vez para sempre essa questão.

Protarco — Como disseste?

Sócrates — Admite que de todas as afeções a que nosso corpo está sujeito, algumas se extinguem do nosso corpo está sujeito, algumas se extinguem no próprio corpo antes de alcançar a alma, deixando-a impossível, enquanto outras atravessam o corpo e a alma, causando-lhe abalo a um tempo comum ambos e peculiar a cada um.

Protarco — Já admiti.

Sócrates — E se dissermos que as que não passam pelos dois escapam a nossa alma, como não lhe escapam as que passam, falaremos com bastante propriedade.

Protarco — Como não?

Sócrates — Contudo, quando digo que não passa, não interpretes a expressão como se eu falasse do nascimento do olvido. O esquecimento é parada da memória. Ora, no presente caso a memória ainda não nasceu. É mais do que absurdo falar de perda do que não existe e ainda não nasceu. Não é isso mesmo?

Protarco —Sem dúvida.

Sócrates — Então, bastará trocares os nomes.

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Em vez de dizer, quando algo escapa à alma, que esta fica insensível aos abalos do corpo, será preferível dar o nome de insensibilidade ao que denominamos esquecimento.

Protarco — Compreendo.

Sócrates — Mas quando o corpo e a alma são afetados pelo mesmo agente e se movem a um só tempo, se deres o nome de sensação a esse movimento, não terás falado fora de propósito.

Protarco — Só dizes a verdade.

Sócrates — Ficamos agora sabendo o que entendemos por sensação.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — A esse modo, quando dissemos que a memória era a conservação da sensação, pelo menos na minha maneira de pensar falamos com muito acerto.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E também não dissemos que a reminiscência difere da memória?

Protarco — Talvez.

Sócrates — Neste particular, porventura?

Protarco — Como será?

Sócrates — Quando a alma recebe alguma impressão juntamente com o corpo, e depois, sozinha em si mesma, recupera-a tanto quanto possível, a isso é que damos nome de reminiscência, não é verdade?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E também quando perde a lembrança, seja de sensação, seja de algum conhecimento, e ela a recupera também só e em si mesma, a tudo isso também damos o nome de reminiscência.

Protarco — Falas com muito acerto.

Sócrates — A razão de eu haver exposto tudo isso é a seguinte.

Protarco — Qual será?

Sócrates — Para determinar a maneira mais clara e perfeita que for possível o que seja o prazer da alma sem o corpo e, ao mesmo tempo, o desejo. Penso que minha exposição esclareceu os dois conceitos.

Protarco — Então, Sócrates, tratemos do que vem a seguir.

Sócrates — Ao que parece, precisaremos falar muito a respeito da origem e de todas as formas do prazer. Logo de saída, teremos de considerar o que é desejo e como se origina.

Protarco — Então, consideremo-lo; nada perderemos com isso.

Sócrates — Não, Protarco; quando encontrarmos o que ora procuramos, perdemos a perplexidade que nos ficou dessa questão.

Protarco — Ótima observação; mas tentemos estudar o que se segue.

Sócrates — Não afirmamos agora mesmo que a fome, a sede é tudo o mais da mesma natureza se inclui na classe dos apetites?

Protarco — Afirmamos.

Sócrates — E que vemos de idêntico em todos, para designarmos com um nome, apenas, tantas coisas diferentes?

Protarco — Por Zeus, Sócrates, eis uma pergunta difícil de responder; mas será preciso dizer alguma coisa.

Sócrates — Retomemos a questão do seguinte ponto.

Protarco — De onde será?

Sócrates — Sempre que dizemos que alguém está com sede, não queremos significar com isso alguma coisa?

Protarco — Como não?

Sócrates — Equivale a dizer que essa pessoa se acha vazia.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E sede, não é desejo?

Protarco — Sim, desejo de beber.

Sócrates — Beber ou encher-se de líquido?

Protarco — Acho que encher-se de líquido.

Sócrates — Então, ao que parece, quando algum de nós está vazio, deseja precisamente o contrário daquilo que experimente: por estar vazio, quer ficar cheio.

Protarco — Certíssimo.

Sócrates — E agora, quem estivar vazio pela primeira vez, poderá alcançar por meio da sensação ou da reminiscência uma repleção que no momento presente ele não sente nem nunca experimentou no passado.

Protarco — Como o poderia?

Sócrates — Mas, quem deseja, deseja sempre alguma coisa, é o que afirmamos.

Protarco — Como não?

Sócrates — Logo, essa pessoa não deseja o que experimenta; visto estar com sede, acha-se vazio; e o vazio só deseja encher-se.

Protarco — Como não?

Sócrates — Sendo assim, deve haver no sedento alguma coisa que, de algum jeito, aprende a repleção.

Protarco — Necessariamente.

Sócrates — O corpo, não pode ser; porque esse está vazio.

Protarco — Certo.

Sócrates — Resta ser a alma o que aprende a repleção, pela memória, evidentemente; mas, por qual via a teria encontrado?

Protarco — Não sei qual possa ser.

Sócrates — Será que percebemos direito a consequência de nosso raciocínio?

Protarco — Qual?

Sócrates — Afirma nosso argumento que não há sede do corpo.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Por admitir que o esforço de todo animal tende sempre para o contrário daquilo que o corpo experimenta.

Protarco — Exato.

Sócrates — E o impulso que o leva para o oposto do que ele experimente demostra que ele possui a memória contrário daquela condição.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Assim, demonstrando nosso argumento que é a memória que nos leva para os objetos de nossos desejos, demonstra, no mesmo passo, que todos os impulsos e desejos e o comando de todos os seres animados pertencem à alma.

Protarco — Certíssimo.

Sócrates — Que o corpo tenha sede ou fome ou passe por qualquer dessas necessidades, e o que o nosso argumento não admite de jeito nenhum.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — Nas mesmas conexões, observemos o seguinte: Quer parecer-me que argumento pretende revelar-nos nessas afeções um modo particular de vida.

Protarco — Em que afeções, e a que modo de vida te referes?

Sócrates — Na repleção e no esvaziamento e em tudo o mais que se relacionar com a conservação ou a destruição dos seres vivos, e nos casos em que um de nós, por encontrar-se num desses estados, ora sofre ora goza, conforme passe de um para o outro.

Protarco — Exato.

Sócrates — E que acontece quando alguém se encontra no meio dos dois?

Protarco — No meio, como?

Sócrates — Ao sofrer com determinado estado, recorda-se do prazer, cuja realização faria cessar aquela dor, mas sem, com isso, atingir a repleção. Que acontecerá? Diremos ou não diremos que essa pessoa se encontra entre esses dois estado?

Protarco — Diremos, sem dúvida alguma.

Sócrates — E estará inteiramente mergulhado na dor ou no prazer?

Protarco — Não, por Zeus. De algum modo, sofre duplamente: no corpo, pelas condições em que se encontra; na alma, pela expetativa de algum desejo.

Sócrates — Que entendes, Protarco, por sofrimento duplo? Não poderá acontecer que um de nós, por estar vazio, se mantenha na esperança de vir a enche-se, e outras vezes o contrário disso, deixe-se invadir pelo desespero?

Protarco — Pode muito bem acontecer isso mesmo.

Sócrates — E não te parece que, na esperança de vir a encher-se, ele se alegra só com essa lembrança, ao mesmo tempo que sofre, pelo fato de estar vazio?

Protarco — Necessariamente.

Sócrates — Nessas condições, tanto os homens como os animais sentem simultaneamente prazer e dor.

Protarco — É possível.

Sócrates — E no caso de estar vazio, sem a menor esperança de chegar à repleção? Não será então, e só então, que se produz esse duplo sentimento de dor que há momentos observaste e te levou a concluir que o mesmo se passa em todos os casos?

Protarco — Muitíssimo certo, Sócrates.

Sócrates — Apliquemos no seguinte nossas observações acerca desses estados.

Protarco — Como será?

Sócrates — Diremos que essas sensações de prazer e de dor são verdadeiras, ou serão falsas? Ou algumas verdadeiras e outras falsas?

Protarco — De que modo, Sócrates, o prazer ou a dor poderia ser falsos?

Sócrates — Da mesma maneira, Protarco, que pode haver temores verdadeiros ou falsos, expetativas verdadeiras ou não verdadeiras, e opiniões verdadeiras ou falsas.

Protarco — Com respeito a opinião, concedo; com o resto, não.

Sócrates — Como disseste? É possível que isso levante uma discussão que não promete ser curta.

Protarco — Tens razão.

Sócrates — Mas o que precisamos considerar, filho daquele homem, é se ela mantém alguma relação com o que ficou dito antes.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Teremos, então, de renunciar a longas digressões e tudo o mais que fugir do tema principal.

Protarco — Certo.

Sócrates — Diz-me uma coisa, pois não pára de crescer meu espanto diante das dificuldades surgidas neste momento.

Protarco — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Não há prazeres falsos e prazeres verdadeiros.

Protarco — Como não.

Sócrates — Nem dormindo nem acordado, conforme disseste, nem nos acessos de loucura ou em qualquer estado de insanidade mental, não há quem se considere alegre, quando não sente alegria, ou pense sofrer alguma dor, quando em verdade nada sofre.

Protarco — Todos nós admitimos, Sócrates, que tudo se passa realmente conforme disseste.

Sócrates — E não estarei certo? Ou haverá necessidades de examinar se a proposição é falsa ou verdadeira?

Protarco — Sim, precisamos examinar esse ponto; pelo menos é assim que eu penso.

Sócrates — Esclarecemos melhor o que expusemos há pouco, acerca do prazer e da opinião. Não há que se chama Formar opinião?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E também Sentir prazer?

Protarco — Sim.

Sócrates — E também que a opinião dirá sempre respeito a alguma coisa?

Protarco — Como não?

Sócrates — Passando-se o mesmo com o que é objeto do prazer?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E com respeito à opinião que seja verdadeira quer seja falsa, de qualquer forma não deixará de ser opinião.

Protarco — É evidente.

Sócrates — O mesmo passa com a sensação de prazer: falsa ou verdadeira, jamais virá a perder-se, nisso, precisamente, de ser sensação de prazer.

Protarco — Certo; tudo aí se passa assim mesmo.

Sócrates — Então, qual é o motivo de ora formarmos opiniões falsas, ora verdadeiras, mas de só haver sensação verdadeira de prazer, quando ambos os atos são igualmente reais, tanto o de formar opinião e de sentir prazer? É o que precisamos investigar.

Protarco — Sim, investigaremos isso mesmo.

Sócrates — Queres dizer que, pelo fato de juntar-se verdade ou falsidade à opinião, esta não fica sendo apenas opinião, mas certa opinião, ou falsa ou verdadeira. És de parecer que esse ponto é que devemos considerar?

Protarco — Exato.

Sócrates — Além do mais, conquanto as coisas tenham determinadas qualidades, só a dor e o prazer são o que são sem acréscimo de nenhuma qualidade: é também um ponto que precisará ser esclarecido.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Aliás, não é difícil perceber que eles também têm qualidades. Há muito, declaramos que uns e outros podem ser grandes ou pequenos, violentos ou fracos, tanto os prazeres como as dores.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E também, Protarco, sempre que a maldade se junta a um deles, dizemos que a opinião se tornou ruim, como declaramos a mesma coisa do prazer.

Protarco — Nem poderíamos falar de outra maneira, Sócrates.

Sócrates — E se a retidão ou o contrário da retidão se juntar a um deles, não diremos que a opinião é reta, e a mesma coisa é do prazer?

Protarco — Necessariamente.

Sócrates — E se for falsa a opinião a respeito de determinada coisa, não teremos de reconhecer como errada a opinião emitida e como falsamente concebida?

Protarco — Como não?

Sócrates — E quando verificamos que não está certo o prazer ou a dor que nos causa algum sofrimento ou o seu contraio, dar-lhe-emos o qualificativo de bom ou verdadeiro, ou alguma denominação diferente?

Protarco — Não é possível, uma vez que o prazer se enganou.

Sócrates — Parece, também, que com bastante frequência ele nos chega na companhia da opinião falsa, não verdadeira.

Protarco — Como não? E em semelhantes casos, Sócrates, dizemos que a opinião é falsa; porém nunca ninguém dirá que o prazer seja falso.

Sócrates — Com que calor, Protarco, tomas a defesa do prazer!

Protarco — Nada disso; apenas repito o que ouço por aí.

Sócrates — Não haverá, camarada, para nós diferença alguma entre o prazer associado à opinião verdadeira e o conhecimento, e o que, por vezes, vem de par com a mentira e a ignorância?

Protarco — Tudo indica que a diferença não é pequena.

Sócrates — Então, passemos a considerar em que ponto eles diferem.

Protarco — Dirige a discussão como achares melhor.

Sócrates — Vou dirigi-la da seguinte maneira.

Protarco — Como será?

Sócrates — A opinião, é o que afirmamos, tanto pode ser verdadeira como falsa.

Protarco — Exato.

Sócrates — E muitas vezes, conforme explicamos agora mesmo, acompanham-lhes o rastro a dor e o prazer; refiro-me à opinião falsa e à opinião verdadeira.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E não será também certo que a opinião e o esforço de opinião sempre nascem da sensação e da memória?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E nesse particular, não será inevitável proceder da seguinte maneira?

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Por vezes, não pode acontecer que, ao perceber de longe alguém um objeto que não se deixa destinguir claramente, não dirás comigo que essa pessoa deseja determinar o que seja aquilo?

Protarco — Acho que sim.

Sócrates — E nessas circunstâncias, não passará ela a interrogar-se a si mesma?

Protarco — De que maneira?

Sócrates — Que será o que parece estar embaixo daquela árvore, ao pé do morro? Não és de opinião que esse indivíduo dirija a si mesmo essa pergunta, quando perceber algo nas condições descritas?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E a seguir, se dissesse, como se falasse a sós consigo: é um homem, não responderia direito?

Protarco — É evidente.

Sócrates — Mas também poderá enganar-se, e, na suposição de que se trata de obra de algum pastor, dará o nome de imagem ao que percebesse naquele momento.

Protarco — Exato.

Sócrates — E no caso de haver alguém ao seu lado, explicar-lhe-á por meio da palavra o que falara para si mesmo, com o que dirá pela segunda vez a mesma coisa, transformando, assim, em discurso o a que antes dera o nome de opinião.

Protarco — Nem poderá ser de outra maneira.

Sócrates — Mas se estivar sozinho quando lhe ocorrer semelhante idéia, pode bem dar-se por algum tempo ele continue seu passeio sem comunicá-lo a ninguém.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E agora: pensarás exatamente como eu, a respeito dessa questão.

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Acho que nessas ocasiões a alma se assemelha a um livro.

Protarco — Como assim?

Sócrates — A memória, em consonância com as sensações que dizem respeito àquelas ocorrências, é como se escrevesse, por assim dizer, discursos na alma; e quando o sentimento da ocorrência escreve certo, então se forma em nós opinião verdadeira, da qual também decorrem discursos verdadeiros; porém quando o escrevente que temos dentro de nós escreve errado, produz-se precisamente o contrário da verdade.

Protarco — É exatamente o que eu penso, como também aprovo tudo o que disseste.

Sócrates — Então, admite mais um obreiro que nessas ocasiões também trabalha em nossa alma.

Protarco — Quem será?

Sócrates — Um pintor que, depois do escrevente pinta na alma a imagem das coisas descritas por este.

Protarco — Mas, como diremos que proceda, e quando é que se passa tudo isso?

Sócrates — Quando, em decorrência de alguma visão ou de qualquer outra sensação, alguém leva consigo uma opinião pensada ou falada, e vê, de algum modo, dentro de si mesmo as imagens do que ele pensou ou disse. Não é isso que acontece com todos nós?

Protarco — Sem tirar nem pôr.

Sócrates — E não serão verdadeiras as imagens das opiniões e dos discursos verdadeiros, como serão falsas as das falsas?

Protarco — Exatamente.

Sócrates — Se estiver tudo certo tudo o que dissemos até aqui, precisaremos examinar ainda o seguinte ponto.

Protarco — Qual?

Sócrates — Se as ocorrências presentes e passadas produzem necessariamente esses efeitos em nós, porém não as frutas.

Protarco — O mesmo se dará em qualquer tempo com todas.

Sócrates — Há pouco falamos dos prazeres e das dores que nos vêm por intermédio da alma e podem anteceder as que provém do corpo, do que resulta termos prazeres ou sofrimentos antecipados.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — E as letras e as pinturas que há momentos admitimos existir dentro de nós, só serão válidas para o tempo presente e o passado, não para o futuro?

Protarco — Também valem, e muito, para o futuro.

Sócrates — quando falamos em muito, com relação ao futuro, referes-te a esperanças, no sentido de atravessarmos a vida cheio delas?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Então, e em aditamento o que ficou dito, responde mais uma pergunta.

Protarco — Qual?

Sócrates — O homem justo e pio inteiramente bom, não é amado dos deuses?

Protarco — Como não?

Sócrates — E com o injusto e ruim de todo, não se passa precisamente o contrário disso?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E, como dissemos há pouco, todos os homens estão cheios de esperanças.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Logo, em cada um de nós há certos discursos que denominamos esperanças?

Protarco — Há.

Sócrates — E também imagens pintadas. A esse modo, poderá alguém ver-se como possuidor de muito ouro, com seu cortejo inseparável de prazeres, e fonte, para ele, de grande satisfação; como verá sua própria pintura em estado de acentuada euforia.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Sendo assim, estamos autorizados a dizer a esse respeito que na maioria dos casos as imagens assim escritas no interior dos homens de bens são verdadeiras, e que os homens maus se dá precisamente o contrário disso. Ou não diremos?

Protarco — É o que precisaremos dizer, sem dúvida.

Sócrates — Da mesma forma, os maus carregam no infinito essas pinturas de prazeres, com a diferença de serem prazeres falsos.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Assim, na maioria das vezes os maus se alegram com os prazeres falsos e os varões de bens, como verdadeiros.

Protarco — Eis uma conclusão irrefutável.

Sócrates — De acordo, pois, com o presente argumento, na alma do homem há prazeres falsos, ridículas imitações dos verdadeiros, o mesmo acontecendo com as dores.

Protarco — Certo.

Sócrates — Ora, como já demonstramos, pode bem acontecer que as opiniões formadas por determinadas pessoa não se relacionem com nenhum objeto existente ou que ainda venha existir.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — A meu parecer, esse é o motivo de haver falsas opiniões e de opinarmos falsamente, não é assim mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — E agora, não precisamos conceder as dores e aos prazeres uma maneira de ser igual à das opiniões?

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Afirmando ser possível sentir prazer embora fútil, quem se alegra de qualquer modo, mas, por vezes, também a respeito de coisas que não existem que nem nunca existiram e que, na maioria dos casos, senão mesmo em todos, jamais virão a concretizar-se.

Protarco — Isso também, Sócrates, terá de passar-se exatamente como disseste.

Sócrates — O mesmo raciocínio é válido a respeito do medo, da cólera e das demais paixões de igual tipo, que muitas vezes poderão ser falsas.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E então? Haverá outro modo de qualificar como boas ou más as opiniões, a não ser afirmando que são verdadeiras ou falsas?

Protarco — Não há.

Sócrates — O mesmo se passa com os prazeres, segundo penso: é por serem falsos que os consideramos ruins.

Protarco — Não, Sócrates; é justamente o contrário. Dificilmente alguém afirmará que as dores e os prazeres são ruins por serem falsos, mas por implicarem grandes e numerosos vícios.

Sócrates — Mais para diante, se julgarmos conveniente, falaremos desses prazeres ruins que devem a ruindade própria a alguma corrupção. Por enquanto, tratemos apenas dos prazeres falsos de outro modo que, por vezes

em grande número, se formam em nossa alma. Talvez isso seja de alguma utilidade para nossos julgamentos.

Protarco — Como não? Contanto que haja prazeres desse tipo.

Sócrates — Há sim, Protarco; pelo menos em minha maneira de pensar. E enquanto permanecer em nós essa convicção, não poderá deixar de ser analisada.

Protarco — Muito bem.

Sócrates — Copiando a tática dos atletas, tomemos posição em torno desse argumento.

Protarco — Sim, façamos isso mesmo.

Sócrates — Se ainda estamos lembrados, dissemos há pouco que, quando os prazeres — tal foi o nome que lhes demos — existem em nós, o corpo se conserva a parte e completamente separado da alma em suas afeções.

Protarco — Sim, ainda me lembro; foi dito isso mesmo.

Sócrates — Como também afirmamos ser a alma quem deseja o que se opõe às condições do corpo, e que é o corpo a fonte tanto dos prazeres como das dores.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Conclui agora o que se deduz de tudo isso.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Em tais casos, acontece o seguinte: as dores e os prazeres existem simultaneamente em nós, com as correspondentes sensações, que se opõem uma às outras, conforme já o demonstramos.

Protarco — É o que parece, realmente.

Sócrates — E também não foi dito o seguinte, cuja verdade, aliás, ficou reconhecida por nós dois?

Protarco — De que se trata?

Sócrates — Que ambos, o prazer e a dor, admitem o mais e o menos e pertencem ao gênero do infinito.

Protarco — Sim, dissemos; e daí?

Sócrates — Qual é o caminho para julgar com acerto esse ponto?

Protarco — Qual será e como o iniciaremos?

Sócrates — Sempre que nos dispomos em semelhantes casos não partimos do propósito de distinguir em todos qual é comparativamente maior ou menor, mais intenso ou mais forte, confrontando dor com prazer, dor com dor e prazer com prazer?

Protarco — Exato; nem é outro o propósito de nosso julgamento.

Sócrates — Mas como! No caso da vista, por exemplo, a verdade se altera quando se trata de ver de longe ou de perto, o que nos induz a julgamentos falsos. E o mesmo não se passará com as dores e os prazeres?

Protarco — Em escala muito maior, Sócrates.

Sócrates — Sendo assim, o que dissemos agora é precisamente o contrário do que afirmamos há pouco.

Protarco — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Então, com serem verdadeiras ou falsas opiniões, comunicavam essa mesmas qualidades às dores e aos prazeres.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — Mas agora, pelo fato de parecerem mudáveis as dores e os prazeres, conforme sejam vistos de mais longe ou mais perto, sempre que confrontados entre si, os prazeres nos parecem, em relação às dores, maiores e mais violentos, ocorrendo com as dores precisamente o contrário, em paralelo com os prazeres.

Protarco — Necessariamente terá de ser assim mesmo, pelas razões expostas.

Sócrates — Daí parecerem ambos maiores ou menores do que são. Ora, se cortares de ambos a parte que aparece, mas na realidade não é, não somente não dirás que essa aparência seja verdadeira, como não terás o ousio de afirmar que é verdadeira a parte restante da dor ou do prazer.

Protarco — Não, de fato.

Sócrates — Depois disso, vejamos se no rastro de mesmo raciocínio não iremos encontrar prazeres e dores ainda mais falsos do que os parecem existir e existem nos seres vivos.

Protarco — Quantos são, e do que maneira os encontraremos?

Sócrates — Repetidas vezes afirmamos que, quando a natureza de qualquer ser se corrompe, por concreções ou dissoluções, repleção ou esvaziamento, crescimento ou diminuição, ocorrem dores, mal-estar e sofrimento, e tudo o mais a que damos designações parecidas.

Protarco — É de fato; já tratamos várias vezes desse ponto.

Sócrates — E quando tudo retorna à sua natureza primitiva, concluímos entre nós mesmos que semelhante volta constitui prazer.

Protarco — Certo.

Sócrates — E que acontece, quando nosso corpo não passa por nenhuma dessas transformações?

Protarco — E quando ocorre semelhante estado, Sócrates?

Sócrates — Essa pergunta, Protarco, é fora de propósito.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Porque não me impede de apresentar-te a mesma pergunta de antes.

Protarco — Qual?

Sócrates — Se tal estado não ocorresse nunca — é o que sempre afirmei — que aconteceria necessariamente conosco?

Protarco — Queres dizer: se o corpo não mudasse em nenhum sentido?

Sócrates — Isso mesmo.

Protarco — Nessas condições, Sócrates, é evidente que ele não sentiria prazer nem sentimento de qualquer espécie.

Sócrates — Falaste admiravelmente bem. Mas decerto admitirás, segundo penso, que teremos sempre de passar por alguma modificação, conforme dizem os sábios, pois tudo não pára de mover-se para cima ou para baixo.

Protarco — Sim, é o que dizem, não me parecendo que falem aereamente.

Sócrates — Como o poderiam, se não lhes falta autoridade para falar? Porém preciso fugir dessa questão, que se intrometeu em nosso discurso. Tenciono escapar por este lado; vê se te decides acompanhar-me em minha fuga.

Protarco — Indica a direção.

Sócrates — Vá que seja assim mesmo, é o que lhes diremos. E agora me responde: será que os seres vivos sempre têm consciência do que se passa com eles, não se processando nenhum crescimento sem que o percebamos, nem qualquer outra alteração da mesma natureza, ou acontecerá precisamente o contrário?

Protarco — O contrário, sem dúvida; quase todos os fenômenos desse tipo nos escapam.

Sócrates — Nesse caso, não estava muito certo o que dissemos há pouco, que as modificações num ou noutro sentido nos proporcionam sofrimentos ou prazeres.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — O melhor e mais seguro seria afirmar o seguinte.

Protarco — Que será?

Sócrates — Que as grandes mudanças nos causam prazer e sofrimento, enquanto as medianas ou mínimas, nem uma coisa nem outra.

Protarco — Essa afirmativa, Sócrates, é mais certa do que a primeira.

Sócrates — A ser assim, vai reaparecer o gênero de vida a que há pouco me referi.

Protarco — Que gênero de vida?

Sócrates — O que consideramos estreme de sofrimentos e de alegria.

Protarco — Só dizes a verdade.

Sócrates — Nessas bases, admitamos três espécies de vida: uma agradável, outra dolorosa, e uma terceira, que não será nem uma coisa nem

outra. Tudo isso, como te parece?

Protarco — Eu? Apenas isso mesmo: que há três gêneros de vida.

Sócrates — Nesse caso, a ausência de dor não é a mesma coisa que sentimento de prazer.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Então, sempre que ouves alguém afirmar que não há nada agradável como passar a vida sem sofrimentos, que te parece que essa pessoa quer dizer?

Protarco — Eu, pelo menos, entendo que ela considera agradável a ausência de dor.

Sócrates — Imagina três coisas que melhor te parecerem e apliquemo-lhes belos nomes: uma será outro; outra, prata; e a terceira, nem ouro nem prata.

Protarco — Vá que seja.

Sócrates — Concebe-se que esta última, que não é nem uma coisa nem outra, venha a ser outro ou prata?

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — O mesmo se passa com o gênero mediano de vida, que jamais poderá ser tido, ou sequer imaginado, como agradável ou doloroso; pelo menos de acordo com o são raciocínio.

Protarco — É evidente.

Sócrates — No entanto, companheiro, conhecemos muita gente que fala e pensa dessa maneira.

Protarco — Muita, realmente.

Sócrates — Acreditarão, porventura, que sentem prazer quando a dor não os oprime?

Protarco — É o que dizem.

Sócrates — Então, é que imaginam sentir prazer; do contrário, não se expressariam daquele modo.

Protarco — Parece.

Sócrates — Têm, por conseguinte, uma concepção falsa do prazer, a estar certo que prazer e ausência de sofrimento são de natureza diferente.

Protarco — Como realmente são.

Sócrates — Então, afirmaremos, como há pouco, que há três estados, ou diremos que só há dois: a dor, que constitui um mal para os homens; e a ausência de dor, que em si mesma é um bem, a que damos o nome de prazer?

Protarco — Sócrates, a propósito de quê formulamos a nós mesmos essas perguntas? Não atino com a razão de assim procedermos.

Sócrates — É que nunca ouviste falar em certos inimigos de nosso Filebo.

Protarco — A quem te referes?

Sócrates — Gente muito entendida nos problemas da natureza, e que negam em absoluto a existência do prazer.

Protarco — Como assim?

Sócrates — O que eles dizem, é que tudo o que Filebo e seus adeptos denominam prazer consiste apenas em escapar das dores.

Protarco — E que nos aconselhas, Sócrates: acompanhá-los? Ou como te parece?

Sócrates — Em absoluto; mas valermo-nos deles como de profetas que não vaticinam com a ajuda da arte porém de certa rabugem incômoda, não inteiramente destituída de nobreza, e que odeiam o poder do prazer, por nada de são reconhecerem nele, considerando feitiço, não prazer, sua influência sedutora. É com esse espírito que precisas utilizá-los, depois de sopesar devidamente outras manifestações de seu azedume. De seguida, ficarás sabendo o que na minha opinião constitui o verdadeiro prazer; e só depois de estudar sob esses dois aspetos é que emitiríamos parecer definitivo.

Protarco — Falaste com muito acerto.

Sócrates — Como aliados, então, sigamos no rastro do humor rabugento desses tais. Penso que eles começariam de longe e nos diriam mais ou menos o seguinte: Se quiséssemos conhecer a natureza de alguma espécie, por

exemplo, a da dureza, não aprenderíamos melhor se olhássemos para os objetos mais duros, em vez de considerar os que o são em grau algum tanto reduzido? Agora, Protarco, assim como respondes a minhas perguntas, terás de fazer com a dessa gente mal-humorada.

Protarco — Perfeitamente, e lhes direi que devemos estudar primeiro os objetos grandes.

Sócrates — Sendo assim, se quisermos considerar o gênero do prazer e rastrear sua natureza, não devemos lançar a vista para os que são tidos na conta de mais frequentes, mas para os chamados profundos e veementes.

Protarco — Não há quem não concorde contigo neste particular.

Sócrates — Ora, os prazeres mais acessíveis e que sempre passaram por nos proporcionar maior gozo, não nos são dados por intermédio do corpo?

Protarco — Como não?

Sócrates — E serão ou ficarão maiores nas pessoas doentes ou nos são? É preciso cuidado para não nos apressarmos em responder e tropeçar; talvez fosse mais fácil dizer: nos indivíduos sãos.

Protarco — É provável.

Sócrates — E então? Os maiores prazeres não são os que decorrem dos mais violentos desejos?

Protarco — Isso também é verdade.

Sócrates — Mas os doentes de febre ou de incômodos semelhantes não sentem com mais intensidade a sede e o frio e tudo o que os atinge por intermédio do corpo, passando maiores necessidades e, consequentemente, experimentando maior prazer quando conseguem satisfazê-las? Ou diremos que isso não seja verdade?

Protarco — Depois de tua exposição, é mais do que evidente.

Sócrates — E agora: não será certo dizer-se que se alguém quiser conhecer os prazeres mais intensos não deverá lançar as vistas para a saúde, mas para a doença? Aliás, não irás imaginar que com semelhante pergunta eu

defenda a tese de que os doentes graves sentem mais prazer do que as pessoas sãs. O que precisarás entender é que minha pesquisa diz respeito à intensidade do prazer e à sede em que se manifesta em cada um de nós. Importa-nos conhecer sua natureza e decidir o que querem significar os que negam a existência do prazer.

Protarco — Acompanho muito bem tua exposição.

Sócrates — É o que irás demonstrar, Protarco, agora mesmo. Responde ao seguinte: acaso percebes maiores prazeres — não me refiro ao seu número, mas à vivacidade e à intensidade — no desregramento do que na temperança? Reflete antes de responder.

Protarco — Percebo aonde queres chegar e noto que há grande diferença. Os indivíduos moderados a todo instante são contidos pelo aforismo Nada em excesso, a que obedecem integralmente, enquanto os insensatos e os arrogantes se entregam aos prazeres até à loucura e a mais abjeta desmoralização.

Sócrates — Ótimo. Mas, se for assim, é mais do que claro que é num certo estado de depravação da alma e do corpo, não na virtude, que vamos encontrar os maiores prazeres e as maiores dores.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Dentre esses, então, precisaremos escolher alguns e descobrira razão de os termos considerado como maiores.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Então, examina os prazeres de certos estados mórbidos e diz como se comportam.

Protarco — Quais são?

Sócrates — Os das doenças repugnantes, tão odiadas daqueles tipos de humor azedo a que nos referimos há pouco.

Protarco — Quais são?

Sócrates — Seria o caso da cura da sarna e de outros estados parecidos, por meio da fricção, sem o recurso de medicamentos. Pelos

deuses! Que nome daremos à sensação que experimentamos em tais ocasiões? Dor ou prazer?

Protarco — Um mal de natureza mista, Sócrates, é o que eu diria.

Sócrates — Não foi como vistas a Filebo que eu apresentei esse argumento,; mas sem o estudo, Protarco, de tais prazeres, e dos outros que se lhes relacionam dificilmente chegaremos a resolver a questão apresentada.

Protarco — Então, prossigamos no exame de toda a sua parentela.

Sócrates — Falas dos de natureza mista?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Algumas dessas misturas se referem ao corpo e nele se processam, outras, apenas à alma e nela mesma; mas também é certo encontrarmos misturas de dores e de prazeres que ocorrem no corpo juntamente com a alma, constituição compósita que ora designamos pelo nome de dor, ora pelo de prazer.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Sempre que no relacionamento ou na alteração da saúde alguém experimenta ao mesmo tempo duas sensações opostas, quando, por exemplo, está com frio e se aquece, ou o contrário disso: ao sentir calor procura refrescar-se, empenhando-se, segundo penso, em alcançar uma dessas sensações e livrar-se da outra, nesse estado doce-amargo, como se diz, associado à dificuldade de expulsar o amargo, acabará ficando irritada e preso de uma excitação selvagem.

Protarco — Tudo o que disseste é muito procedente.

Sócrates — E não é um fato que em semelhante mistura ora se encontram partes iguais de dores e prazeres, ora predomina um desses elementos?

Protarco — Nada o impede.

Sócrates — Digo, então, que nos casos em que há mais dores do que prazer — e como exemplo tomemos a sarna, mencionada há pouco, ou as comichões — sempre que o ponto quente está no interior, sem poder ser

atingido pela fricção ou pelos arranhões, só se dissolvendo o que se encontra à flor da pele, ora por meio de aplicação de fogo, ora do seu contrário, o frio, por vezes, em falta de uma orientação segura consegue-se um prazer indizível, mas também, não raramente, o contrário disso, nas camadas internas em relação com a de fora, misto de prazer e de dor, para o lado em que baixar o prato da balança, seja por separarmos o que está unido, seja por unirmos o que está separado: de todo jeito, associamos dores e prazeres.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — E não é também certo que quando prevalece em semelhantes misturas o sentimento de prazer, a dor aí presente em dose mínima produz coceira e atenuada irritação, ao passo que a difusão mais intensa de prazeres deixa o paciente excitado e a ponto de dar saltos de alegria, levando-o a mudar de cor a cada instante, a comportar-se de mil modos com as mais variadas disposições e, inteiramente fora de si, a gritar como um louco?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — E chega a ponto, companheiro, de obrigá-lo a dizer, e aos outros, que ele morre de tanto prazer; e quanto mais inepto e depravado ele for, mais se entrega a essa espécie de prazer, tido por ele na conta de deleite supremo, considerando-se a pessoa mais feliz quem mais dele se gozar a vida inteira.

Protarco — Expuseste, Sócrates, admiravelmente bem a maneira de pensar da maioria dos homens.

Sócrates — Sim, Protarco; no que diz respeito aos prazeres, em que se confundem apenas as excitações comuns do corpo, interiores e externas. Porém nas em que a alma se afirma em oposição ao corpo, contrapondo dor a prazeres, e prazer a dores, do que resulta uma mistura uniforme, observamos que há pouco que quando alguém está vazio, deseja ficar cheio, alegra-se com essa esperança e sofre com aquela falta. Naquela ocasião, não

fundamentamos nossa assertiva,; mas agora, declaramos que em todos esses casos — e serão muitos — em que a alma se opõe ao corpo, ocorre uma mistura singular de dor e prazer.

Protarco — É possível que tenhas razão nesse ponto.

Sócrates — Ainda falta uma mistura de dor e prazer.

Protarco — A que mistura te referes?

Sócrates — A que dissemos que a alma, por vezes, sente-se sozinha em si mesma.

Protarco — E como diremos que seja?

Sócrates — Cólera, temor, desejo, tristezas, amor, emulação, inveja e tudo o mais do mesmo gênero: não incluis tudo isso entre as paixões exclusivamente da alma?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E não a encontramos misturadas com os mais inefáveis prazeres? Ou precisaremos lembrar-nos da cólera "que os próprios homens irrita e, mais suave que mel quando escorre dos favos repletos no peito do homem se expande", ou dos prazeres que se misturam com as dores nas lamentações e nos luto?

Protarco — Não; é assim mesmo que tudo se passa; não pode ser de outra maneira.

Sócrates — E das representações trágicas, em que os espetadores choram no maior deleite, não te recordas?

Protarco — Como não?

Sócrates — E nosso estado de alma nas comédias? Não sabes que também aí ocorre um misto de prazeres e de dores?

Protarco — Não apanho muito bem esse aspeto da questão.

Sócrates — Em verdade, Protarco, não é muito fácil explicar o que se passa conosco em tais ocasiões.

Protarco — Pelo menos, é assim que eu penso.

Sócrates — Então, examinemos esse caso, por isso mesmo que é o mais obscuro, para apanharmos facilmente nos outros essa mistura de prazer e de dor.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Há pouco referimo-nos à inveja. Admites que se trata duma dor da alma, ou como te parece?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Mas a verdade é que o invejoso se nos revela contente com a desgraça do próximo.

Protarco — Muito!

Sócrates — Como também é mal a ignorância e o que denominamos estupidez.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Depois desses preliminares, procura conhecer a natureza do ridículo.

Protarco — Podes falar.

Sócrates — Em resumo, é uma espécie de vício que tira o nome de uma hábito particular, a parte do vício em geral que se opõe radicalmente àquilo da inscrição de Delfos.

Protarco — Referes-te, Sócrates, ao preceito Conhece-te a ti mesmo?

Sócrates — Exato. Como, ao pé da letra, o contrário disso viria a ser não conhecer-se em absoluto.

Protarco — Como não?

Sócrates — E agora, Protarco, experimenta dividir isso em três.

Protarco — De que jeito? Não me sinto à altura de semelhante tarefa.

Sócrates — Insinuas que é a mim é que compete resolver a questão?

Protarco — Não insinuo, apenas; peço instantemente que te incumbas dessa parte.

Sócrates — Quem não se conhece não fica sujeito a três modalidades de ignorância?

Protarco — Como assim?

Sócrates — Em primeiro lugar, quanto à riqueza, por imaginar-se mais rico do que é.

Protarco — Com muita gente acontece isso mesmo.

Sócrates — Como há também os que se julgam maiores e mais belos do que são, e em tudo o que se refere ao corpo vão sempre muito além da realidade.

Protarco — Exato.

Sócrates — Porém em muito maior número quero crer, são os que se iludem com respeito à terceira modalidade de ignorância, referente aos bens da alma, por acharem que se distinguem mais do que os outros pela virtude, quando, em verdade, tal não acontece.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — E dentre as virtudes, não é a respeito da sabedoria que o vulgo se considera mais entendido, enchendo-se, com isso, de querelas e da fantastiquice de falsos conhecimentos?

Protarco — Nem pode ser de outra maneira.

Sócrates — Quem disser que é um mal semelhante estado d'alma, tê-lo-á definido com acerto.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E agora, Protarco, precisamos dividir isso em dois, se quisermos ver a inveja pueril e essa estranha mistura de dor e prazer. E como dividir? Talvez perguntes. Todas as pessoas que concebem totalmente essa opinião falsa a seu próprio respeito, devem ser necessariamente dotadas, como o resto dos homens, ou de força ou de poderio ou, conforme penso, de seus contrários;

Protarco — Nem pode ser de outra maneira.

Sócrates — Divide, então, de acordo com esse critério; e esses tais, os naturalmente fracos e incapazes de defender-se quando se tornam objeto de mofa, se os qualificares de ridículos, só terás falado a verdade. Os capazes

de vingar-se, se os chamares de fortes e temíveis como inimigos, terás dado a todos eles a designação apropriada, porque a ignorância nos poderosos é hostil e torpe, por ser nociva ao próximo, ou por si mesma ou por suas imitações, mas nas pessoas fracas ela se inclui naturalmente na classe das coisas ridículas.

Protarco — Tudo isso está certo: mas o que eu penso ainda não distingo muito bem é a tal mistura de prazeres e de dores.

Sócrates — Examina em primeiro lugar a natureza da inveja.

Protarco — Basta que ma expliques.

Sócrates — Não há dores e prazeres injustos?

Protarco — De toda necessidade.

Sócrates — Como não será manifestação de inveja nem de injustiça alegrar-se um com as desgraças do inimigo.

Protarco — Como o poderia?

Sócrates — E na presença de algum infortúnio de pessoa amiga, não é sumamente injusto alegrar-se, em vez de entristecer-se?

Protarco — Como não?

Sócrates — E quanto à falsa opinião de nossos amigos a respeito de sal sabedoria ou da beleza e de tudo o mais que enumeramos há pouco e distribuímos em três classes, não declaramos serem sempre ridículas quando são fracas, ou odiosas quando associadas à força? Ou já não sustentaremos o que eu disse há pouco, que esse estado de espírito de nossos amigos, quando não chega a prejudicar o próximo é simplesmente irrisório?

Protarco — Irrisório, sem dúvida.

Sócrates — E não diremos que é um mal, por isso mesmo que não passa de ignorância?

Protarco — Certo.

Sócrates — E quando rimos, alegramo-nos ou sofremos?

Protarco — É evidente que nos alegramos.

Sócrates — É alegrar-se com a desgraça do amigo, já não concluímos que é produto da inveja?

Protarco — Forçosamente.

Sócrates — Logo, sempre que rimos do ridículo dos amigos, diz nosso argumento que ao misturarmos o prazer com a inveja, misturamos prazer com dor, pois há muito já admitimos que a inveja é dor da alma, e o riso, prazer, vindo ambos a reunir-se na presente conjuntura.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — Mostra-nos, ainda, o argumento, que nas lamentações, nas tragédias e nas comédias, e não apenas no teatro como também na comédia e na tragédia da vida humana e em mil coisas mais, os prazeres e as dores andam sempre associados.

Protarco — Não vejo, Sócrates, como se possa dissentir de tudo o que afirmaste, ainda que se fizesse muito empenho em defender opinião contrária.

Sócrates — A cólera, o desejo, as lamentações, o medo, o amor, o ciúme, a inveja e mil outra emoções semelhantes foi o que nos propusemos estudar, com a intenção de pesquisar nelas a mistura dos dois elementos tantas vezes mencionadas, não é isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — Como verificamos que as lamentações, a inveja e a cólera constituíram o objetivo exclusivo destas considerações.

Protarco — Como não verificar?

Sócrates — Sendo assim, ainda nos falta estudar muitas outras paixões.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Na tua opinião, qual foi o principal motivo que me levou a mostrar-te essa mistura na comédia? Não terá sido para convencer-te de que é fácil apontar igual mistura no medo, no amor, e em tudo o mais? Uma vez que me aceitasses esse ponto, dispensar-me-ias de alongar minha exposição com o estudo das outras paixões, e passarias a admitir, sem mais rodeios,

isto mesmo, a saber, que o corpo sem a alma e a alma sem o corpo, e os dois associados, são passíveis das mais variadas misturas de prazeres e de penas. Declara agora se me desobrigas dessa explicação, ou se estás disposto a aguardar aqui a meia-noite? Contudo, espero que com mais algumas palavrinhas alcance de tua parte licença para retirar-me. Prometo apresentar-te amanhã uma relação completa de todos esses casos. Agora, só desejo velejar em linha reta para o que ainda falta estudar, até poder formular o juízo que Filebo espera de mim.

Protarco — Falaste muito bem, Sócrates; arremata o que falta como bem te parecer.

Sócrates — Seguindo a ordem natural, depois dos prazeres mistos, certa necessidade nos leva a estudar os prazeres se mistura.

Protarco — Muito bem dito.

Sócrates — Voltar-me-ei, então, para estes, com o propósito de no-los apresentar. Pois não participo, em absoluto, da opinião dos que afirma que todo prazer nada mais é que ausência de dor. Conforme declarei, invoco o testemunho deles mesmos, em como há prazeres que parecem reais, mas que de forma alguma existem, enquanto muitos outros nos parecem grandes, porém de fato não passam de certa mistura de sofrimento e cessação de dores, nas mais violentas crises do corpo e da alma.

Protarco — E que prazeres, Sócrates, terá de aceitar como reais quem estudar como deve essa questão?

Sócrates — Os que se relacionam como as belas cores e as formas e a maioria dos odores e dos sons, e todas as coisas cuja privação não é sensível nem dolorosa, mas de fruição agradável e estreme de qualquer sofrimento.

Protarco — Como devemos entender tudo isso, Sócrates?

Sócrates — Reconheço que assim, de início, meu pensamento não é fácil de entender; mas tentarei explicar-me melhor. Quando falo em beleza das formas, não pretendo sugerir o que a maioria das pessoas entende por

essa palavra: animais ou certas pinturas. Refiro-me — é o que declara nosso argumento — à linha reta, ao círculo, e às figuras planas e sólidas formadas de linhas e círculos, ou seja no torno ou com réguas e esquadros, se é que me compreendes. O que eu digo, é que essas figuras não são belas como as demais, em relação a outra coisa, mas são sempre belas naturalmente e por si mesmas e nos proporcionam prazeres específicos, que nada têm de comum com o prazer provocado pelo ato de coçar. Outrossim, são belas as cores e nos proporcionam prazeres da mesma natureza. Compreendemos, afinal, ou como será?

Protarco — De meu lado, esforço-me por entender, Sócrates; mas procura também explicar-te com mais clareza.

Sócrates — Digo, pois, que os sons suaves e claros sempre que formam uma melodia pura são belos por si mesmos, não relativamente a qualquer outra coisa, tal como o prazer que nos enseja sua própria natureza.

Protarco — Há, realmente, prazeres desse tipo.

Sócrates — O prazer dos odores é de um gênero menos divino que os precedentes; mas, por não serem necessariamente associados a nenhum sofrimento, onde e quando se manifestem, classifico-os, em tese, ao lado dos primeiros, para concluir, se é que me faço compreender, que há duas espécies de prazer.

Protarco — Compreendi.

Sócrates — E o seguinte: quando alguém está cheio de conhecimentos e ulteriormente os perde, por havê-los esquecido, percebes alguma dor em semelhante fato?

Protarco — Não, pelo menos por sua natureza; mas, ao refletir sobre o caso, alguém poderá aborrecer-se com essa perda de conhecimento.

Sócrates — Mas, caro amigo, presentemente só nos ocupamos com a natureza desses estados, sem levar em consideração o que possamos pensar a seu respeito.

Protarco — Então, estás certo quando dizes que não é absolutamente dolorosa a perda, por esquecimento, do que aprendêramos antes.

Sócrates — Consequentemente, teremos de concluir que os prazeres do conhecimento são isentos de dor, sobre não serem acessíveis à maioria dos homens, mas a muito pouca gente.

Protarco — É a conclusão que se impõe.

Sócrates — Depois de separar satisfatoriamente os prazeres puros dos que, com toda a justiça, poderíamos denominar impuros, acrescentemos em nossa explicação que os prazeres violentos são imoderados, e os não-violentos, equilibrados em tudo; e também que os grandes e fortes, ou sejam de manifestações espaçadas e frequentes, se incluem no gênero do infinito, com ação mais ou menos intensa no corpo ou na alma, enquanto os outros pertencem à classe do finito.

Protarco — É muito certo o que dizes, Sócrates.

Sócrates — A respeito de prazeres, ainda falta considerar uma questão.

Protarco — Qual?

Sócrates — O que diremos que está mais próximo da verdade: o puro e se mistura, ou o violento, múltiplo, grande e suficiente?

Protarco — Onde queres chegar, Sócrates, como essa pergunta?

Sócrates — É que não quero esquecer-me de nada, Protarco, neste exame do prazer e do conhecimento, para sabermos o que há de puro ou de impuro em qualquer deles, a fim de que ambos se apresentem puros ante nosso juízo, facilitando, assim, o julgamento, a mim e a ti e a todos os presentes.

Protarco — É justo.

Sócrates — E agora, procedamos da seguinte maneira com tudo o que denominamos gênero puro: escolhamos um, para melhor examiná-lo.

Protarco — E qual escolheremos?

Sócrates — Caso queiras, principiemos pelo gênero da brancura.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Como é e em que consiste a pureza da brancura? Na grandeza,? Na quantidade? Ou no que é isento de qualquer mistura e não revela a presença da menor parcela de outra cor?

Protarco — Evidentemente, a que não tem mistura alguma.

Sócrates — Muito bem. Então, Protarco, afirmaremos que esse branco puro é mais branco e também mais belo e verdadeiro do que bastante branco misturado, só falaremos verdade?

Protarco —Sem dúvida nenhuma.

Sócrates — E então? Não temos necessidade de muitos exemplos para ilustrar nossa análise do prazer; basta-nos compreender que todo prazer estreme de dor, por menor e mais raro que seja, é mais agradável, belo e verdadeiro do que os frequentes e grande.

Protarco — É certo; basta esse exemplo.

Sócrates — E o seguinte? Já não ouvimos dizer que o prazer está sempre em formação, sem que nunca se possa considerar como existente? Há uns tipos habilidosos que pretendem demonstrar-nos essa teoria, aos quais nos confessamos agradecidos.

Protarco — Como assim?

Sócrates — É o que passarei a explicar-te, amigo Protarco, por meio de questões.

Protarco — Podes falar, e pergunta o que entenderes.

Sócrates — Há duas espécies de coisas: a que existe por si mesma e a que sempre deseja outra.

Protarco — De que jeito e que coisas são essas?

Sócrates — Uma é de natureza nobre; a outra lhe é inferior.

Protarco — Sê mais claro.

Sócrates — Já vimos belos e excelentes jovens e também seus valorosos apaixonados.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Procura duas coisas que se assemelhem a estas em tudo o que reconhecemos nelas.

Protarco — Precisarei dizer pela terceira vez: sê mais claro, Sócrates, no que falas?

Sócrates — Não há charada alguma, Protarco; é brincadeira do discurso. O que ele diz é que uma dessas coisas só existe por amor de outra, e que esta outra é precisamente aquela em vista da qual sempre se faz o que se faz em vista de qualquer coisa.

Protarco — Compreendi mais ou menos, à custa de tanto repetires.

Sócrates — Talvez, menino, compreendas melhor com o decorrer da exposição.

Protarco — É possível.

Sócrates — Agora tomemos mais estas duas.

Protarco — Quais serão?

Sócrates — Uma coisa é a geração de tudo, e outra essência?

Protarco — Admito ambas: a essência e a geração.

Sócrates — Muito bem. E qual delas diremos que foi feita em vista da outra: a geração, em vista da essência, ou a essência, em vista da geração?

Protarco — Perguntas agora se o que se denomina essência é o que é em vista da geração?

Sócrates — Talvez.

Protarco — Pelos deuses! Semelhante pergunta não equivale a esta outra: Como te parece, Protarco, a construção de navios se faz em vista dos navios, ou é o navio que se faz em vista da construção? e outras mais do que o mesmo tipo?

Sócrates — Foi justamente o que eu disse, Protarco.

Protarco — E por que não respondes a ti mesmo, Sócrates?

Sócrates — Nada o impede. Mas convém que participes da discussão.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — O que afirmo é que os remédios, todos os instrumentos e todos os materiais são sempre aplicados em vista da geração, e que cada geração se faz em vista desta ou daquela essência, e a geração em geral, em vista da essência universal.

Protarco — Ficou bastante claro.

Sócrates — Nesse caso, se o prazer for, de algum modo, geração, necessariamente terá de sê-lo em vista de alguma essência.

Protarco — Como não?

Sócrates — Assim, a coisa em vista da qual se faz em vista de qualquer coisa pertence a classe do bem; mas o que é feito em vista de qualquer coisa, meu caro, devemos colocar numa classe diferente.

Protarco — Forçosamente.

Sócrates — Estando, pois, o prazer sujeito à geração, andaríamos certo se incluíssemos numa classe diferente da do bem?

Protarco — Certíssimo, sem dúvida.

Sócrates — Por isso, conforme o declarei ao desenvolver o presente argumento, a pessoa que nos advertiu de que o prazer está sujeito à geração e carece em absoluto de essência, faz jus a nosso reconhecimento; evidentemente, ela ridiculariza os que pretendem que o prazer seja algum bem.

Protarco — Exato.

Sócrates — Como não deixar de rir dos que só se comprazem com a geração?

Protarco — Como assim?

Sócrates — Aos que se libertam da fome ou da sede ou de outras necessidades da mesma natureza que a geração satisfaz, e que se alegram com essa geração, como se ela fosse prazer, além de afirmarem que não aceitariam viver, se não sentissem fome nem sede nem as outras necessidades desse tipo que formam seu séquito natural.

Protarco — Parece que é assim mesmo.

Sócrates — E não admitem todos que a geração é precisamente o contrário da destruição?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Ora, quem eleger segundo esse critério, escolherá a destruição e a geração, não aquele terceiro modo de vida, estreme de prazer e de dor, que se carateriza pela mais pura sabedoria.

Protarco — Ao que parece, Sócrates, é o maior dos absurdos acreditar que o prazer seja algum bem.

Sócrates — Sim, o maior, conforme o prova mais o seguinte argumento.

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Como não há de ser absurdo, se não podendo haver nada belo nem bom no corpo nem em muitas coisas mais, a não ser na alma, afirmar alguém que o único bem da alma, afirmar alguém que é o único bem da alma é o prazer, e que a coragem, a temperança e a sabedoria e todos os outros bens que a alma recebeu por sorte não são bens de maneira nenhuma? E mais: ver-se forçado a admitir que quem sente dor em vez de prazer á mau no momento em que sofre, ainda mesmo que se trate do melhor dos homens; e o contrário disso: o indivíduo que sente prazer, será tanto mais superior em virtude, quando mais intenso for esse sentimento, no próprio instante em que se manifesta.

Protarco — Tudo isso, Sócrates, é o cúmulo do absurdo.

Sócrates — Todavia, depois de havermos submetido o prazer a um exame completo, não convém dar a impressão de termos sido condescendentes com a inteligência e o conhecimento. Percutamo-los com energia por todos os lados, para ver se apresentam racha nalgum ponto, até relevarmos o que há de mais puro em sua natureza, de que nos utilizaremos juntamente com o que houver de mais verdadeiro neles e no prazer, para emitirmos sobre todos nosso juízo definitivo.

Protarco — Certo.

Sócrates — Para nós, o conhecimento se divide em duas classes: a das artes mecânicas e a que entende com a educação e a cultura. Como te parece?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — De início, decidamos se nas artes mecânicas uma parte não depende mais do conhecimento, e outra menos, para considerar mais pura a primeira e menos pura a Segunda.

Protarco — É o que precisamos fazer.

Sócrates — E não convirá separar das demais as artes diretoras?

Protarco — Que artes, e de que jeito o faremos?

Sócrates — Por exemplo: se separamos das outras as artes de contar, medir e pesar, tudo o que sobrar disso, a bem dizer, não terá grande valor.

Protarco — Nenhum.

Sócrates — Depois, só resta recorrer a conjeturas e exercitar os sentidos por meio da experiência e da rotina, com o recurso, ainda, de certa faculdade divinatória, que muitos denominam arte e que se aperfeiçoa com o trabalho e o exercício.

Protarco — Nem pode ser de outra maneira.

Sócrates — Para comemorar, não estará a música cheia desse empirismo, por isso mesmo que não regula seus acordes pela medida, mas por conjeturas habilidosas, como se dá com a auletrística e a arte de pulsar as cordas dos instrumentos musicais, a qual decide por tateios a medida certa de cada corda, tornando-se assim, cheia de obscuridade, e com parte mínima de certeza?

Protarco — Nada mais verdadeiro.

Sócrates — A mesma coisa vamos encontrar na medicina, na agricultura e nas artes do piloto e do estratego.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — A arquitetura, me parece, com o recurso fácil das medidas e dos instrumentos que lhe asseguram alto grau de precisão, pode ser

considerada como a mais científica das artes.

Protarco — De que jeito?

Sócrates — Tanto na construção de navios como na de casas e nos demais trabalhos com madeira. Emprega, segundo creio, régua, torno, compasso, cordel e um instrumento engenhoso para dirigir a madeira.

Protarco — Há muita verdade, Sócrates, em tudo o que disseste.

Sócrates — Dividamos, então, em duas classes as denominadas artes: as que acompanham a música e não alcançam muita precisão em suas obras, e as do grupo da arquitetônica, muito mais exatas.

Protarco — Vá que seja.

Sócrates — Digamos, ainda, que dentre estas as mais exatas são as que mencionamos há pouco.

Protarco — Quer parecer-me que te referes à aritmética e demais artes que há momentos mencionaste juntamente com ela.

Sócrates — Perfeitamente. Mas não nos será lícito, Protarco, afirmar que estas também se dividem em duas classes? Ou como será?

Protarco — A que classes te referes?

Sócrates — Para começar pela aritmética não será certo dizer que há uma aritmética popular e outra filosófica?

Protarco — E de que modo distingui-las, para classificar uma de certo jeito e dizer que a outra é diferente?

Sócrates — Não é pequena, Protarco, a diferença. Alguns incluem no mesmo cálculo unidades numéricas desiguais tais como: dois exércitos, dois bois, duas coisas pequeníssimas e duas muito grandes, enquanto outros se recusam a acompanha-los se não se admitirmos que no número infinito de unidades uma não difere da outra.

Protarco — Tens razão em dizer que há grande diferença entre os que se ocupam com números, sendo lógico por isso, dividi-los em duas classes.

Sócrates — E então? A arte de calcular e a de medir, na arquitetura e no comércio, e, do outro lado, a geometria e o cálculo para uso dos filósofos:

diremos que constituem apenas uma arte, ou duas?

Protarco — Para não sair do que afirmamos antes, sou de parecer que são duas.

Sócrates — Muito bem. Mas agora por que trouxe à baila semelhante argumento? Saberás dizer?

Protarco — Talvez; mas preferia que tu mesmo esclarecesses esse ponto.

Sócrates — O que me parece, agora não menos do que no começo da exposição, é que nosso argumento procura um paralelo com os prazeres, que consistirá em sabermos se algum conhecimento é mais puro do que outro, tal como se observa com os diferentes prazeres.

Protarco — Evidentemente, o excurso não teve outra intenção.

Sócrates — Ora bem; ele não demonstrou, com o que ficou dito atrás, que as arte variam conforme os objetos, que há artes mais claras e artes mais obscuras?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — E não aconteceu designar determinada arte por um nome único, na convicção de que era una, para depois falar de duas artes diferentes, a fim de saber se o que há de preciso e puro em cada uma se encontra em grau mais elevado entre os que se dedicam à filosofia ou entre os leigos nessa disciplina?

Protarco — É isso, precisamente, o que se pergunta.

Sócrates — E que resposta, Protarco, daremos à questão?

Protarco — Já atingimos, Sócrates, um ponto em que é enorme a diferença em matéria de precisão dos conhecimentos.

Sócrates — Então, a resposta é muito fácil.

Protarco — Facílima; diremos, pois, que é grande a diferença entre as artes a que nos referimos e as demais, e que entre elas, também, as que são animadas de verdadeiro impulso filosófico ultrapassam, de muito, em precisão e verdade, as que se preocupam com números e medida.

Sócrates — Vá que seja conforme dizes; amparados em tua autoridade, responderemos com a afoiteza a esses mestres de discussões infindáveis.

Protarco — Quê?

Sócrates — Que há duas aritméticas duas artes de medir, e muitas e muitas outras dependentes dessas, todas elas dupla natureza, conquanto sejam designadas em comum apenas por um nome.

Protarco — Então, sejamos felizes, Sócrates, em nossa resposta aos homens que nos apresentaste como tão habilidosos.

Sócrates — Diremos, pois, que estes conhecimentos são os mais exatos?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — Mas a facilidade dialética, Protarco, protestará, se não lhe dermos a preferência.

Protarco — E como deveremos interpretar essa faculdade?

Sócrates — Não há quem não compreenda o que eu quero dizer. Pois tenho certeza de que, por menos dotado de inteligência que alguém seja, aceitará que o conhecimento mais verdadeiro é o que se ocupa com o ser, a realidade e o que por natureza é sempre igual a si mesmo. E tu, Protarco, como o classificarias.

Protarco — Eu, Sócrates, do meu lado, ouvi muitas vezes Górgias declarar que a arte de persuadir ultrapassa, de muito, em importância, as demais artes, pois que tudo se lhe submete, não por violência, mas de bom grado, por ser ela a melhor das artes. Daí, não desejar opor-me, agora, nem a ti nem a ele.

Sócrates — O que me parece é que tens acanhamento de dizer que depuseste as armas.

Protarco — Interpreta o caso como melhor te parecer.

Sócrates — Porventura terei culpa de não me haveres compreendido?

Protarco — A respeito de quê?

Sócrates — Protarco, eu nunca procurei saber que arte ou conhecimento tem a primazia sobre as demais, quanto a grandeza, excelência e utilidade, mas qual é a que aspira à clareza e precisão e à suprema verdade, por modesta que seja e de reduzido emprego na prática. Foi isso que perguntamos. Quanto a Górgias, vê bem, não o magoarás em absoluto, se concordares com ele em que sua arte é mais importantes para os homens do que as outras, ao passo que o assunto com que presentemente nos ocupamos há pouco, da brancura, em que o branco, sendo puro, embora em quantidade mínima, ultrapassa de muito as grandes quantidades que não sejam puras, pelo próprio fato de ser mais verdadeiro — assim, também, no presente caso: depois de um exame acurado e de madura reflexão, sem olharmos para as supostas vantagens dos conhecimentos nem para sua forma, mas considerando apenas se temos na alma alguma faculdade naturalmente inclinada a amar a verdade e disposta a tudo fazer para alcançá-la, examinemos essa faculdade e digamos se é ela que verdadeiramente possui em mais alto grau a pureza da inteligência e do pensamento, ou se precisaremos procurar outra, de excelência comprovada.

Protarco — Já examinei, e acho dificílimo encontrar outra arte ou conhecimento que tanto se empenhe e pró da verdade como a dialética.

Sócrates — Só te manifestas desse modo, por haveres considerado que a maioria das artes e todos os que a elas se dedicam, recorrem, antes de tudo, à opinião e só se empenham no estudo do que depende da opinião, e depois, quando alguém se propõe a investigar a natureza, bem sabes que outra coisa não faz, a não ser estudar a vida inteira como nasceu este mundo e quais são os efeitos e as causas que nele ocorrem. Como te parece: afirmaremos isso mesmo?

Protarco — Exatamente como disseste.

Sócrates — Logo, todo o seu esforço não visa ao estudo do que existe sempre, mas ao das coisas que são ou virão a ser ou que se formaram.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — E admitiremos que possa haver algo evidente, às luzes da mais rigorosa verdade, nas coisas que nunca se conservaram no mesmo estado nem se conservarão no futuro e muito menos se conservam no presente?

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — De que maneira, então, adquirir conhecimento estável do que não participa em grau nenhum de estabilidade?

Protarco — Não há jeito.

Sócrates — Logo, nem a inteligência nem o conhecimento que se ocupa com essas coisas, jamais atingirão a verdade perfeita.

Protarco — Parece mesmo que não.

Sócrates — Sendo assim, mandemos passear tanto a ti como a mim e a Górgias e a Filebo, e invoquemos apenas o testemunho de nosso argumento.

Protarco — A respeito de quê?

Sócrates — É o seguinte: Que a fixidez, a pureza, a verdade e o que consideramos sem mistura só ocorrem nas coisas que sempre se conservam sem liga nem mudança, ou, pelo menos, nas que mais se aproximam delas, devendo todo o resto ser considerado secundário e inferior.

Protarco — É muito certo o que afirmaste.

Sócrates — E com referência aos nomes que teremos de aplicar a essas coisas, não é razoabilíssimo designar sempre as mais belas pelos nomes mais bonitos?

Protarco — É natural.

Sócrates — Ora, inteligência e sabedoria, não são as designações a que damos mais valor?

Protarco — Exato.

Sócrates — Assim, se as aplicarmos ao conhecimento do verdadeiro ser, será um emprego exatíssimo e justo?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Pois foi exatamente a esses nomes que eu recorri há pouco para formularmos nosso julgamento.

Protarco — Isso mesmo, Sócrates.

Sócrates — Muito bem Quanto à mistura de sabedoria e de prazer que teremos de aprontar, se alguém nos comparar a artesãos com seu material de trabalho para imediata utilização, não seria acertado paralelo?

Protarco — Muito?

Sócrates — E agora, não será conveniente tentar essa mistura?

Protarco — Como não?

Sócrates — Antes disso, o melhor seria enunciar e relembrar certa particularidade.

Protarco — Qual?

Sócrates — Já tratamos desse ponto, mas é muito verdadeiro o provérbio que nos aconselha repetir duas ou três vezes o que nos aconselha repetir duas ou três vezes o que nos parece bem.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Então, prossigamos, por Zeus! Estou em que foi deste modo que nos exprimimos antes.

Protarco — Como assim?

Sócrates — Filebo sustenta que o prazer é a verdadeira meta para a qual devem esforçar-se todos os seres vivos, o bem supremo de todos, enquanto existirem, e que, a rigor, esses dois nomes, bom e agradável, se aplicam a uma só coisa da mesma natureza. Por sua vez, Sócrates nega que seja uma só coisa; tratando-se de nomes diferentes, o bom e o agradável se distinguem um do outro pela própria natureza, e que na constituição do bem a sabedoria contribui com maior contigente do que o prazer. Não foi isso mesmo, Protarco, que dissemos agora e antes?

Protarco — Exato.

Sócrates — E acerca do seguinte ponto, tanto antes como agora não nos declaramos de acordo?

Protarco — Que ponto?

Sócrates — Que nisto a natureza do bem difere de tudo o mais.

Protarco — Em quê?

Sócrates — O ser vivo que sempre possuísse em toda a parte e de todas as maneiras, de nada mais precisaria, e que o bem lhe seria suficiente para tudo. Não foi isso mesmo?

Protarco — Exato.

Sócrates — E já não tentamos antes, em nossa exposição, separar um do outro e colocá-los na vida dos indivíduos o prazer sem mistura de sabedoria, e a sabedoria, por sua vez, sem a menor partícula de prazer?

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — E porventura concluímos que cada um, de per si, nos satisfaz plenamente?

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — Se nos desviamos algum tanto da verdade, quem quiser poderá reexaminar agora o assunto para corrigir o que estiver errado, reunindo numa só classe a memória, a sabedoria, o conhecimento e a opinião verdadeira, para decidir se alguém, privado de tudo isso, desejaria ter ou adquirir seja o que for, ainda que se tratasse do maior e mais intenso prazer, se não formasse opinião verdadeira de sua alegria naquele momento, nem tivesse o menor resquício de consciência do que sentia a cada instante, nem a mais tênue lembrança, ainda que passageira, do que lhe acontecera. Faça idênticas considerações a respeito da sabedoria e se pergunte se alguém desejaria possuí-la sem a menor dose de prazer, ou, de preferência, com uns tantos prazeres de mistura, e também todos os prazeres sem sabedoria, em vez de um certo grau de sabedoria.

Protarco — Não há quem o desejasse, Sócrates; parece inútil insistir em tal pergunta.

Sócrates — Então, nenhum dos dois é o bem perfeito e desejável e universalmente aceito como tal.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Precisamos, pois, formar uma idéia clara do bem, ou, pelo menos, uma imagem aproximada, para saber, conforme declaramos há pouco, a quem conceder o segundo lugar.

Protarco — É muito justo.

Sócrates — Mas já encontramos um caminho que nos levará ao bem.

Protarco — Qual é?

Sócrates — Seria o caso de alguém andar à procura de uma pessoa, e obter, primeiro, a notícia exata de sua moradia: não constituiria isso um grande passo para achar que ele procurava?

Protarco — Como não?

Sócrates — Assim, também, nesse ponto nosso discurso nos indica, como já o fizera no começo, que não devemos procurar o bem na vida sem mistura, porém na mista.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Há esperança, portanto, de que o que procuremos se achará mais facilmente na vida bem misturada do que na que o não for.

Protarco — Muito mais.

Sócrates — Então, Protarco, iniciemos nossa mistura com uma invocação aos deuses, ou seja Dioniso ou Hefeso ou qualquer outra divindade o incumbido de prepará-la.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Como escanções, teremos duas fontes a nosso lado: com a doçura do mel pode ser comparada a fonte de prazeres, enquanto a da sabedoria, sóbria e nada inebriante, nos fornece uma água de gosto acre, porém saudável. Compete-nos, agora, preparar a mistura da melhor maneira possível.

Protarco — Sim, façamos isso mesmo.

Sócrates — Antes de mais nada, responde-me ao seguinte: se juntarmos a toda a sabedoria todas as espécies de prazer, não há bastante

probabilidade de alcançarmos a mistura ideal?

Protarco — Talvez.

Sócrates — Mas não é muito seguro. Penso que me encontro em condições de apresentar um plano de mistura isento de qualquer perigo.

Protarco — Diz qual seja.

Sócrates — Já não encontramos prazeres que se nos afiguram mais verdadeiros do que os outros, e também artes mais exatas do que outras?

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E mais: que havia um conhecimento superior a outro: um, dirigido para o que nasce e perece; outro, para o que nem nasce nem perece e é permanente e sempre igual a si mesmo. Considerando-os à luz da verdade, concluímos ser esse conhecimento mais verdadeiro do que o outro.

Protarco — Muitíssimo certo.

Sócrates — Sendo assim, se começássemos pela mistura das porções mais verdadeiras do prazer e do conhecimento, quem sabe essa mistura nos proporcionaria a vida mais desejável? Ou ainda teríamos a necessidade de outros ingredientes?

Protarco — A mim, pelo menos, parece que é assim que devemos proceder.

Sócrates — Imaginemos um indivíduo inteligente, que saiba o que é a justiça em si mesma e forme um conceito razoável tanto a seu respeito como de tudo o mais.

Protarco — Já imaginei.

Sócrates — Disporá essa pessoa de conhecimento suficiente, se tiver a noção do círculo e da própria esfera celeste, mas desconhecer nossa esfera e nosso círculo humanos, muito embora na construção de casas e em atividades congêneres empregasse círculos e esferas?

Protarco — Fora supinamente ridícula, Sócrates, nossa situação, se só dispuséssemos do conhecimento divino.

Sócrates — Que me dizes? Teremos de lançar em nossa mistura a falsa régua e o falso círculo da arte pura nem estável?

Protarco — Será inevitável, se cada um de nós quiser encontrar o caminho de casa.

Sócrates — E quem sabe se também a música, a respeito da qual dissemos há pouco que era cheia de conjeturas e imitação e carecia de pureza?

Protarco — É o que me parece irretorquível, se quisermos que nossa vida seja vida de verdade.

Sócrates — Resolves, então, que eu ceda e abra de par em par a porta, à maneira de um porteiro comprimido e forçado pela multidão, e deixe entrar todos os conhecimentos, para que os impuros se misturem com os puros?

Protarco — Não percebo, Sócrates, que mal adviria do fato de aceitarmos todos os conhecimentos, uma vez que ficássemos com os de primeira qualidade.

Sócrates — Então, deixaremos que todos corram para a tão poética bacia de confluência de Homero?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Sendo assim, soltemo-los. E agora, voltemos para a fonte dos prazeres. Não nos foi possível, tal como tencionávamos fazer no começo, misturar primeiro as porções verdadeiras de cada uma das partes; dado o alto conceito em que temos os conhecimentos, deixamos que entrassem todos de uma vez, sem discriminação e antes dos prazeres.

Protarco — Só dizes a verdade.

Sócrates — Então chegou a hora de confabularmos acerca dos prazeres e decidir se permitiremos entrada franca para todos, ou se no começo só aceitaremos os verdadeiros.

Protarco — É muito mais seguro deixar que entrem em primeiro lugar os verdadeiros.

Sócrates — Pois que entrem. E daí? Se houver prazeres necessários, como se dá com a outra classe, permitiremos que se misturem com os verdadeiros?

Protarco — Por que não? Quanto aos necessários, não há dúvida.

Sócrates — E assim como admitimos que para a vida era inócuo, e até útil, o conhecimento de todas as artes, digamos a mesma coisa dos prazeres: se só for vantagem e isento de qualquer perigo a vida inteira gozar de todos os prazeres, então permitamos que todos tomem parte de nossa mistura.

Protarco — Como nos manifestaremos a esse respeito e que decisão tomar?

Sócrates — Não é a nos, Protarco, que devemos dirigir semelhante pergunta, mas aos próprios prazeres e à sabedoria, sobre o que eles pensam da questão.

Protarco — Que questão?

Sócrates — Amigos — quer vos designemos pelo nome de prazeres, quer por outro — não aceitaríeis morar com a sabedoria, ou preferis viver à parte? Creio que, diante de tal intimação, forçosamente responderiam da seguinte maneira.

Protarco — Como será?

Sócrates — Tal como dissemos há pouco: Não é possível, nem disso adviria nenhuma vantagem, que qualquer gênero puro permaneça à parte e solitário. Se compararmos os gêneros entre si, de todos o melhor para nosso companheiro de casa é o que conhecer a todos e a nós outros por maneira tão perfeita quanto possível.

Protarco — Pois responderam muito bem, é o que lhes diríamos.

Sócrates — Ótimo. Depois disso, precisaremos interrogar a sabedoria e a inteligência. Necessitais de prazeres nessa mistura? é que perguntaríamos às duas. Que prazeres? Talvez nos replicassem.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — De seguida, prosseguiríamos nosso interrogatório da seguinte maneira: Além desses prazeres verdadeiros, lhes faláramos, aceitaríeis conviver com os maiores e mais violentos? De que jeito, Sócrates? é que decerto nos diriam, se não têm conta os empecilhos que nos aprestam, e se perturbam, de mil modos, com suas loucuras, as almas em que moramos, impedem-nos o nascimento e, de regra, estragam, de todo em todo, nossos filhos, pela negligência e o esquecimento a que dão causa? Quanto aos prazeres verdadeiros e puros a que te referiste, podes considerá-los como de nossa família, aos quais juntarás os que vão de par com a saúde e a temperança, e também todos — e são em grande número — os que acompanham por toda a parte a virtude em geral, como se formassem o séquito de uma deusa. Jogo mais esse na mistura. Mas, os companheiros inseparáveis da insensatez e de outros vícios, associá-los à inteligência, quem assim procedesse daria prova de completa irreflexão, se depois de encontrar a mistura ou combinação mais bela e menos sujeita a sedições, tentasse experimentar qual seria o bem natural no homem e no todo universal, e que idéia fora possível fazer a seu respeito. Ante uma resposta nesses termos, não diríamos que a inteligência se expressara inteligentemente e com recursos próprios, tanto no seu interesse como no da memória e da opinião verdadeira?

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Mas ainda há um ingrediente indispensável, sem o qual nada se poderá fazer.

Protarco — Qual é?

Sócrates — Se não incluirmos verdade na mistura, nada poderá nascer nem verdadeiramente subsistir.

Protarco — Como fora possível?

Sócrates — Não há jeito. E agora, se ainda faltar alguma coisa para nossa mistura, tu e Filebo que se manifestem a meu parecer, o argumento já

está completo, podendo ser comparado a uma espécie de ordem incorpórea que dirige admiravelmente bem um corpo animado.

Protarco — Ficas autorizado, Sócrates, a dizer que essa, também, é minha maneira de pensar.

Sócrates — E se declarássemos que nos encontramos agora no vestíbulo da casa do bem, teríamos falado com muita propriedade.

Protarco — É também o que eu penso

Sócrates — Qual diremos que seja o elemento mais precioso de nossa mistura, causa de tornar-se semelhante constituição desejada por todos? Depois de o descobrirmos, decidiremos se sua presença no todo universal tem mais afinidade natural e parentesco com o prazer ou com a inteligência.

Protarco — Certo; isso será de muita utilidade para nossa decisão.

Sócrates — Em qualquer mistura, não é difícil apontar a causa que a deixa excelente ou sem valor.

Protarco — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Não há quem o não saiba.

Protarco — De que se trata?

Sócrates — É que, se em qualquer mistura faltar medida e proporção na natureza de seus componentes, fatalmente se arruinarão seus elementos e ela própria. Deixará de ser uma mistura regular, para transformar-se num amontoado heterogêneo, que será sempre um verdadeiro mal para seus possuidores.

Protarco — É muito certo.

Sócrates — Agora, tornou a escapar-nos a essência do bem, para asilar-se na natureza do belo. Pois é na medida e na proporção que sempre se encontra a beleza e a virtude.

Protarco — Perfeitamente.

Sócrates — Como também declaramos que a verdade entrava nessa mistura.

Protarco — Certo.

Sócrates — Assim, no caso não podermos apanhar o bem por meio de uma única idéia, recorramos a três: a da beleza, a da proporção e a da verdade, para declarar que todas elas reunidas, podem ser consideradas verdadeiramente como a causa única do que há na mistura, a qual passará a ser boa pelo fato de todas o serem.

Protarco — É muito justo.

Sócrates — E agora, não há quem não possa julgar com competência acerca do prazer e da sabedoria, para dizer-nos qual dos dois é parente mais chegado do soberano bem e mais estimado pelos homens e pelos deuses.

Protarco — Não há dúvida; mas o melhor será levarmos a discussão até o fim.

Sócrates — Então, consideremos em separado a aquelas três coisas, em relação com o prazer e a inteligência, para sabermos a qual dos dois atribuiremos cada uma delas, segundo o maior ou menor grau de parentesco.

Protarco — Referes-te à beleza, à verdade e à simetria?

Sócrates — Certo. Assim, Protarco, toma primeiro a verdade e, segurando-a fortemente, passa em revista a inteligência, a verdade e o prazer, e depois de os considerares com calma, responde a ti mesmo qual dos dois, o prazer ou a inteligência, apresenta mais afinidade com a verdade.

Protarco — Para que perdermos tempo? A meu ver, a diferença é enorme. Não há coisa mais fútil do que o prazer, já sendo voz corrente dos provérbios que nos prazeres do amor, considerados os maiores, o próprio perjuro encontra graça junto dos deuses, por serem os prazeres, à maneira de crianças, quase destituídos de inteligência. Porém a inteligência, se não for a mesma coisa que a verdade, é o que mais dela se aproxima.

Sócrates — Ao depois, faz a mesma coisa com a medida e declara qual participa dela em grau maior: o prazer ou a sabedoria.

Protarco — Esse novo problema também é fácil de resolver. A meu parecer, na natureza nada há tão imoderado como o prazer e as grandes alegrias, nem mais equilibrado do que a inteligência e o conhecimento.

Sócrates — Ótima conclusão. Vejamos agora o terceiro caso. Afirmaremos que a inteligência participa da beleza em grau maior do que o gênero do prazer, para que possamos considerá-la mais bela do que este, ou será o contrário disso?

Protarco — Porém ninguém, Sócrates, em nenhum tempo, nem em sonhos nem acordado, viu ou imaginou de algum jeito a inteligência ou a sabedoria como sendo ou tendo sido ou podendo tornar-se feia.

Sócrates — Certo.

Protarco — E o contrário disso: quando vemos alguém, seja quem for, entregar-se aos prazeres, sobretudo os maiores, e notamos o ridículo e a vergonha daí decorrentes, nós mesmos nos acanhamos e o escondemos quanto possível da vista dos outros, só confiando à noite deleites dessa natureza, como se a luz não devesse presenciá-los.

Sócrates — Então, Protarco, proclamarás a todos, por meio de mensageiros, ou de viva voz para os presentes, que o prazer não é o primeiro dos bens, nem mesmo o segundo, mas que o primeiro é a medida e o que for moderado e oportuno, e o mais a que possamos atribuir qualidades semelhantes concedidas pela natureza.

Protarco — É o que será lícito concluir do que dissemos antes.

Sócrates — O segundo bem é a proporção, o belo, o perfeito, o suficiente e tudo o que faz parte da mesma família.

Protarco — Pelo menos, assim parece.

Sócrates — E agora, sendo eu bom adivinho, se atribuíres o terceiro lugar à inteligência e à sabedoria, não te afastarás muito da verdade.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — E no quarto lugar, não poremos o que declaramos só pertencer à alma; os conhecimentos, as artes e as chamadas opiniões verdadeiras? Por virem depois da terceira classe, formam a quarta, dado que sejam, realmente, mais afins ao bem do que o prazer.

Protarco — É possível.

Sócrates — A Quinta classe abrange os prazeres que definimos como isentos de dor e denominamos prazeres puros da própria alma, acompanhantes dos conhecimentos ou das sensações.

Protarco — É possível.

Sócrates — E agora, como diz Orfeu, Arrematai vosso canto sublime na sexta linhagem. Parece que nosso discurso também chega ao fim no sexto julgamento. Só nos resta coroar tudo o que expusemos até aqui.

Protarco — É como devemos proceder.

Sócrates — Neste ponto façamos nossa terceira libação a Zeus salvador, com a recapitulação e o testemunho de nosso próprio discurso.

Protarco — Que discurso?

Sócrates — Filebo afirmou que o bem não era mais do que o prazer em todas as suas manifestações.

Protarco — Pelo que vejo, Sócrates, tua recente afirmativa equivale a dizer que precisamos recomeçar a discussão pela terceira vez.

Sócrates — Isso mesmo; mas escuta o que segue. Como tivesse presente tudo o que acabara de expor e me achasse desgostoso não apenas da doutrina de Filebo, como da de muitos outros, afirmei que a inteligência era um bem muito melhor e importante para a vida humana do que o prazer.

Protarco — Isso mesmo.

Sócrates — No entanto, por suspeitar que havia muitos outros bens, acrescentei que se chegássemos a encontrar algum melhor do que esses dois, bater-nos-íamos pela conquista do segundo lugar, a favor da inteligência, com o que o prazer o perderia.

Protarco — Sim, afirmaste isso mesmo.

Sócrates — Depois, apresentamos provas mais do que satisfatórias de que nenhum dos dois era suficiente.

Protarco — Exatíssimo.

Sócrates — Assim, nosso discurso demonstrou à saciedade que não se justificava a pretensão do prazer nem da inteligência de serem o bem

absoluto, visto carecerem ambos da autonomia e se revelarem insuficientes e imperfeitos.

Protarco — É muito justo.

Sócrates — Mas, havendo aparecido um terceiro competidor, de mais valia que ambos, a inteligência se nos revelou mil vezes mais próxima da essência do vencedor e com ela aparentada, do que o prazer.

Protarco — Sem dúvida.

Sócrates — Logo, de acordo com o julgamento de nosso discurso, só tocou o quinto lugar ao poder do prazer.

Protarco — Parece.

Sócrates — E de forma alguma o primeiro, ainda mesmo que todos os bois e os cavalos e todos os animais do mundo reclamassem para si, por só andarem todos eles empós do prazer. Os que confiam neles, como os adivinhos nos pássaros, ou seja, a maioria dos homens, acham que os prazeres são o que vida nos oferece de melhor, considerando testemunho de muito mais valor os instintos animais do que as razões divinas de muita musa filosófica.

Protarco — O que todos nós, Sócrates, declaramos é que demonstraste admiravelmente bem essa verdade.

Sócrates — Então, dispensai-me agora mesmo.

Protarco — Ainda falta uma coisinha de nada. Estou certo de que não vais cansar-te antes de nós; eu mesmo me incumbirei de lembrar-te esse restinho.

O Banquete

Apolodoro — Companheiro de Apolodoro — Sócrates — Agatão — Aristodemo — Fedro — Pausânias — Erixímaco — Aristófanes — Alcibíades

Apolodoro — Creio que a respeito do que quereis saber não estou sem preparo. Com efeito, subia eu há pouco à cidade, vindo de minha casa em Falero, quando um conhecido atrás de mim avistou-me e de longe me chamou, exclamando em tom de brincadeira: "Falerino! Eh, tu, Apolodoro! Não me esperas?" Parei e esperei. E ele disse-me: "Apolodoro, há pouco mesmo eu te procurava, desejando informar-me do encontro de Agatão, Sócrates, Alcibíades, e dos demais que então assistiram, e saber dos seus discursos sobre o amor, como foram eles. Contou-mos uma outra pessoa que os tinha ouvido de Fênix, o filho de Filipe, e que disse que também tu sabias. Ele porém nada tinha de claro a dizer. Conta-me então, pois és o mais apontado a relatar as palavras do teu companheiro. E antes de tudo, continuou, diz-me se tu mesmo estiveste presente àquele encontro ou não." E eu respondi-lhe: "É muitíssimo provável que nada de claro te contou o teu narrador, se presumes que foi há pouco que se realizou esse encontro de que me falas, de modo a também eu estar presente. Presumo, sim, disse ele. De onde, ó Glauco?, tornei-lhe. Não sabes que há muitos anos Agatão não está na terra, e desde que eu frequento Sócrates e tenho o cuidado de cada dia saber o que ele diz ou faz, ainda não se passaram três anos? Anteriormente, rodando ao acaso e pensando que fazia alguma coisa, eu era mais miserável que qualquer outro, e não menos que tu agora, se crês que tudo se deve fazer

de preferência à filosofia". "Não fiques zombando, tornou ele, mas antes diz-me quando se deu esse encontro". "Quando éramos crianças ainda, respondi-lhe, e com sua primeira tragédia Agatão vencera o concurso, um dia depois de ter sacrificado pela vitória, ele e os coristas. Faz muito tempo então, ao que parece, disse ele. Mas quem te contou? O próprio Sócrates? Não, por Zeus, respondi-lhe, mas o que justamente contou a Fênix. Foi um certo Aristodemo, de Cidateneão, pequeno, sempre descalço; ele assistira à reunião, amante de Sócrates que era, dos mais fervorosos a meu ver. Não deixei todavia de interrogar o próprio Sócrates sobre a narração que lhe ouvi, e este me confirmou o que o outro me contara. Por que então não me contaste? tornou-me ele; perfeitamente apropriado é o caminho da cidade a que falem e ouçam os que nele transitam."

E assim é que, enquanto caminhávamos, fazíamos nossa conversa girar sobre isso, de modo que, como disse ao início, não me encontro sem preparo. Se portanto é preciso que também a vós vos conte, devo fazê-lo. Eu, aliás, quando sobre filosofia digo eu mesmo algumas palavras ou as ouço de outro, afora o proveito que creio tirar, alegro-me ao extremo; quando, porém, se trata de outros assuntos, sobretudo dos vossos, de homens ricos e negociantes, a mim mesmo me irrito e de vós me apiedo, os meus companheiros, que pensais fazer algo quando nada fazeis. Talvez também vós me considereis infeliz, e creio que é verdade o que presumis; eu, todavia, quanto a vós, não presumo, mas bem sei.

Companheiro de Apolodoro — És sempre o mesmo, Apolodoro! Sempre te estás maldizendo, assim como aos outros; e me pareces que assim sem mais consideras a todos os outros infelizes, salvo Sócrates, e a começar por ti mesmo. Donde é que pegaste este apelido de mole, não sei eu; pois em tuas conversas és sempre assim, contigo e com os outros esbravejas, exceto com Sócrates.

Apolodoro — Caríssimo, e é assim tão evidente que, pensando desse modo tanto de mim como de ti, estou eu delirando e desatinando?

Companheiro de Apolodoro — Não vale a pena, Apolodoro, brigar por isso agora; ao contrário, o que eu te pedia, não deixes de fazê-lo; conta quais foram os discursos.

Apolodoro — Foram eles em verdade mais ou menos assim... Mas antes é do começo, conforme me ia contando Aristodemo, que também eu tentarei contar-vos.

Disse ele que o encontrara Sócrates, banhado e calçado com as sandálias, o que poucas vezes fazia; perguntou-lhe então onde ia assim tão bonito.

Respondeu-lhe Sócrates:

— Ao jantar em casa de Agatão. Ontem eu o evitei, nas cerimônias da vitória, por medo da multidão; mas concordei em comparecer hoje. E eis por que me embelezei assim, a fim de ir belo à casa de um belo. E tu — disse ele — que tal te dispores a ir sem convite ao jantar?

— Como quiseres — tomou-lhe o outro.

— Segue-me, então — continuou Sócrates — e estraguemos o provérbio, alterando-o assim: "A festins de bravos, bravos vão livremente." Ora, Homero parece não só estragar mas até desrespeitar este provérbio; pois tendo feito de Agamenão um homem excepcionalmente bravo na guerra, e de Menelau um "mole lanceiro", no momento em que Agamenão fazia um sacrifício e se banqueteava, ele imaginou Menelau chegado sem convite, um mais fraco ao festim de um mais bravo.

Ao ouvir isso, Aristodemo disse:

— É provável, todavia, ó Sócrates, que não como tu dizes, mas como Homero, eu esteja para ir como um vulgar ao festim de um sábio, sem convite. Vê então, se me levas, o que deves dizer por mim, pois não concordarei em chegar sem convite, mas sim convidado por ti.

— Pondo-nos os dois a caminho — disse Sócrates — decidiremos o que dizer. Avante!

Após se entreterem em tais conversas, dizia Aristodemo, eles partem. Sócrates então, como que ocupando o seu espírito consigo mesmo, caminhava atrasado, e como o outro se detivesse para aguardá-lo, ele lhe pede que avance. Chegado à casa de Agatão, encontra a porta aberta e aí lhe ocorre, dizia ele, um incidente cômico. Pois logo vem-lhe ao encontro, lá de dentro, um dos servos, que o leva onde se reclinavam os outros, e assim ele os encontra no momento de se servirem; logo que o viu, Agatão exclamou:

— Aristodemo! Em boa hora chegas para jantares conosco! Se vieste por algum outro motivo, deixa-o para depois, pois ontem eu te procurava para te convidar e não fui capaz de te ver. Mas... e Sócrates, como é que não no-lo trazes?

— Voltando-me então — prosseguiu ele — em parte alguma vejo Sócrates a me seguir; disse-lhe eu então que vinha com Sócrates, por ele convidado ao jantar.

— Muito bem fizeste — disse Agatão; — mas onde está esse homem?

— Há pouco ele vinha atrás de mim; eu próprio pergunto espantado onde estaria ele.

— Não vais procurar Sócrates e trazê-lo aqui, menino? — exclamou Agatão. — E tu, Aristodemo, reclina-te ao lado de Erixímaco.

Enquanto o servo lhe faz ablução para que se ponha à mesa, vem um outro anunciar: — Esse Sócrates retirou-se em frente dos vizinhos e parou; por mais que eu o chame não quer entrar.

— É estranho o que dizes — exclamou Agatão; — vai chamá-lo! E não mo largues!

Disse então Aristodemo:

— Mas não! Deixai-o! É um hábito seu esse: às vezes retira-se onde quer que se encontre, e fica parado. Virá logo porém, segundo creio. Não o incomodeis portanto, mas deixai-o.

— Pois bem, que assim se faça, se é teu parecer — tornou Agatão. — E vocês, meninos, atendam aos convivas. Vocês bem servem o que lhes apraz,

quando ninguém os vigia, o que jamais fiz; agora portanto, como se também eu fosse por vocês convidado ao jantar, como estes outros, sirvam-nos a fim de que os louvemos.

Depois disso — contou Aristodemo — puseram-se a jantar, sem que Sócrates entrasse. Agatão muitas vezes manda chamá-lo, mas o amigo não o deixa. Enfim ele chega, sem ter demorado muito como era seu costume, mas exatamente quando estavam no meio da refeição. Agatão, que se encontrava reclinado sozinho no último leito, exclama: — Aqui, Sócrates! Reclina-te ao meu lado, a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia idéia que te ocorreu em frente de casa. Pois é evidente que a encontraste, e que a tens, pois não terias desistido antes.

Sócrates então senta-se e diz:

— Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio. Se é assim também a sabedoria, muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida, ela que de tua mocidade tão intensamente brilhou, tornando-se anteontem manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam.

— És um insolente, ó Sócrates — disse Agatão. — Quanto a isso, logo mais decidiremos eu e tu da nossa sabedoria, tomando Dioniso por juiz; agora porém, primeiro apronta-te para o jantar.

Sócrates reclinou-se e jantou como os outros; fizeram então libações e, depois dos hinos ao deus e dos ritos de costume, voltam-se à bebida.

Pausânias então começa a falar mais ou menos assim:

— Bem, senhores, qual o modo mais cômodo de bebermos? Eu por mim digo-vos que estou muito indisposto com a bebedeira de ontem, e preciso

tomar fôlego — e creio que também a maioria dos senhores, pois estáveis lá; vede então de que modo poderíamos beber o mais comodamente possível.

Aristófanes disse então:

— É bom o que dizes, Pausânias, que de qualquer modo arranjemos um meio de facilitar a bebida, pois também eu sou dos que ontem nela se afogaram.

Ouviu-os Erixímaco, o filho de Acúmeno, e lhes disse:

— Tendes razão! Mas de um de vós ainda preciso ouvir como se sente para resistir à bebida; não é, Agatão?

— Absolutamente — disse este — também eu não me sinto capaz.

— Uma bela ocasião seria para nós, ao que parece — continuou Erixímaco — para mim, para Aristodemo, Fedro e os outros, se vós os mais capazes de beber desistis agora; nós, com efeito, somos sempre incapazes; quanto a Sócrates, eu o excetuo do que digo, que é ele capaz de ambas as coisas e se contentará com o que quer que fizermos. Ora, como nenhum dos presentes parece disposto a beber muito vinho, talvez, se a respeito do que é a embriaguez eu dissesse o que ela é, seria menos desagradável. Pois para mim eis uma evidência que me veio da prática da medicina: é esse um mal terrível para os homens, a embriaguez; e nem eu próprio desejaria beber muito nem a outro eu o aconselharia, sobretudo a quem está com ressaca da véspera.

— Na verdade — exclamou a seguir Fedro de Mirrinote — eu costumo dar-te atenção, principalmente em tudo que dizes de medicina; e agora, se bem decidirem, também estes o farão. Ouvindo isso, concordam todos em não passar a reunião embriagados, mas bebendo cada um a seu bel-prazer.

— Como então — continuou Erixímaco — é isso que se decide, beber cada um quanto quiser, sem que nada seja forçado, o que sugiro então é que mandemos embora a flautista que acabou de chegar, que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com

discursos devemos fazer nossa reunião hoje; e que discursos — eis o que, se vos apraz, desejo propor-vos.

Todos então declaram que lhes apraz e o convidam a fazer a proposição. Disse então Erixímaco:

— O exórdio de meu discurso é como a Melanipa de Eurípides; pois não é minha, mas aqui de Fedro a história que vou dizer. Fedro, com efeito, frequentemente me diz irritado: — Não é estranho, Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que ao Amor todavia, um deus tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio? Se queres, observa também os bons sofistas: a Hércules e a outros eles compõem louvores em prosa, como o excelente Pródico — e isso é menos de admirar, que eu já me deparei com o livro de um sábio em que o sal recebe um admirável elogio, por sua utilidade; e outras coisas desse tipo em grande número poderiam ser elogiadas; assim portanto, enquanto em tais ninharias despendem tanto esforço, ao Amor nenhum homem até o dia de hoje teve a coragem de celebrá-lo condignamente, a tal ponto é negligenciado um tão grande deus! Ora, tais palavras parece que Fedro as diz com razão. Assim, não só eu desejo apresentar-lhe a minha quota e satisfazê-lo como ao mesmo tempo, parece-me que nos convém, aqui presentes, venerar o deus. Se então também a vós vos parece assim, poderíamos muito bem entreter nosso tempo em discursos; acho que cada um de nós, da esquerda para a direita, deve fazer um discurso de louvor ao Amor, o mais belo que puder, e que Fedro deve começar primeiro, já que está na ponta e é o pai da idéia.

— Ninguém contra ti votará, ó Erixímaco — disse Sócrates. — Pois nem certamente me recusaria eu, que afirmo em nada mais ser entendido senão nas questões de amor, nem sem dúvida Agatão e Pausânias, nem tampouco Aristófanes, cuja ocupação é toda em tomo de Dioniso e de Afrodite, nem qualquer outro destes que estou vendo aqui. Contudo, não é igual a situação dos que ficamos nos últimos lugares; todavia, se os que estão antes falarem

de modo suficiente e belo, bastará. Vamos pois, que em boa sorte comece Fedro e faça o seu elogio do Amor.

Estas palavras tiveram a aprovação de todos os outros, que também aderiram às exortações de Sócrates.

Sem dúvida, de tudo que cada um deles disse, nem Aristodemo se lembrava bem, nem por minha vez eu me lembro de tudo o que ele disse; mas o mais importante, e daqueles que me pareceu que valia a pena lembrar, de cada um deles eu vos direi o seu discurso.

Primeiramente, tal como agora estou dizendo, disse ele que Fedro começou a falar mais ou menos desse ponto:

Discurso de Fedro

«O Amor era um grande deus, um deus digno da admiração dos homens e dos outros deuses, por muitas razões, mas sobretudo por sua origem. O Amor tem a honra de figurar entre os deuses mais antigos e a prova disso é que não tem nem pai nem mãe. Hesíodo afirma que primeiro nasceu o Caos — ...*e só depois, Terra de largos seios, de tudo assento sempre certo, e o Amor*... Diz ele então que, depois do Caos foram estes dois que nasceram, Terra e Amor. E Parmênides diz da sua origem *bem antes de todos os deuses pensou em Amor*. E com Hesíodo também concorda Acusilau. Assim, de muitos lados se reconhece que Amor é entre os deuses o mais antigo. E sendo o mais antigo é para nós a causa dos maiores bens. Não sei eu, com efeito, dizer que haja maior bem para quem entra na mocidade do que um bom amante, e para um amante, do que o seu bem-amado. Aquilo que, com efeito, deve dirigir toda a vida dos homens, dos que estão prontos a vivê-la nobremente, eis o que nem a estirpe pode incutir tão bem, nem as honras, nem a riqueza, nem nada mais, como o amor. A que é então que me refiro? À vergonha do que é feio e ao apreço do que é belo. Não é com efeito possível, sem isso, nem cidade nem indivíduo produzir grandes e belas obras. Afirmo eu então que todo homem

que ama, se fosse descoberto a fazer um ato vergonhoso, ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia, visto pelo pai não se envergonharia tanto, nem pelos amigos nem por ninguém mais, como se fosse visto pelo bem-amado. E isso mesmo é o que também no amado nós notamos, que é sobretudo diante dos amantes que ele se envergonha, quando surpreendido em algum ato vergonhoso. Se por conseguinte algum meio ocorresse de se fazer uma cidade ou uma expedição de amantes e de amados, não haveria melhor maneira de a constituírem senão afastando-se eles de tudo que é feio e porfiando entre si no apreço à honra; e quando lutassem um ao lado do outro, tais soldados venceriam, por poucos que fossem, por assim dizer todos os homens. Pois um homem que está amando, se deixou seu posto ou largou suas armas, aceitaria menos sem dúvida a idéia de ter sido visto pelo amado do que por todos os outros, e a isso preferiria muitas vezes morrer. E quanto a abandonar o amado ou não socorrê-lo em perigo, ninguém há tão ruim que o próprio Amor não o torne inspirado para a virtude, a ponto de ficar ele semelhante ao mais generoso de natureza; e sem mais rodeios, o que disse Homero "do ardor que a alguns heróis inspira o deus", eis o que o Amor dá aos amantes, como um dom emanado de si mesmo.

E quanto a morrer por outro, só o consentem os que amam, não apenas os homens, mas também as mulheres. E a esse respeito a filha de Pélias, Alceste, dá aos gregos uma prova cabal em favor dessa afirmativa, ela que foi a única a consentir em morrer pelo marido, embora tivesse este pai e mãe, os quais ela tanto excedeu na afeição do seu amor que os fez aparecer como estranhos ao filho, e parentes apenas de nome; depois de praticar ela esse ato, tão belo pareceu ele não só aos homens mas até aos deuses que, embora muitos tenham feito muitas ações belas, foi a um bem reduzido número que os deuses concederam esta honra de fazer do Hades subir novamente sua alma, ao passo que a dela eles fizeram subir, admirados do seu gesto; é assim que até os deuses honram ao máximo o zelo e a virtude no amor.

A Orfeu, o filho de Eagro, eles o fizeram voltar sem o seu objetivo, pois foi um espectro o que eles lhe mostraram da mulher a que vinha, e não lha deram, por lhes parecer que ele se acovardava, citaredo que era, e não ousava por seu amor morrer como Alceste, mas maquinava um meio de penetrar vivo no Hades. Foi realmente por isso que lhe fizeram justiça, e determinaram que sua morte ocorresse pelas mulheres; não o honraram como a Aquiles, o filho de Tétis, nem o enviaram às ilhas dos bem-aventurados; que aquele, informado pela mãe de que morreria se matasse Heitor, enquanto que se o não matasse voltaria à pátria onde morreria velho, teve a coragem de preferir, ao socorrer seu amante Pátroclo e vingá-lo, não apenas morrer por ele mas sucumbir à sua morte; assim é que, admirados a mais não poder, os deuses excepcionalmente o honraram, porque em tanta conta ele tinha o amante. Que Ésquilo sem dúvida fala à toa, quando afirma que Aquiles era amante de Pátroclo, ele que era mais belo não somente do que este como evidentemente do que todos os heróis, e ainda imberbe, e além disso muito mais novo, como diz Homero. Mas com efeito, o que realmente mais admiram e honram os deuses é essa virtude que se forma em torno do amor, porém mais ainda admiram-na e apreciam e recompensam quando é o amado que gosta do amante do que quando é este daquele. Eis por que a Aquiles eles honraram mais do que a Alceste, enviando-o às ilhas dos bem-aventurados.

Assim, pois, eu afirmo que o Amor é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens, tanto em sua vida como após sua morte.»

De Fedro foi mais ou menos este o discurso que pronunciou, no dizer de Aristodemo; depois de Fedro houve alguns outros de que ele não se lembrava bem, os quais deixou de lado, passando a contar o de Pausânias. Disse este:

Discurso de Pausânias

— Não me parece bela, ó Fedro, a maneira como nos foi proposto o discurso, essa simples prescrição de um elogio ao Amor. Se, com efeito, um fosse o Amor, muito bem estaria; na realidade porém, não é ele um só; e não sendo um só, é mais acertado primeiro dizer qual o que se deve elogiar. Tentarei eu portanto corrigir este senão, e primeiro dizer qual o Amor que se deve elogiar, depois fazer um elogio digno do deus. Todos, com efeito, sabemos que sem Amor não há Afrodite. Se portanto uma só fosse esta, um só seria o Amor; como porém são duas, é forçoso que dois sejam também os Amores. E como não são duas deusas? Uma, a mais velha sem dúvida, não tem mãe e é filha de Urano, e a ela é que chamamos de Urânia, a Celestial; a mais nova, filha de Zeus e de Dione, chamamo-la de Pandêmia, a Popular. É forçoso então que também o Amor, coadjuvante de uma, se chame corretamente Pandêmio, o Popular, e o outro Urânio, o Celestial. Por conseguinte, é sem dúvida preciso louvar todos os deuses, mas o dom que a um e a outro coube deve-se procurar dizer. Toda ação, com efeito, é assim que se apresenta: em si mesma, enquanto simplesmente praticada, nem é bela nem feia. Por exemplo, o que agora nós fazemos, beber, cantar, conversar, nada disso em si é belo, mas é na ação, na maneira como é feito, que resulta tal; o que é bela e corretamente feito fica belo, o que não o é fica feio. Assim é que o amar e o Amor não é todo ele belo e digno de ser louvado, mas apenas o que leva a amar belamente.

Ora pois, o Amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam. E amam tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo que a alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência, tendo em mira apenas o efetuar o ato, sem se preocupar se é decentemente ou não; daí resulta então que eles fazem o que lhes ocorre, tanto o que é bom como o seu contrário. Trata-se com efeito do amor

proveniente da deusa que é mais jovem que a outra e que em sua geração participa da fêmea e do macho.

O outro porém é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea mas só do macho — e é este o amor aos jovens — e depois é a mais velha, isenta de violência; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência. E ainda, no próprio amor aos jovens poder-se-iam reconhecer os que estão movidos exclusivamente por esse tipo de amor; não amam eles, com efeito, os meninos, mas os que já começam a ter juízo, o que se dá quando lhes vêm chegando as barbas. Estão dispostos, penso eu, os que começam desse ponto, a amar para acompanhar toda a vida e viver em comum, e não a enganar e, depois de tomar o jovem em sua inocência e ludibriá-lo, partir à procura de outro. Seria preciso haver uma lei proibindo que se amassem os meninos, a fim de que não se perdesse na incerteza tanto esforço; pois é na verdade incerto o destino dos meninos, a que ponto do vício ou da virtude eles chegam em seu corpo e sua alma.

Ora, se os bons amantes a si mesmos se impõem voluntariamente esta lei, devia-se também a estes amantes populares obrigá-los a lei semelhante, assim como, com as mulheres de condição livre, obrigamo-las na medida do possível a não manter relações amorosas. São estes, com efeito, os que justamente criaram o descrédito, a ponto de alguns ousarem dizer que é vergonhoso o aquiescer aos amantes; e assim o dizem porque são estes os que eles consideram, vendo o seu despropósito e desregramento, pois não é sem dúvida quando feito com moderação e norma que um ato, seja qual for, incorreria em justa censura.

Aliás, a lei do amor nas demais cidades é fácil de entender, pois é simples a sua determinação; aqui porém ela é complexa. Em Élida, com efeito, na Lacedemônia, na Beócia, e onde não se saiba falar, simplesmente se estabeleceu que é belo aquiescer aos amantes, e ninguém, jovem ou velho, diria que é feio, a fim de não terem dificuldades, creio eu, em tentativas de

persuadir os jovens com a palavra, incapazes que são de falar; na Jônia, porém, e em muitas outras partes é tido como feio, por quantos habitam sob a influência dos bárbaros. Entre os bárbaros, com efeito, por causa das tiranias, é uma coisa feia esse amor, justamente como o da sabedoria e da ginástica; é que, imagino, não aproveita aos seus governantes que nasçam grandes idéias entre os governados, nem amizades e associações inabaláveis, o que justamente, mais do que qualquer outra coisa, costuma o amor inspirar. Por experiência aprenderam isto os tiranos desta cidade; pois foi o amor de Aristogitão e a amizade de Harmódio que, afirmando-se, destruíram-lhes o poder. Assim, onde se estabeleceu que é feio o aquiescer aos amantes, é por defeito dos que o estabeleceram que assim fica, graças à ambição dos governantes e à covardia dos governados; e onde simplesmente se determinou que é belo, foi em consequência da inércia dos que assim estabeleceram. Aqui porém, muito mais bela que estas é a norma que se instituiu e, como eu disse, não é fácil de entender. A quem, com efeito, tenha considerado que se diz ser mais belo amar claramente que às ocultas, e sobretudo os mais nobres e os melhores, embora mais feios que outros; que por outro lado o encorajamento dado por todos aos amantes é extraordinário e não como se estivesse a fazer algum ato feio, e se fez ele uma conquista parece belo o seu ato, se não, parece feio; e ainda, que em sua tentativa de conquista deu a lei ao amante a possibilidade de ser louvado na prática de atos extravagantes, os quais se alguém ousasse cometer em vista de qualquer outro objetivo e procurando fazer qualquer outra coisa fora isso, colheria as maiores censuras da filosofia -— pois se, querendo de uma pessoa ou obter dinheiro ou assumir um comando ou conseguir qualquer outro poder, consentisse alguém em fazer justamente o que fazem os amantes para com os amados, fazendo em seus pedidos súplicas e prosternações, e em suas juras protestando deitar-se às portas, e dispondo-se a subserviências a que se não sujeitaria nenhum servo, seria impedido de agir desse modo, tanto pelos amigos como pelos inimigos, uns incriminando-o de adulação e indignidade,

outros admoestando-o e envergonhando-se de tais atos — ao amante porém que faça tudo isso acresce-lhe a graça, e lhe é dado pela lei que ele o faça sem descrédito, como se estivesse praticando uma ação belíssima; e o mais estranho é que, como diz o povo, quando ele jura, só ele tem o perdão dos deuses se perjurar pois juramento de amor dizem que não é juramento, e assim tanto os deuses como os homens deram toda liberdade ao amante, como diz a lei daqui — por esse lado então poder-se-ia pensar que se considera inteiramente belo nesta cidade não só o fato de ser amante como também o serem os amados amigos dos amantes. Quando porém, impondo-lhes um pedagogo, os pais não permitem aos amados que conversem com os amantes, e ao pedagogo é prescrita essa ordem, e ainda os camaradas e amigos injuriam se vêm que tal coisa está ocorrendo, sem que a esses injuriadores detenham os mais velhos ou os censurem por estarem falando sem acerto, depois de por sua vez atentar a tudo isso, poderia alguém julgar ao contrário que se considera muito feio aqui esse modo de agir. O que há porém é, a meu ver, o seguinte: não é isso uma coisa simples, o que justamente se disse desde o começo, que não é em si e por si nem belo nem feio, mas se decentemente praticado é belo, se indecentemente, feio. Ora, é indecentemente quando é a um mau e de modo mau que se aquiesce, e decentemente quando é a um bom e de um modo bom. E é mau aquele amante popular, que ama o corpo mais que a alma; pois não é ele constante, por amar um objeto que também não é constante. Com efeito, ao mesmo tempo que cessa o viço do corpo, que era o que ele amava, "alça ele o seu vôo", sem respeito a muitas palavras e promessas feitas. Ao contrário, o amante do caráter, que é bom, é constante por toda a vida, porque se fundiu com o que é constante. Ora, são esses dois tipos de amantes que pretende a nossa lei provar bem e devidamente, e que a uns se aquiesça e dos outros se fuja. Por isso é que uns ela exorta a perseguir e outros a evitar, arbitrando e aferindo qual é porventura o tipo do amante e qual o do amado.

Assim é que, por esse motivo, primeiramente o se deixar conquistar é tido como feio, a fim de que possa haver tempo, que bem parece o mais das vezes ser uma excelente prova; e depois o deixar-se conquistar pelo dinheiro e pelo prestigio político é tido como feio, quer a um mau trato nos assustemos sem reagir, quer beneficiados em dinheiro ou em sucesso político não os desprezemos; nenhuma dessas vantagens, com efeito, parece firme ou constante, afora o fato de que delas nem mesmo se pode derivar uma amizade nobre. Um só caminho então resta à nossa norma, se deve o bem-amado decentemente aquiescer ao amante. É com efeito norma entre nós que, assim como para os amantes, quando um deles se presta a qualquer servidão ao amado, não é isso adulação nem um ato censurável, do mesmo modo também só outra única servidão voluntária resta, não sujeita a censura: a que se aceita pela virtude. Na verdade, estabeleceu-se entre nós que, se alguém quer servir a um outro por julgar que por ele se tornará melhor, ou em sabedoria ou em qualquer outra espécie de virtude, também esta voluntária servidão não é feia nem é uma adulação. É preciso então congraçar num mesmo objetivo essas duas normas, a do amor aos jovens e a do amor ao saber e às demais virtudes, se deve dar-se o caso de ser belo o aquiescer o amado ao amante.

Quando com efeito ao mesmo porto chegam amante e amado, cada um com a sua norma, um servindo ao amado que lhe aquiesce, em tudo que for justo servir, e o outro ajudando ao que o está tornando sábio e bom, em tudo que for justo ajudar, o primeiro em condições de contribuir para a sabedoria e demais virtudes, o segundo em precisão de adquirir para a sua educação e demais competência, só então, quando ao mesmo objetivo convergem essas duas normas, só então é que coincide ser belo o aquiescer o amado ao amante e em mais nenhuma outra ocasião. Nesse caso, mesmo o ser enganado não é nada feio; em todos os outros casos porém é vergonhoso, quer se seja enganado, quer não. Se alguém com efeito, depois de aquiescer a um amante, na suposição de ser este rico e em vista de sua riqueza, fosse a seguir

enganado e não obtivesse vantagens pecuniárias, por se ter revelado pobre o amante, nem por isso seria menos vergonhoso; pois parece tal tipo revelar justamente o que tem de seu, que pelo dinheiro ele serviria em qualquer negócio a qualquer um, e isso não é belo. Pela mesma razão, também se alguém, tendo aquiescido a um amante considerado bom, e para se tornar ele próprio melhor através da amizade do amante, fosse a seguir enganado, revelada a maldade daquele e sua carência de virtude, mesmo assim belo seria o engano; pois também nesse caso parece este ter deixado presente sua própria tendência: pela virtude e por se tornar melhor, a tudo ele se disporia em favor de qualquer um, e isso é ao contrário o mais belo de tudo; assim, em tudo por tudo é belo aquiescer em vista da virtude.

Este é o amor da deusa celeste, ele mesmo celeste e de muito valor para a cidade e os cidadãos, porque muito esforço ele obriga a fazer pela virtude tanto ao próprio amante como ao amado; os outros porém são todos da outra deusa, da popular. É essa, ó Fedro, concluiu ele, a contribuição que, como de improviso, eu te apresento sobre o Amor.

Na pausa de Pausânias — pois assim me ensinam os sábios a falar, em termos iguais — disse Aristodemo que devia falar Aristófanes, mas tendo-lhe ocorrido, por empanturramento ou por algum outro motivo, um acesso de soluço, não podia ele falar; mas disse ele ao médico Erixímaco, que se reclinava logo abaixo dele:

— Ó Erixímaco, és indicado para ou fazer parar o meu soluço ou falar em meu lugar, até que eu possa parar com ele.

E Erixímaco respondeu-lhe:

— Farei as duas coisas: falarei em teu lugar e tu, quando acabares com isso, no meu. E enquanto eu estiver falando, vejamos se, relendo tu o fôlego por muito tempo, quer parar o teu soluço; serão, gargareja com água. Se então ele é muito forte, toma algo com que possas coçar o nariz e espirra; se fizeres isso duas ou três vezes, por mais forte que seja, ele cessará.

— Não começarás primeiro o teu discurso — disse Aristófanes— que eu por mim é o que farei.

Disse então Erixímaco:

Discurso de Erixímaco

— Parece-me em verdade ser necessário, uma vez que Pausânias, apesar de se ter lançado bem ao seu discurso, não o rematou convenientemente, que eu deva tentar pôr-lhe um remate. Com efeito, quanto a ser duplo o Amor, parece-me que foi uma bela distinção; que porém não está ele apenas nas almas dos homens, e para com os belos jovens, mas também nas outras partes, e para com muitos outros objetos, nos corpos de todos os outros animais, nas plantas da terra e por assim dizer em todos os seres é o que creio ter constatado pela prática da medicina, a nossa arte; grande e admirável é o deus, e a tudo se estende ele, tanto na ordem das coisas humanas como entre as divinas. Ora, eu começarei pela medicina a minha fala, a fim de que também homenageemos a arte. A natureza dos corpos, com efeito, comporta esse duplo Amor; o sadio e o mórbido são cada um reconhecidamente um estado diverso e dessemelhante, e o dessemelhante deseja e ama o dessemelhante. Um portanto é o amor no que é sadio, e outro no que é mórbido. E então, assim como há pouco Pausânias dizia que aos homens bons é belo aquiescer, e aos intemperantes é feio, também nos próprios corpos, aos elementos bons de cada corpo e sadios é belo o aquiescer e se deve, e a isso é que se o nome de medicina, enquanto que aos maus e mórbidos é feio e se deve contrariar, se se vai ser um técnico. É com efeito a medicina, para falar em resumo, a ciência dos fenômenos de amor, próprios ao corpo, no que se refere à repleção e à evacuação, e o que nestes fenômenos reconhece o belo amor e o feio é o melhor médico; igualmente, aquele que faz com que eles se transformem, de modo a que se adquira um em vez do outro, e que sabe tanto suscitar amor onde não há mas deve haver,

como eliminar quando há, seria um bom profissional. É de fato preciso ser capaz de fazer com que os elementos mais hostis no corpo fiquem amigos e se amem mutuamente. Ora, os mais hostis são os mais opostos, como o frio ao quente, o amargo ao doce, o seco ao úmido, e todas as coisas desse tipo; foi por ter entre elas suscitado amor e concórdia que o nosso ancestral Asclépio, como dizem estes poetas aqui e eu acredito, constituiu a nossa arte. A medicina portanto, como estou dizendo, é toda ela dirigida nos traços deste deus, assim como também a ginástica e a agricultura; e quanto à música, é a todos evidente, por pouco que se lhe preste atenção, que ela se comporta segundo esses mesmos princípios, como provavelmente parece querer dizer Heráclito, que aliás em sua expressão não é feliz. O um, diz ele com efeito, "discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda, como numa harmonia de arco e lira". Ora, é grande absurdo dizer que uma harmonia está discordando ou resulta do que ainda está discordando. Mas talvez o que ele queria dizer era o seguinte, que do agudo e do grave, antes discordantes e posteriormente combinados, ela resultou, graças à arte musical. Pois não é sem dúvida do agudo e do grave ainda em discordância que pode resultar a harmonia; a harmonia é consonância, consonância é uma certa combinação — e combinação de discordantes, enquanto discordam, é impossível, e inversamente o que discorda e não combina é impossível harmonizar —assim como também o ritmo, que resulta do rápido e do certo, antes dissociados e depois combinados. A combinação em todos esses casos, assim como lá foi a medicina, aqui é a música que estabelece, suscitando amor e concórdia entre uns e outros; e assim, também a música, no tocante à harmonia e ao ritmo, é ciência dos fenômenos amorosos. Aliás, na própria constituição de uma harmonia e de um ritmo não é nada difícil reconhecer os sinais do amor, nem de algum modo há então o duplo amor; quando porém for preciso utilizar para o homem uma harmonia ou um ritmo, ou fazendo-os, o que chamam composição, ou usando corretamente da melodia e dos metros já constituídos, o que se chamou educação, então é que

é difícil e que se requer um bom profissional. Pois de novo revém a mesma idéia, que aos homens moderados, e para que mais moderados se tornem os que ainda não sejam, deve-se aquiescer e conservar o seu amor, que é o belo, o celestial, o Amor da musa Urânia; o outro, o de Polímnia, é o popular, que com precaução se deve trazer àqueles a quem se traz, a fim de que se colha o seu prazer sem que nenhuma intemperança ele suscite, tal como em nossa arte é uma importante tarefa o servir-se convenientemente dos apetites da arte culinária, de modo a que sem doença se colha o seu prazer. Tanto na música então, como na medicina e em todas as outras artes, humanas e divinas, na medida do possível, deve-se conservar um e outro amor; ambos com efeito nelas se encontram. De fato, até a constituição das estações do ano está repleta desses dois amores, e quando se tomam de um moderado amor um pelo outro os contrários de que há pouco eu falava, o quente e o frio, o seco e o úmido, e adquirem uma harmonia e uma mistura razoável, chegam trazendo bonança e saúde aos homens, aos outros animais e às plantas, e nenhuma ofensa fazem; quando porém é o Amor casado com a violência que se torna mais forte nas estações do ano, muitos estragos ele faz, e ofensas. Tanto as pestes, com efeito, costumam resultar de tais causas, como também muitas e várias doenças nos animais como nas plantas; geadas, granizos e alforras resultam, com efeito, do excesso e da intemperança mútua de tais manifestações do amor, cujo conhecimento nas translações dos astros e nas estações do ano chama-se astronomia. E ainda mais, não só todos os sacrifícios, como também os casos a que preside a arte divinatória — e estes são os que constituem o comércio recíproco dos deuses e dos homens — sobre nada mais versam senão sobre a conservação e a cura do Amor. Toda impiedade, com efeito, costuma advir, se ao Amor moderado não se aquiesce nem se lhe tributa honra e respeito em toda ação, e sim ao outro, tanto no tocante aos pais, vivos e mortos, quanto aos deuses; e foi nisso que se assinou à arte divinatória o exame dos amores e sua cura, e assim é que por sua vez é a arte divinatória produtora de amizade entre deuses e homens,

graças ao conhecimento de todas as manifestações de amor que, entre os homens, se orientam para a justiça divina e a piedade.

Assim, múltiplo e grande, ou melhor, universal é o poder que em geral tem todo o Amor, mas aquele que em torno do que é bom se consuma com sabedoria e justiça, entre nós como entre os deuses, é o que tem o máximo poder e toda felicidade nos prepara, pondo-nos em condições de não só entre nós mantermos convívio e amizade, como também com os que são mais poderosos que nós, os deuses. Em conclusão, talvez também eu, louvando o Amor, muita coisa estou deixando de lado, não todavia por minha vontade. Mas se algo omiti, é tua tarefa, ó Aristófanes, completar; ou se um outro modo tens em mente de elogiar o deus, elogia-o, uma vez que o teu soluço já o fizeste cessar.

Aristodemo contou-me que, após este discurso, Aristófanes disse:

— Bem que cessou! Não todavia, é verdade, antes de lhe ter eu aplicado o espirro, a ponto de me admirar que a boa ordem do corpo requeira tais ruídos e comichões como é o espirro; pois logo o soluço parou, quando lhe apliquei o espirro.

E Erixímaco lhe disse:

— Meu bom Aristófanes, vê o que fazes. Estás a fazer graça, quando vais falar, e me forças a vigiar o teu discurso, se porventura vais dizer algo risível, quando te é permitido falar em paz.

Aristófanes riu e retomou:

— Tens razão, Erixímaco! Fique-me o dito pelo não dito. Mas não me vigies, que eu receio, a respeito do que vai ser dito, que seja não engraçado o que vou dizer — pois isso seria proveitoso e próprio da nossa musa — mas ridículo.

— Pois sim! — disse o outro — lançada a tua seta, Aristófanes, pensas em fugir; mas toma cuidado e fala como se fosses prestar contas. Talvez todavia, se bem me parecer, eu te largarei.

Discurso de Aristófanes

— Na verdade, Erixímaco, disse Aristófanes, é de outro modo que tenho a intenção de falar, diferente do teu e do de Pausânias. Com efeito, parece-me os homens absolutamente não terem percebido o poder do amor, que se o percebessem, os maiores templos e altares lhe prepariam, e os maiores sacrifícios lhe fariam, não como agora que nada disso há em sua honra, quando mais que tudo deve haver. É ele com efeito o deus mais amigo do homem, protetor e médico desses males, de cuja cura dependeria sem dúvida a maior felicidade para o gênero humano. Tentarei eu portanto iniciar-vos em seu poder, e vós o ensinareis aos outros. Mas é preciso primeiro aprenderdes a natureza humana e as suas vicissitudes. Com efeito, nossa natureza outrora não era a mesma que a de agora, mas diferente. Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois, do qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto agora nada mais é que um nome posto em desonra. Depois, inteiriça era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. E quanto ao seu andar, era também ereto como agora, em qualquer das duas direções que quisesse; mas quando se lançavam a uma rápida corrida, como os que cambalhotando e virando as pernas para cima fazem uma roda, do mesmo modo, apoiando-se nos seus oito membros de então, rapidamente eles se locomoviam em círculo. Eis por que eram três os gêneros, e tal a sua constituição, porque o masculino de início era descendente do sol, o

feminino da terra, e o que tinha de ambos era da lua, pois também a lua tem de ambos; e eram assim circulares, tanto eles próprios como a sua locomoção, por terem semelhantes genitores. Eram por conseguinte de uma força e de um vigor terríveis, e uma grande presunção eles tinham; mas voltaram-se contra os deuses, e o que diz Homero de Efialtes e de Otes é a eles que se refere, a tentativa de fazer uma escalada ao céu, para investir contra os deuses. Zeus então e os demais deuses puseram-se a deliberar sobre o que se devia fazer com eles, e embaraçavam-se; não podiam nem matá-los e, após fulminá-los como aos gigantes, fazer desaparecer-lhes a raça — pois as honras e os templos que lhes vinham dos homens desapareceriam — nem permitir-lhes que continuassem na impiedade. Depois de laboriosa reflexão, diz Zeus: "Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora com efeito, continuou, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se terem tomado mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas. Se ainda pensarem em arrogância e não quiserem acomodar-se, de novo, disse ele, eu os cortarei em dois, e assim sobre uma só perna eles andarão, saltitando." Logo que o disse pôs-se a contar os homens em dois, como os que cortam as sorvas para a conserva, ou como os qu cortam ovos com cabelo; a cada um que cortava mandava Apolo voltar-lhe o rosto e a banda do pescoço para o lado do corte, a fim de que, contemplando a própria mutilação, fosse mais moderado o homem, e quanto ao mais ele também mandava curar. Apolo torcia-lhes o rosto, e repuxando a pele de todos os lados para o que agora se chama o ventre, como as bolsas que se entrouxam, ele fazia uma só abertura e ligava-a firmemente no meio do ventre, que é o que chamam umbigo. As outras pregas, numerosas, ele se pôs a polir, e a articular os peitos, com um instrumento semelhante ao dos sapateiros quando estão polindo na forma as pregas dos sapatos; umas poucas ele deixou, as que estão à volta do próprio ventre e do umbigo, para

lembrança da antiga condição. Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro. E sempre que morria uma das metades e a outra ficava, a que ficava procurava outra e com ela se enlaçava, quer se encontrasse com a metade do todo que era mulher — o que agora chamamos mulher — quer com a de um homem; e assim iam-se destruindo. Tomado de compaixão, Zeus consegue outro expediente, e lhes muda o sexo para a frente — pois até então eles o tinham para fora, e geravam e reproduziam não um no outro, mas na terra, como as cigarras; pondo assim o sexo na frente deles fez com que através dele se processasse a geração um no outro, o macho na fêmea, pelo seguinte, para que no enlace, se fosse um homem a encontrar uma mulher, que ao mesmo tempo gerassem e se fosse constituindo a raça, mas se fosse um homem com um homem, que pelo menos houvesse saciedade em seu convívio e pudessem repousar, voltar ao trabalho e ocupar-se do resto da vida. E então de há tanto tempo que o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana. Cada um de nós portanto é uma téssera complementar de um homem, porque cortado como os linguados, de um só em dois; e procura então cada um o seu próprio complemento. Por conseguinte, todos os homens que são um corte do tipo comum, o que então se chamava andrógino, gostam de mulheres, e a maioria dos adultérios provém deste tipo, assim como também todas as mulheres que gostam de homens e são adúlteras, é deste tipo que provêm. Todas as mulheres que são o corte de uma mulher não dirige muito sua atenção aos homens, mas antes estão voltadas para as mulheres e as amiguinhas provêm deste tipo. E todos os que são corte de um macho perseguem o macho, e enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os

melhores meninos e adolescentes, os de natural mais corajoso. Dizem alguns, é verdade, que eles são despudorados, mas estão mentindo; pois não é por despudor que fazem isso, mas por audácia, coragem e masculinidade, porque acolhem o que lhes é semelhante. Uma prova disso é que, uma vez amadurecidos, são os únicos que chegam a ser homens para a política, os que são desse tipo. E quando se tornam homens, são os jovens que eles amam, e a casamentos e procriação naturalmente eles não lhes dão atenção, embora por lei a isso sejam forçados, mas se contentam em passar a vida um com o outro, solteiros. Assim é que, em geral, tal tipo torna-se amante e amigo do amante, porque está sempre acolhendo o que lhe é aparentado.

Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem, de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um pequeno momento. E os que continuam um com o outro pela vida afora são estes, os quais nem saberiam dizer o que querem que lhes venha da parte de um ao outro. A ninguém com efeito pareceria que se trata de união sexual, e que é porventura em vista disso que um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse; ao contrário, que uma coisa quer a alma de cada um, é evidente, a qual coisa ela não pode dizer, mas adivinha o que quer e o indica por enigmas. Se diante deles, deitados no mesmo leito, surgisse Hefesto e com seus instrumentos lhes perguntasse: Que é que quereis, ó homens, ter um do outro?, e se, diante do seu embaraço, de novo lhes perguntasse: Porventura é isso que desejais, ficardes no mesmo lugar o mais possível um para o outro, de modo que nem de noite nem de dia vos separeis um do outro? Pois se é isso que desejais, quero fundir-vos e forjar-vos numa mesma pessoa, de modo que de dois vos tomeis um só e, enquanto viverdes, como uma só pessoa, possais viver ambos em comum, e depois que morrerdes, lá no Hades, em vez de dois ser um só, mortos os dois numa morte comum; mas vede se é isso o vosso amor, e se vos contentais se

conseguirdes isso. Depois de ouvir essas palavras, sabemos que nem um só diria que não, ou demonstraria querer outra coisa, mas simplesmente pensaria ter ouvido o que há muito estava desejando, sim, unir-se e confundir-se com o amado e de dois ficarem um só. O motivo disso é que nossa antiga natureza era assim e nós éramos um todo; é portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor. Anteriormente, como estou dizendo, nós éramos um só, e agora é que, por causa da nossa injustiça, fomos separados pelo deus, e como o foram os árcades pelos lacedemônios; é de temer então, se não formos moderados para com os deuses, que de novo sejamos fendidos em dois, e perambulemos tais quais os que nas estelas estão talhados de perfil, serrados na linha do nariz, como os ossos que se fendem. Pois bem, em vista dessas eventualidades todo homem deve a todos exortar à piedade para com os deuses, a fim de que evitemos uma e alcancemos a outra, na medida em que o Amor nos dirige e comanda. Que ninguém em sua ação se lhe oponha — e se opõe todo aquele que aos deuses se torna odioso — pois amigos do deus e com ele reconciliados descobriremos e conseguiremos o nosso próprio amado, o que agora poucos fazem. E que não me suspeite Erixímaco, fazendo comédia de meu discurso, que é a Pausânias e Agatão que me estou referindo talvez também estes se encontrem no número desses e são ambos de natureza máscula mas eu no entanto estou dizendo a respeito de todos, homens e mulheres, que é assim que nossa raça se tornaria feliz, se plenamente realizássemos o amor, e o seu próprio amado cada um encontrasse, tornado à sua primitiva natureza. E se isso é o melhor, é forçoso que dos casos atuais o que mais se lhe avizinha é o melhor, e é este o conseguir um bem amado de natureza conforme ao seu gosto; e se disso fôssemos glorificar o deus responsável, merecidamente glorificaríamos o Amor, que agora nos é de máxima utilidade, levando-nos ao que nos é familiar, e que para o futuro nos dá as maiores esperanças, se formos piedosos para com os deuses, de restabelecer-nos em nossa primitiva natureza e, depois de nos curar, fazer-nos bem aventurados e felizes.

Eis, Erixímaco, disse ele, o meu discurso sobre o Amor, diferente do teu. Conforme eu te pedi, não faças comédia dele, a fim de que possamos ouvir também os restantes, que dirá cada um deles, ou antes cada um dos dois; pois restam Agatão e Sócrates.

— Bem, eu te obedecerei — tornou-lhe Erixímaco; — e com efeito teu discurso foi para mim de um agradável teor. E se por mim mesmo eu não soubesse que Sócrates e Agatão são terríveis nas questões do amor, muito temeria que sentissem falta de argumentos, pelo muito e variado que se disse; de fato porém eu confio neles.

Sócrates então disse:

— É que foi bela, ó Erixímaco, tua competição! Se porém ficasses na situação em que agora estou, ou melhor, em que estarei, depois que Agatão tiver falado, bem grande seria o teu temor, e em tudo por tudo estarias como eu agora.

— Enfeitiçar é o que me queres, ó Sócrates, disse-lhe Agatão, a fim de que eu me alvoroce com a idéia de que o público está em grande expetativa de que eu vá falar bem.

— Desmemoriado eu seria, Agatão — tornou-lhe Sócrates — se depois de ver tua coragem e sobranceria, quando subias no estrado com os atores e encaraste de frente uma tão numerosa platéia, no momento em que ias apresentar uma peça tua, sem de modo algum te teres abalado, fosse eu agora imaginar que tu te alvoroçarias por causa de nós, tão poucos.

— O quê, Sócrates! — exclamou Agatão; — não me julgas sem dúvida tão cheio de teatro que ignore que, a quem tem juízo, poucos sensatos são mais temíveis que uma multidão insensata!

— Realmente eu não faria bem, Agatão — tornou-lhe Sócrates — se a teu respeito pensasse eu em alguma deselegância; ao contrário, bem sei que, se te encontrasses com pessoas que considerasses sábias, mais te preocuparias com elas do que com a multidão. No entanto, é de temer que

estas não sejamos nós — pois nós estávamos lá e éramos da multidão — mas se fosse com outros que te encontrasses, com sábios, sem dúvida tu te envergonharias deles, se pensasses estar talvez cometendo algum ato que fosse vergonhoso; senão, que dizes?

— É verdade o que dizes — respondeu-lhe.

— E da multidão não te envergonharias, se pensasses estar fazendo algo vergonhoso?

E eis que Fedro, disse Aristodemo, interrompeu e exclamou:

— Meu caro Agatão, se responderes a Sócrates, nada mais lhe importará do programa, como quer que ande e o que quer que resulte, contanto que ele tenha com quem dialogue, sobretudo se é com um belo. Eu por mim é sem dúvida com prazer que ouço Sócrates a conversar, mas é me forçoso cuidar do elogio ao Amor e recolher de cada um de vós o seu discurso; pague então cada um o que deve ao deus e assim já pode conversar.

— Muito bem, Fedro! exclamou Agatão — nada me impede de falar, pois com Sócrates depois eu poderei ainda conversar muitas vezes.

Discurso de Agatão

— Eu então quero primeiro dizer como devo falar, e depois falar. Parece-me com efeito que todos os que antes falaram, não era o deus que elogiavam, mas os homens que felicitavam pelos bens de que o deus lhes é causador; qual porém é a sua natureza, em virtude da qual ele fez tais dons, ninguém o disse. Ora, a única maneira correta de qualquer elogio a qualquer um é, no discurso, explicar em virtude de que natureza vem a ser causa de tais efeitos aquele de quem se estiver falando. Assim então com o Amor, é justo que também nós primeiro o louvemos em sua natureza. tal qual ele é, e depois os seus dons. Digo eu então que de todos os deuses, que são felizes, é o Amor, se é lícito dizê-lo sem incorrer em vingança, o mais feliz, porque é o mais belo deles e o melhor. Ora, ele é o mais belo por ser tal como se

segue. Primeiramente, é o mais jovem dos deuses, ó Fedro. E uma grande prova do que digo ele próprio fornece, quando em fuga foge da velhice, que é rápida evidentemente, e que em todo caso, mais rápida do que devia, para nós se encaminha. De sua natureza Amor a odeia e nem de longe se lhe aproxima. Com os jovens ele está sempre em seu convívio e ao seu lado; está certo, com efeito, o antigo ditado, que o semelhante sempre do semelhante se aproxima. Ora, eu, embora com Fedro concorde em muitos outros pontos, nisso não concordo, em que Amor seja mais antigo que Crono e Jápeto, mas ao contrário afirmo ser ele o mais novo dos deuses e sempre jovem, e que as questões entre os deuses, de que falam Hesíodo e Parmênides, foi por Necessidade e não por Amor que ocorreram, se é verdade o que aqueles diziam; não haveria, com efeito, mutilações nem prisões de uns pelos outros, e muitas outras violências, se Amor estivesse entre eles, mas amizade e paz, como agora, desde que Amor entre os deuses reina. Por conseguinte, jovem ele é, mas além de jovem ele é delicado; falta-lhe porém um poeta como era Homero para mostrar sua delicadeza de deus. Homero afirma. com efeito, que Ate é uma deusa, e delicada — que os seus pés em todo caso são delicados quando diz:

seus pés são delicados; pois não sobre o solo
se move, mas sobre as cabeças dos homens ela anda.

Assim, bela me parece a prova com que Homero revela a delicadeza da deusa: não anda ela sobre o que é duro, mas sobre o que é mole. Pois a mesma prova também nós utilizaremos a respeito do Amor, de que ele é delicado. Não é com efeito sobre a terra que ele anda, nem sobre cabeças, que não são lá tão moles, mas no que há de mais brando entre os seres é onde ele anda e reside. Nos costumes, nas almas de deuses e de homens ele fez sua morada, e ainda, não indistintamente em todas as almas, mas da que encontre com um costume rude ele se afasta, e na que o tenha delicado ele

habita. Estando assim sempre em contato, nos pés como em tudo, com os que, entre os seres mais brandos, são os mais brandos, necessariamente é ele o que há de mais delicado. É então o mais jovem, o mais delicado, e além dessas qualidades, sua constituição é úmida. Pois não seria ele capaz de se amoldar de todo jeito, nem de por toda alma primeiramente entrar, despercebido, e depois sair, se fosse ele seco. De sua constituição acomodada e úmida é uma grande prova sua bela compleição, o que excepcionalmente todos reconhecem ter o Amor; é que entre deformidade e amor sempre de parte a parte há guerra. Quanto à beleza da sua tez, o seu viver entre flores bem o atesta; pois no que não floresce, como no que já floresceu, corpo, alma ou o que quer que seja, não se assenta o Amor, mas onde houver lugar bem florido e bem perfumado, ai ele se assenta e fica.

Sobre a beleza do deus já é isso bastante, e no entanto ainda muita coisa resta; sobre a virtude de Amor devo depois disso falar, principalmente que Amor não comete nem sofre injustiça, nem de um deus ou contra um deus, nem de um homem ou contra um homem. À força, com efeito, nem ele cede, se algo cede — pois violência não toca em Amor — nem, quando age, age, pois todo homem de bom grado serve em tudo ao Amor, e o que de bom grado reconhece uma parte a outra, dizem "as leis, rainhas da cidade", é justo. Além da justiça, da máxima temperança ele compartilha. É com efeito a temperança, reconhecidamente, o domínio sobre prazeres e desejos; ora, o Amor, nenhum prazer lhe é predominante; e se inferiores, seriam dominados por Amor, e ele os dominaria, e dominando prazeres e desejos seria o Amor excepcionalmente temperante. E também quanto à coragem, ao Amor "nem Ares se lhe opõe". Com efeito, a Amor não pega Ares, mas Amor a Ares — o de Afrodite, segundo a lenda — e é mais forte o que pega do que é pegado: dominando assim o mais corajoso de todos, seria então ele o mais corajoso.

Da justiça portanto, da temperança e da coragem do deus, está dito; da sua sabedoria porém resta dizer; o quanto possível então deve-se procurar não ser omisso. E em primeiro lugar, para que também eu por minha vez

honre a minha arte como Erixímaco a dele, é um poeta o deus, e sábio, tanto que também a outro ele o faz; qualquer um em todo caso torna-se poeta, "mesmo que antes seja estranho às Musas", desde que lhe toque o Amor. E o que nos cabe utilizar como testemunho de que é um bom poeta o Amor, em geral em toda criação artística pois o que não se tem ou o que não se sabe, também a outro não se poderia dar ou ensinar. E em verdade, a criação dos animais todos, quem contestará que não é sabedoria do Amor, pela qual nascem e crescem todos os animais? Mas, no exercício das artes, não sabemos que aquele de quem este deus se toma mestre acaba célebre e ilustre, enquanto aquele em quem Amor não toque, acaba obscuro? E quanto à arte do arqueiro, à medicina, à adivinhação, inventou-as Apolo guiado pelo desejo e pelo amor, de modo que também Apolo seria discípulo do Amor. Assim como também as Musas nas belas-artes, Hefesto na metalurgia, Atena na tecelagem, e Zeus na arte "de governar os deuses e os homens". E dai é que até as questões dos deuses foram regradas, quando entre eles surgiu Amor, evidentemente da beleza — pois no feio não se firma Amor —, enquanto que antes, como a princípio disse, muitos casos terríveis se davam entre os deuses, ao que se diz, porque entre eles a Necessidade reinava; desde porém que este deus existiu, de se amarem as belas coisas toda espécie de bem surgiu para deuses e homens.

Assim é que me parece, ó Fedro, que o Amor, primeiramente por ser em si mesmo o mais belo e o melhor, depois é que é para os outros a causa de outros tantos bens. Mas ocorre-me agora também em verso dizer alguma coisa, que é ele o que produz *paz entre os homens, e no mar bonança, repouso tranquilo de ventos e sono na dor.*

É ele que nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade, promovendo todas as reuniões deste tipo, para mutuamente nos encontrarmos, tornando-se nosso guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios; incutindo brandura e excluindo rudeza; pródigo de bem-querer e incapaz de mal-querer; propício e bom; contemplado pelos sábios e

admirado pelos deuses; invejado pelos desafortunados e conquistado pelos afortunados; do luxo, do requinte, do brilho, das graças, do ardor e da paixão, pai; diligente com o que é bom e negligente com o que é mau; no labor, no temor, no ardor da paixão, no teor da expressão, piloto e combatente, protetor e salvador supremo, adorno de todos os deuses e homens, guia belíssimo e excelente, que todo homem deve seguir, celebrando-o em belos hinos, e compartilhando do canto com ele encanta o pensamento de todos os deuses e homens. Este, ó Fedro, rematou ele, o discurso que de minha parte quero que seja ao deus oferecido, em parte jocoso, em parte, tanto quanto posso, discretamente sério.

Depois que falou Agatão, continuou Aristodemo, todos os presentes aplaudiram, por ter o jovem falado à altura do seu talento e da dignidade do deus. Sócrates então olhou para Erixímaco e lhe disse:

— Porventura, ó filho de Acúmeno, parece-te que não tem nada de temível o temor que de há muito sinto, e que não foi profético o que há pouco eu dizia, que Agatão falaria maravilhosamente, enquanto que eu me havia de embaraçar?

— Em parte — respondeu-lhe Erixímaco — parece-me profético o que disseste, que Agatão falaria bem; mas quanto a te embaraçares, não creio.

— E como, ditoso amigo — disse Sócrates — não vou embaraçar-me, eu e qualquer outro, quando devo falar depois de proferido um tão belo e colorido discurso? Não é que as suas demais partes não sejam igualmente admiráveis; mas o que está no fim, pela beleza dos termos e das frases, quem não se teria perturbado ao ouvi-lo? Eu por mim, considerando que eu mesmo não seria capaz de nem de perto proferir algo tão belo, de vergonha quase me retirava e partia, se tivesse algum meio. Com efeito, vinha-me à mente o discurso de Górgias, a porto de realmente eu sentir o que disse Homero: temia que, concluindo, Agatão em seu discurso enviasse ao meu a cabeça de Górgias, terrível orador, e de mim mesmo me fizesse uma pedra, sem voz.

Refleti então que estava evidentemente sendo ridículo, quando convosco concordava em fazer na minha vez, depois de vós, o elogio ao Amor, dizendo ser terrível nas questões de amor, quando na verdade nada sabia do que se tratava, de como se devia fazer qualquer elogio. Pois eu achava, por ingenuidade, que se devia dizer a verdade sobre tudo que está sendo elogiado, e que isso era fundamental, da própria verdade se escolhendo as mais belas manifestações para dispô-las o mais decentemente possível; e muito me orgulhava então, como se eu fosse falar bem, como se soubesse a verdade em qualquer elogio. No entanto, está aí, não era esse o belo elogio ao que quer que seja, mas o acrescentam o máximo é coisa, e o mais belamente possível, quer ela seja assim quer não; quanto a ser falso, não tinha nenhuma importância. Foi com efeito combinado como cada um de nós entenderia elogiar o Amor, não como cada um o elogiaria. Eis por que, pondo em ação todo argumento, vós o aplicais ao Amor, e dizeis que ele é tal e causa de tantos bens, a fim de aparecer ele como o mais belo e o melhor possível, evidentemente aos que o não conhecem — pois não é aos que o conhecem — e eis que fica belo, sim, e nobre o elogio. Mas é que eu não sabia então o modo de elogiar, e sem saber concordei, também eu, em elogiá-lo na minha vez: "a língua jurou, mas o meu peito não"; que ela se vá então. Não vou mais elogiar desse modo, que não o poderia, é certo, mas a verdade sim, se vos apraz, quero dizer à minha maneira, e não em competição com os vossos discursos, para não me prestar ao riso. Vê então, Fedro, se por acaso há ainda precisão de um tal discurso, de ouvir sobre o Amor dizer a verdade, mas com nomes e com a disposição de frases que por acaso me tiver ocorrido.

Fedro então, disse Aristodemo, e os demais presentes pediram-lhe que, como ele próprio entendesse que devia falar, assim o fizesse.

— Permite-me ainda, Fedro — retornou Sócrates — fazer umas perguntinhas a Agatão, a fim de que tendo obtido o seu acordo, eu já possa

assim falar.

— Mas sim, permito — disse Fedro. — Pergunta!

E então, disse Aristodemo, Sócrates começou mais ou menos por esse ponto:

— Realmente, caro Agatão, bem me pareceste iniciar teu discurso, quando dizias que primeiro se devia mostrar o próprio Amor, qual a sua natureza, e depois as suas obras. Esse começo, muito o admiro. Vamos então, a respeito do Amor, já que em geral explicaste bem e magnificamente qual é a sua natureza, diz-me também o seguinte: é de tal natureza o Amor que é amor de algo ou de nada? Estou perguntando, não se é de uma mãe ou de um pai — pois ridícula seria essa pergunta, se Amor é amor de um pai ou ele uma mãe — mas é como se, a respeito disso mesmo, de "pai", eu perguntasse: Porventura o pai é pai de algo ou não? Ter-me-ias sem dúvida respondido, se me quisesses dar uma bela resposta, que é de um filho ou de uma filha que o pai é pai ou não?

— Exatamente — disse Agatão.

— E também a mãe não é assim?

— Também — admitiu ele.

— Responde-me ainda, continuou Sócrates, mais um pouco, a fim de melhor compreenderes o que quero. Se eu te perguntasse: "E irmão, enquanto é justamente isso mesmo que é, é irmão de algo ou não?"

— É, sim, disse ele.

— De um irmão ou ele uma irmã, não é?

Concordou.

— Tenta então, continuou Sócrates, também a respeito do Amor dizer-me: o Amor é amor de nada ou de algo?

— De algo, sim.

— Isso então, continuou ele, guarda contigo, lembrando-te de que é que ele é amor; agora diz-me apenas o seguinte: Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não?

— Perfeitamente — respondeu o outro.

— E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?

— Quando não tem, como é bem provável — disse Agatão.

— Observa bem, continuou Sócrates, se em vez de uma probabilidade não é uma necessidade que seja assim, o que deseja deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente. É espantoso como me parece, Agatão, ser uma necessidade; e a ti?

— Também a mim — disse ele.

— Tens razão. Pois porventura desejaria quem já é grande ser grande, ou quem já é forte ser forte?

— Impossível, pelo que foi admitido.

— Com efeito, não seria carente disso o que justamente é isso.

— É verdade o que dizes.

— Se, com efeito, mesmo o forte quisesse ser forte, continuou Sócrates, e o rápido ser rápido, e o sadio ser sadio — pois talvez alguém pensasse que nesses e em todos os casos semelhantes os que são tais e têm essas qualidades desejam o que justamente têm, e é para não nos enganarmos que estou dizendo isso — ora, para estes, Agatão, se atinas bem, é forçoso que tenham no momento tudo aquilo que tem, quer queiram, quer não, e isso mesmo, sim, quem é que poderia desejá-lo? Mas quando alguém diz: "Eu, mesmo sadio, desejo ser sadio, e mesmo rico, ser rico, e desejo isso mesmo que tenho", poderíamos dizer-lhe: "O homem, tu que possuis riqueza, saúde e fortaleza, o que queres é também no futuro possuir esses bens, pois no momento, quer queiras quer não, tu os tens; observa então se, quando dizes "desejo o que tenho comigo", queres dizer outra coisa senão isso: "quero que o que tenho agora comigo, também no futuro eu o tenha." Deixaria ele de admitir?

Agatão, dizia Aristodemo, estava de acordo.

Disse então Sócrates:

— Não é isso então amar o que ainda não está à mão nem se tem, o querer que, para o futuro, seja isso que se tem conservado consigo e presente?

— Perfeitamente — disse Agatão.

— Esse então, como qualquer outro que deseja, deseja o que não está a mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente; tais são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor, não é?

— Perfeitamente — disse Agatão.

— Vamos então, continuou Sócrates, recapitulemos o que foi dito. Não é certo que é o Amor, primeiro de certas coisas, e depois, daquelas de que ele tem precisão?

— Sim — disse o outro.

— Depois disso então, lembra-te de que é que em teu discurso disseste ser o Amor; se preferes, eu te lembrarei. Creio, com efeito, que foi mais ou menos assim que disseste, que aos deuses foram arranjadas suas questões através do amor do que é belo, pois do que é feio não havia amor. Não era mais ou menos assim que dizias?

— Sim, com efeito — disse Agatão.

— E acertadamente o dizes, amigo, declarou Sócrates; e se é assim, não é certo que o Amor seria da beleza, mas não da feiúra? Concordou.

— Não está então admitido que aquilo de que é carente e que não tem é o que ele ama?

— Sim — disse ele.

— Carece então de beleza o Amor, e não a tem?

— É forçoso.

— E então? O que carece de beleza e de modo algum a possui, porventura dizes tu que é belo?

— Não, sem dúvida.

— Ainda admites por conseguinte que o Amor é belo, se isso é assim?

E Agatão:

— É bem provável, ó Sócrates, que nada sei do que então disse?

— E no entanto, prosseguiu Sócrates, bem que foi belo o que disseste, Agatão. Mas diz-me ainda uma pequena coisa: o que é bom não te parece que também é belo?

— Parece-me, sim.

— Se portanto o Amor é carente do que é belo, e o que é bom é belo, também do que é bom seria ele carente.

— Eu não poderia, ó Sócrates, disse Agatão, contradizer-te; mas seja assim como tu dizes.

— É a verdade, querido Agatão, que não podes contradizer, pois a Sócrates não é nada difícil.

Discurso de Sócrates

E a ti eu te deixarei agora; mas o discurso que sobre o Amor eu ouvi um dia, de uma mulher de Mantinéia, Diotima, que nesse assunto era entendida e em muitos outros — foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para conjurar a peste, fez por dez anos recuar a doença, e era ela que me instruía nas questões de amor — o discurso então que me fez aquela mulher eu tentarei repetir-vos, a partir do que foi admitido por mim e por Agatão, com meus próprios recursos e como eu puder. É de fato preciso, Agatão, como tu indicaste, primeiro discorrer sobre o próprio Amor, quem é ele e qual a sua natureza e depois sobre as suas obras. Parece—me então que o mais fácil é proceder como outrora a estrangeira, que discorria interrogando—me, pois também eu quase que lhe dizia outras tantas coisas tais quais agora me diz Agatão, que era o Amor um grande deus, e era do que é belo; e ela me refutava, exatamente com estas palavras, com que eu estou refutando a este, que nem era belo segundo minha palavra, nem bom.

E eu então:

— Que dizes, ó Diotima? É feio então o Amor, e mau?

E ela:

— Não vais te calar? Acaso pensas que o que não for belo, é forçoso ser feio?

— Exatamente.

— E também se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância?

— Que é?

— O opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é saber — pois o que é sem razão, como seria ciência? — nem é ignorância — pois o que atinge o ser, como seria ignorância? — e que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um intermediário entre entendimento e ignorância.

— É verdade o que dizes, tornei-lhe.

— Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos.

— E todavia é por todos reconhecido que ele é um grande deus.

— Todos os que não sabem, é o que estás dizendo, ou também os que sabem?

— Todos eles, sem dúvida.

E ela sorriu e disse:

— E como, ó Sócrates, admitiriam ser um grande deus aqueles que afirmam que nem deus ele e?

— Quem são estes? — perguntei-lhe.

— Um és tu — respondeu-me — E eu, outra.

E eu:

— Que queres dizer com isso?

E ela:

— É simples. Diz-me, com efeito, todos os deuses não os afirmas felizes e belos? Ou terias a audácia de dizer que algum deles não é belo e feliz?

— Por Zeus, não eu — retornei-lhe.

— E os felizes então, não dizes que são os que possuem o que é bom e o que é belo?

— Perfeitamente.

— Mas no entanto, o Amor, tu reconheceste que, por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo de que é carente.

— Reconheci, com efeito.

— Como então seria deus o que justamente é desprovido do que é belo e bom?

— De modo algum, pelo menos ao que parece.

— Estás vendo então — disse — que também tu não julgas o Amor um deus?

— Que seria então o Amor? — perguntei-lhe. — Um mortal?

— Absolutamente.

— Mas o quê, ao cento, ó Diotima?

— Como nos casos anteriores — disse-me ela — algo entre mortal e imortal.

— O quê, então, ó Diotima?

— Um grande gênio, ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal.

— E com que poder? Perguntei-lhe.

— O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo. Por seu intermédio é que procede não só toda arte divinatória, como também a dos sacerdotes que se ocupam dos sacrifícios, das iniciações e dos encantamentos, e enfim de toda adivinhação e magia. Um deus com um

homem não se mistura, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quando despertos como quando dormindo; e aquele que em tais questões é sábio é um homem de gênio, enquanto o sábio em qualquer outra coisa, arte ou oficio, é um artesão. E esses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o Amor.

— E quem é seu pai — perguntei-lhe — e sua mãe?

— É um tanto longo de explicar, disse ela; todavia, eu te direi. Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza, e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar — pois vinho ainda não havia — penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio ele recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista: e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância. Eis com efeito o que se dá. Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio — pois já é —, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem

também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso.

— Quais então, Diotima — perguntei-lhe — os que filosofam, se não são nem os sábios nem os ignorantes?

— É o que é evidente desde já — respondeu-me — até a uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. É essa então, ó Sócrates, a natureza desse gênio; quanto ao que pensaste ser o Amor, não é nada de espantar o que tiveste. Pois pensaste, ao que me parece a tirar pelo que dizes, que Amor era o amado e não o amante; eis por que, segundo penso, parecia-te todo belo o Amor. E de fato o que é amável é que é realmente belo, delicado, perfeito e bem-aventurado; o amante, porém é outro o seu caráter, tal qual eu expliquei.

E eu lhe disse:

— Muito bem, estrangeira! É belo o que dizes! Sendo porém tal a natureza do Amor, que proveito ele tem para os homens?

— Eis o que depois disso — respondeu-me — tentarei ensinar-te. Tal é de fato a sua natureza e tal a sua origem; e é do que é belo, como dizes. Ora, se alguém nos perguntasse: Em que é que é amor do que é belo o Amor, ó Sócrates e Diotima? ou mais claramente: Ama o amante o que é belo; que é que ele ama?

— Tê-lo consigo — respondi-lhe.

— Mas essa resposta — dizia-me ela — ainda requer uma pergunta desse tipo: Que terá aquele que ficar com o que é belo?

— Absolutamente — expliquei-lhe — eu não podia mais responder-lhe de pronto a essa pergunta.

— Mas é, disse ela, como se alguém tivesse mudado a questão e, usando o bom em vez do belo, perguntasse: Vamos, Sócrates, ama o amante o que é bom; que é que ele ama?

— Tê-lo consigo — respondi-lhe.

— E que terá aquele que ficar com o que é bom?

— Isso eu posso — disse-lhe — mais facilmente responder: ele será feliz.

— É com efeito pela aquisição do que é bom, disse ela, que os felizes são felizes, e não mais é preciso ainda perguntar: E para que quer ser feliz aquele que o quer? Ao contrário, completa parece a resposta.

— É verdade o que dizes — tornei-lhe.

— E essa vontade então e esse amor, achas que é comum a todos os homens, e que todos querem ter sempre consigo o que é bom, ou que dizes?

— Isso — respondi-lhe — é comum a todos.

— E por que então, ó Sócrates, não são todos que dizemos que amam, se é que todos desejam a mesma coisa e sempre, mas sim que uns amam e outros não?

— Também eu — respondi-lhe — admiro-me.

— Mas não! Não te admires! — retrucou ela; — pois é porque destacamos do amor um certo aspeto e, aplicando-lhe o nome do todo, chamamo-lo de amor, enquanto para os outros aspetos servimo-nos de outros nomes.

— Como, por exemplo? — perguntei-lhe.

— Como o seguinte. Sabes que "poesia" é algo de múltiplo; pois toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser é "poesia", de modo que as confeções de todas as artes são "poesias", e todos os seus artesãos poetas.

— É verdade o que dizes.

— Todavia — continuou ela — tu sabes que estes não são denominados poetas, mas tem outros nomes, enquanto que de toda a "poesia" uma única parcela foi destacada, a que se refere à música e aos versos, e com o nome do todo é denominada. Poesia é com efeito só isso que se chama, e os que têm essa parte da poesia, poetas.

— É verdade — disse-lhe.

— Pois assim também é com o amor. Em geral, todo esse desejo do que é bom e de ser feliz, eis o que é "o supremo e insidioso amor, para todo homem", no entanto, enquanto uns, porque se voltam para ele por vários outros caminhos, ou pela riqueza ou pelo amor à ginástica ou à sabedoria, nem se diz que amam nem que são amantes, outros ao contrário, procedendo e empenhando-se numa só forma, detêm o nome do todo, de amor, de amar e de amantes.

— É bem provável que estejas dizendo a verdade — disse-lhe eu.

— E de fato corre um dito, continuou ela, segundo o qual são os que procuram a sua própria metade os que amam; o que eu digo porém é que não é nem da metade o amor, nem do todo; pelo menos, meu amigo, se não se encontra este em bom estado, pois até os seus próprios pés e mãos querem os homens cortar, se lhes parece que o que é seu está ruim. Não é com efeito o que é seu, penso, que cada um estima, a não ser que se chame o bem de próprio e de seu, e o mal de alheio; pois nada mais há que amem os homens serão o bem; ou te parece que amam?

— Não, por Zeus — respondi-lhe.

— Será então — continuou — que é tão simples assim, dizer que os homens amam o bem?

— Sim — disse-lhe.

— E então? Não se deve acrescentar que é ter consigo o bem que eles amam?

— Deve-se.

— E sem dúvida — continuou — não apenas ter, mas sempre ter?

— Também isso se deve acrescentar.

— Em resumo então — disse ela — é o amor amor de consigo ter sempre o bem.

— Certíssimo — afirmei-lhe — o que dizes.

— Quando então — continuou ela — é sempre isso o amor, de que modo, nos que o perseguem, e em que ação, o seu zelo e esforço se chamaria amor? Que vem a ser essa atividade? Podes dizer-me?

— Eu não te admiraria então, ó Diotima, por tua sabedoria, nem te frequentaria para aprender isso mesmo.

— Mas eu te direi — tornou-me. — É isso, com efeito, um parto em beleza, tanto no corpo como na alma.

— É um adivinho — disse-lhe eu — que requer o que estás dizendo: não entendo.

— Pois eu te falarei mais claramente, Sócrates, disse-me ela. Com efeito, todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza. Mas ocorrer isso no que é inadequado é impossível. E o feio é inadequado a tudo o que é divino, enquanto o belo é adequado. Moira então e Ilitia do nascimento é a Beleza. Por isso, quando do belo se aproxima o que está em concepção, acalma-se, e de júbilo transborda, e dá à luz e gera; quando porém é do feio que se aproxima, sombrio e aflito contrai-se, afasta-se, recolhe-se e não gera, mas, retendo o que concebeu, penosamente o carrega. Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor liberta o que está prenhe. É com efeito, Sócrates, dizia-me ela, não do belo o amor, como pensas.

— Mas de que é enfim?

— Da geração e da parturição no belo.

— Seja — disse-lhe eu.

— Perfeitamente — continuou. — E por que assim da geração? Porque é algo de perpétuo e mortal para um mortal, a geração. E é a imortalidade que,

com o bem, necessariamente se deseja, pelo que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem. É de fato forçoso por esse argumento que também da imortalidade seja o amor.

Tudo isso ela me ensinava, quando sobre as questões de amor discorria, e uma vez ela me perguntou:

— Que pensas, ó Sócrates, ser o motivo desse amor e desse desejo? Porventura não percebes como é estranho o comportamento de todos os animais quando desejam gerar, tanto dos que andam quanto dos que voam, adoecendo todos em sua disposição amorosa, primeiro no que concerne à união de um com o outro, depois no que diz respeito à criação do que nasceu? E como em vista disso estão prontos para lutar os mais fracos contra os mais fortes, E mesmo morrer, não só se torturando pela fome a fim de alimentá-los como tudo o mais fazendo? Ora, os homens, continuou ela, poder-se-ia pensar que é pelo raciocínio que eles agem assim; mas os animais, qual a causa desse seu comportamento amoroso? Podes dizer-me?

De novo eu lhe disse que não sabia; e ela me tornou:

— Imaginas então algum dia te tornares temível nas questões do amor, se não refletires nesses fatos?

— Mas é por isso mesmo, Diotima — como há pouco eu te dizia — que vim a ti, porque reconheci que precisava de mestres. Diz-me então não só a causa disso, como de tudo o mais que concerne ao amor.

— Se de fato — continuou — crês que o amor é por natureza amor daquilo que muitas vezes admitimos, não fiques admirado. Pois aqui, segundo o mesmo argumento que lá, a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma — assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas

carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. E não é que é só no corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência. O que, com efeito, se chama exercitar é como se de nós estivesse saindo a ciência; esquecimento é escape de ciência, e o exercício, introduzindo uma nova lembrança em lugar da que está saindo, salva a ciência, de modo a parecer ela ser a mesma. É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, E não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo, como o que é divino, mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era. É por esse meio, ó Sócrates, que o mortal participa da imortalidade, no corpo como em tudo mais o imortal porém é de outro modo. Não te admires portanto de que o seu próprio rebento, todo ser por natureza o aprecie: é em virtude da imortalidade que a todo ser esse zelo e esse amor acompanham.

Depois de ouvir o seu discurso, admirado disse-lhe:

— Bem, ó doutíssima Diotima, essas coisas é verdadeiramente assim que se passam?

E ela, como os sofistas consumados, tornou-me:

— Podes estar certo, ó Sócrates; o caso é que, mesmo entre os homens, se queres atentar à sua ambição, admirar-te-ias do seu desarrazoamento, a menos que, a respeito do que te falei, não reflitas, depois de considerares quão estranhamente eles se comportam com o amor de se tornarem renomados e de "para sempre uma g1ória imortal se preservarem", e como por isso estão prontos a arrostar todos os perigos, ainda mais do que pelos filhos, a gastar fortuna, a sofrer privações, quaisquer que elas sejam, e até a sacrificar-se. Pois pensas tu, continuou ela, que Alceste morreria por Admeto, que Aquiles morreria depois de Pátroclo, ou o vosso

Codromorreria antes, em favor da realeza dos filhos, se não imaginassem que eterna seria a memória da sua própria virtude, que agora nós conservamos? Longe disso, disse ela; ao contrário, é, segundo penso, por uma virtude imortal e por tal renome e glória que todos tudo fazem, e quanto melhores tanto mais; pois é o imortal que eles amam. Por conseguinte, continuou ela, aqueles que estão fecundados em seu corpo voltam-se de preferência para as mulheres, e é desse modo que são amorosos, pela procriação conseguindo para si imortalidade, memória e bem-aventurança por todos os séculos seguintes, ao que pensam; aqueles porém que é em sua alma — pois há os que concebem na alma mais do que no corpo, o que convém à alma conceber e gerar; e o que é que lhes convém senão o pensamento e o mais da virtude? Entre estes estão todos os poetas criadores e todos aqueles artesãos que se diz serem inventivos; mas a mais importante, disse ela, e a mais bela forma de pensamento é a que trata da organização dos negócios da cidade e da família, e cujo nome é prudência e justiça — destes por sua vez quando alguém, desde cedo fecundado em sua alma, ser divino que é, e chegada a idade oportuna, já está desejando dar à luz e gerar, procura então também este, penso eu, à sua volta o belo em que possa gerar; pois no que é feio ele jamais o fará. Assim é que os corpos belos mais que os feios ele os acolhe, por estar em concepção; e se encontra uma alma bela, nobre e bem dotada, é total o seu acolhimento a ambos, e para um homem desses logo ele se enriquece de discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom e o que deve tratar, e tenta educá-lo. Pois ao contato sem dúvida do que é belo e em sua companhia, o que de há muito ele concebia ei-lo que dá à luz e gera, sem o esquecer tanto em sua presença quanto ausente, e o que foi gerado, ele o alimenta justamente com esse belo, de modo que uma comunidade muito maior que a dos filhos ficam tais indivíduos mantendo entre si, e uma amizade mais firme, por serem mais belos e mais imortais os filhos que têm em comum. E qualquer um aceitaria obter tais filhos mais que os humanos, depois de considerar Homero e Hesíodo, e

admirando com inveja os demais bons poetas, pelo tipo de descendentes que deixam de si, e que uma imortal glória e memória lhes garantem, sendo eles mesmos o que são; ou se preferes, continuou ela, pelos filhos que Licurgo deixou na Lacedemônia, salvadores da Lacedemônia e por assim dizer da Grécia. E honrado entre vós é também Sólon pelas leis que criou, e outros muitos em muitas outras partes, tanto entre os gregos como entre os bárbaros, por terem dado à luz muitas obras belas e gerado toda espécie de virtudes; deles é que já se fizeram muitos cultos por causa de tais filhos, enquanto que por causa dos humanos ainda não se fez nenhum.

São esses então os casos de amor em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesses ser iniciado; mas, quanto à sua perfeita contemplação, em vista da qual é que esses graus existem, quando se procede corretamente, não sei se serias capaz; em todo caso, eu te direi, continuou, e nenhum esforço pouparei; tenta então seguir-me se fores capaz: deve com efeito, começou ela, o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos; depois deve ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando

para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de um criançola, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte. Tenta agora, disse-me ela, prestar-me a máxima atenção possível. Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo, ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores, primeiramente sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência, nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu, ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre. Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais

é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo. Nesse ponto da vida, meu caro Sócrates, continuou a estrangeira de Mantinéia, se é que em outro mais, poderia o homem viver, a contemplar o próprio belo. Se algum dia o vires, não é como ouroou como roupa que ele te parecerá ser, ou como os belos jovens adolescentes, a cuja vista ficas agora aturdido e disposto, tu como outros muitos, contanto que vejam seus amados e sempre estejam com eles, a nem comer nem beber, se de algum modo fosse possível, mas a só contemplar e estar ao seu lado. Que pensamos então que aconteceria, disse ela, se a alguém ocorresse contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes, humanas, de cores e outras muitas ninharias mortais, mas o próprio divino belo pudesse ele em sua forma única contemplar? Porventura pensas, disse, que é vida vã a de um homem a olhar naquela direção e aquele objeto, com aquilo com que deve, quando o contempla e com ele convive? Ou não consideras, disse ela, que somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando?

Eis o que me dizia Diotima, ó Fedro e demais presentes, e do que estou convencido; e porque estou convencido, tento convencer também os outros de que para essa aquisição, um colaborador da natureza humana melhor que o Amor não se encontraria facilmente. Eis por que eu afirmo que deve todo homem honrar o Amor, e que eu próprio prezo o que lhe concerne e particularmente o cultivo, e aos outros exorto, e agora e sempre elogio o poder e a virilidade do Amor na medida em que sou capaz. Este discurso, ó Fedro, se queres, considera-o proferido como um encômioao Amor; se não, o que quer que e como quer que te apraza chamá-lo, assim deves fazê-lo.

Depois que Sócrates assim falou, enquanto que uns se põem a louvá-lo, Aristófanes tenta dizer alguma coisa, que era a ele que aludira Sócrates, quando falava de um certo dito; e súbito a porta do pátio, percutida, produz

um grande barulho, como de foliões, e ouve-se a voz de uma flautista. Agatão exclama:

— Servos! Não ireis ver? Se for algum conhecido, chamai-o; se não, dizei que não estamos bebendo, mas já repousamos.

Não muito depois ouve-se a voz de Alcibíades no pátio, bastante embriagado, e a gritar alto, perguntando onde estava Agatão, pedindo que o levassem para junto de Agatão. Levam-no então até os convivas a flautista, que o tomou sobre si, e alguns outros acompanhantes, e ele se detém à porta, cingido de uma espécie de coroa tufada de hera e violetas, coberta a cabeça de fitas em profusão, e exclama:

— Senhores! Salve! Um homem em completa embriaguez vós o recebereis como companheiro de bebida, ou devemos partir, tendo apenas coroado Agatão, pelo qual viemos? Pois eu, na verdade, continuou, ontem mesmo não fui capaz de vir; agora porém eis-me aqui, com estas fitas sobre a cabeça, a fim de passá-las da minha para a cabeça do mais sábio e do mais belo, se assim devo dizer. Porventura ireis zombar de mim, de minha embriaguez? Ora, eu, por mais que zombeis, bem sei portanto que estou dizendo a verdade. Mas dizei-me daí mesmo: com o que disse, devo entrar ou não? Bebereis comigo ou não?

Todos então o aclamam e convidam a entrar e a recostar-se, e Agatão o chama. Vai ele conduzido pelos homens, e como ao mesmo tempo colhia as fitas para coroar, tendo-as diante dos olhos não viu Sócrates, e todavia senta-se ao pé de Agatão, entre este e Sócrates, que se afastara de modo a que ele se acomodasse. Sentando-se ao lado de Agatão ele o abraça e o coroa.

Disse então Agatão:

— Descalçai Alcibíades, servos, a fim de que seja o terceiro em nosso leito.

— Perfeitamente — tornou Alcibíades; — mas quem é este nosso terceiro companheiro de bebida? E enquanto se volta avista Sócrates, e mal

o viu recua em sobressalto e exclama: Por Hércules! Isso aqui que e? Tu, ó Sócrates? Espreitando-me de novo aí te deitaste, de súbito aparecendo assim como era teu costume, onde eu menos esperava que haverias de estar? E agora, a que vieste? E ainda por que foi que aqui te recostaste? Pois não foi junto de Aristófanes, ou de qualquer outro que seja ou pretenda ser engraçado, mas junto do mais belo dos que estão aqui dentro que maquinaste te deitar.

E Sócrates:

— Agatão, vê se me defendes! Que o amor deste homem se me tornou um não pequeno problema. Desde aquele tempo, com efeito, em que o amei, não mais me é permitido dirigir nem o olhar nem a palavra a nenhum belo jovem, serão este homem, enciumado e invejoso, faz coisas extraordinárias, insulta-me e mal retém suas mãos da violência. Vê então se também agora não vai ele fazer alguma coisa, e reconcilia-nos; ou se ele tentar a violência, defende-me, pois eu da sua fúria e da sua paixão amorosa muito me arreceio.

— Não! — disse Alcibíades — entre mim e ti não há reconciliação. Mas pelo que disseste depois eu te castigarei; agora porém, Agatão, exclamou ele, passa-me das tuas fitas, a fim de que eu cinja também esta aqui, a admirável cabeça deste homem, e não me censure ele de que a ti eu te coroei, mas a ele, que vence em argumentos todos os homens, não só ontem como tu, mas sempre, nem por isso eu o coroei. — E ao mesmo tempo ele toma das fitas, coroa Sócrates e recosta-se.

Depois que se recostou, disse ele:

— Bem, senhores! Vós me pareceis em plena sobriedade. É o que não se deve permitir entre vós, mas beber; pois foi o que foi combinado entre nós. Como chefe então da bebedeira, até que tiverdes suficientemente bebido, eu me elejo a mim mesmo. Eia, Agatão, que a tragam logo, se houver aí alguma grande taça. Melhor ainda, não há nenhuma precisão: vamos, servo, traze-me aquele porta-gelo! exclamou ele, quando viu um com capacidade de mais de oito "cótilas". Depois de enchê-lo, primeiro ele bebeu, depois mandou

Sócrates entornar, ao mesmo tempo que dizia: — Para Sócrates, senhores, meu ardil não é nada: quanto se lhe mandar, tanto ele beberá, sem que por isso jamais se embriague.

Sócrates então, tendo-lhe entornado o servo, pôs-se a beber; mas eis que Erixímaco exclama:

— Que é então que fazemos, Alcibíades? Assim nem dizemos nada nem cantamos de taça à mão, mas simplesmente iremos beber, como os que têm sede?

Alcibíades então exclamou:

— Excelente filho de um excelente e sapientíssimo pai, salve!

— Também tu, salve! — respondeu-lhe Erixímaco; — mas que devemos fazer?

— O que ordenares! É preciso com efeito te obedecer: *pois um homem que é médico vale muitos outros;* ordena então o que queres.

— Ouve então — disse Erixímaco. — Entre nós, antes de chegares, decidimos que devia cada um à direita proferir em seu turno um discurso sobre o Amor, o mais belo que pudesse, e lhe fazer o elogio. Ora, todos nós já falamos; tu porém como não o fizeste e bebeste tudo, é justo que fales, e que depois do teu discurso ordenes a Sócrates o que quiseres, e este ao da direita, e assim aos demais.

— Mas, Erixímaco! — tornou-lhe Alcibíades — é sem dúvida bonito o que dizes, mas um homem embriagado proferir um discurso em confronto com os de quem está com sua razão, é de se esperar que não seja de igual para igual. E ao mesmo tempo, ditoso amigo, convence-te Sócrates em algo do que há pouco disse? Ou sabes que é o contrário de tudo o que afirmou? É ele ao contrário que, se em sua presença eu louvar alguém, ou um deus ou um outro homem fora ele, não tirará suas mãos de mim.

— Não vais te calar? — disse Sócrates.

— Sim, por Posidão — respondeu-lhe Alcibíades; nada digas quanto a isso, que eu nenhum outro mais louvaria em tua presença.

— Pois faz isso então — disse-lhe Erixímaco — se te apraz; louva Sócrates.

— Que dizes? — tornou-lhe Alcibíades; — parece-te necessário, Erixímaco? Devo então atacar-me ao homem e castigá-lo diante de vós?

— Eh! tu! — disse-lhe Sócrates — que tens em mente? Não é para carregarno ridículo que vais elogiar-me? Ou que farás?

— A verdade eu direi. Vê se aceitas!

— Mas sem dúvida! — respondeu-lhe — a verdade sim, eu aceito, e mesmo peço que a digas.

— Imediatamente — tornou-lhe Alcibíades. — Todavia faz o seguinte. Se eu disser algo inverídico, interrompe-me incontinenti, se quiseres, e diz que nisso eu estou falseando; pois de minha vontade eu nada falsearei. Se porém a lembrança de uma coisa me faz dizer outra, não te admires; não é fácil, a quem está neste estado, da tua singularidade dar uma conta bem feita e seguida.

Elogio de Sócrates

Louvar Sócrates, senhores, é assim que eu tentarei, através de imagens. Ele certamente pensará talvez que é para carregar no ridículo, mas será a imagem em vista da verdade, não do ridículo. Afirmo eu então que é ele muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pifre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses. Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias. Que na verdade, em teu aspeto pelo menos és semelhante a esses dois seres, ó Sócrates, nem mesmo tu sem dúvida poderias contestar; que porém também no mais tu te assemelhas, é o que depois disso tens de ouvir. És insolente! Não? Pois se não admitires, apresentarei testemunhas. Mas não és flautista? Sim! E muito mais maravilhoso que o sátiro. Este, pelo menos, era através de instrumentos

que, com o poder de sua boca, encantava os homens como ainda agora o que toca as suas melodias —pois as que Olimpo tocava são de Mársias, digo eu, por este ensinadas — as dele então, quer as toque um bom flautista quer uma flautista ordinárias, são as únicas que nos fazem possessos e revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas. Tu porém dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo. Nós pelo menos, quando algum outro ouvimos mesmo que seja um perfeito orador, a falar de outros assuntos, absolutamente por assim dizer ninguém se interessa; quando porém é a ti que alguém ouve, ou palavras tuas referidas por outro, ainda que seja inteiramente vulgar o que está falando, mulher, homem ou adolescente, ficamos aturdidos e somos empolgados. Eu pelo menos, senhores, se não fosse de todo parecer que estou embriagado, eu vos contaria, sob juramento, o que é que eu sofri sob o efeito dos discursos deste homem, e sofro ainda agora. Quando com efeito os escuto, muito mais do que aos coribantes em seus transportes bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, enquanto que outros muitíssimos eu vejo que experimentam o mesmo sentimento; ao ouvir Péricles porém, e outros bons oradores, eu achava que falavam bem sem dúvida, mas nada de semelhante eu sentia, nem minha alma ficava perturbada nem se irritava, como se se encontrasse em condição servil; mas com este Mársias aqui, muitas foram as vezes em que de tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas. E isso, ó Sócrates, não irás dizer que não é verdade. Ainda agora tenho certeza de que, se eu quisesse prestar ouvidos, não resistiria, mas experimentaria os mesmos sentimentos. Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido, mas trato dos negócios de Atenas. A custo então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e aos seus pés envelhecer. E senti diante deste homem, somente diante dele, o que ninguém imaginaria haver em mim, o envergonhar-me de quem

quer que seja; ora, eu, é diante deste homem somente que me envergonho. Com efeito, tenho certeza de que não posso contestar-lhe que não se deve fazer o que ele manda, mas quando me retiro sou vencido pelo apreço em que me tem o público. Safo-me então de sua presença e fujo, e quando o vejo envergonho-me pelo que admiti. E muitas vezes sem dúvida com prazer o veria não existir entre os homens; mas se por outro lado tal coisa ocorresse, bem sei que muito maior seria a minha dor, de modo que não sei o que fazer com esse homem. De seus flauteios então, tais foram as reações que eu e muitos outros tivemos deste sátiro; mas ouvi-me como ele é semelhante àqueles a quem o comparei, que poder maravilhoso ele tem. Pois ficai sabendo que ninguém o conhece; mas eu a revelarei, já que comecei. Estais vendo, com efeito, como Sócrates amorosamente se comporta com os belos jovens, está sempre ao redor deles, fica aturdido e como também ignora tudo e nada sabe. Que esta sua atitude não é conforme à dos silenos? E muito mesmo. Pois é aquela com que por fora ele se reveste, como o sileno esculpido; mas lá dentro, uma vez aberto, de quanta sabedoria imaginais, companheiros de bebida, estar ele cheio? Sabei que nem a quem é belo tem ele a mínima consideração, antes despreza tanto quanto ninguém poderia imaginar, nem tampouco a quem é rico, nem a quem tenha qualquer outro titulo de honra, dos que são enaltecidas pelo grande número; todos esses bens ele julga que nada valem, e que nós nada somos — a que vos digo — e é ironizando e brincando com os homens que ele passa toda a vida. Uma vez porém que fica sério e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas lá dentro; eu por mim já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanto aura, com uma beleza tão completa e tão extraordinária que eu só tinha que fazer imediatamente a que me mandasse Sócrates. Julgando porém que ele estava interessado em minha beleza, considerei um achado e um maravilhoso lance da fortuna, como se me estivesse ao alcance, depois de aquiescer a Sócrates, ouvir tudo a que ele sabia; o que, com efeito, eu presumia da beleza de minha juventude era extraordinário! Com tais idéias em meu

espírito, eu que até então não costumava sem um acompanhante ficar só com ele, dessa vez, despachando o acompanhante, encontrei-me a sós — é preciso, com efeito, dizer-vos toda a verdade; — prestai atenção, e se eu estou mentindo, Sócrates, prova — pois encontrei-me, senhores, a sós com ele, e pensava que logo ele iria tratar comigo a que um amante em segredo trataria com o bem-amado, e me rejubilava. Mas não, nada disso absolutamente aconteceu; ao contrário, como costumava, se por acaso comigo conversasse e passasse o dia, ele retirou-se e foi-se embora. Depois disso convidei-o a fazer ginástica comigo e entreguei-me aos exercícios, como se houvesse então de conseguir algo. Exercitou-se ele comigo e comigo lutou muitas vezes sem que ninguém nos presenciasse; e que devo dizer? Nada me adiantava. Como por nenhum desses caminhos eu tivesse resultado, decidi que devia atacar-me ao homem à força e não largá-lo, uma vez que eu estava com a mão na obra, mas logo saber de que é que se tratava. Convido-o então a jantar comigo, exatamente como um amante armando cilada ao bem-amado. E nem nisso também ele me atendeu logo, mas na verdade com o tempo deixou-se convencer. Quando porém veio à primeira vez, depois do jantar queria partir. Eu então, envergonhado, larguei-o; mas repeti a cilada, e depois que ele estava jantado eu me pus a conversar com ele noite adentro, ininterruptamente, e quando quis partir, observando-lhe que era tarde, obriguei-o a ficar. Ele descansava então no leito vizinho ao meu, no mesmo em que jantara, e ninguém mais no compartimento ia dormir senão nós. Bem, até esse ponto do meu discurso ficaria bem fazê-lo a quem quer que seja; mas o que a partir daqui se segue, vós não me teríeis ouvido dizer se, primeiramente, como diz o ditado, no vinho, sem as crianças ou com elas, não estivesse a verdade; e depois, obscurecer um ato excepcionalmente brilhante de Sócrates, quando se saiu a elogiá-lo, parece-me injusto. E ainda mais, o estado do que foi mordido pela víbora é também o meu. Com efeito, dizem que quem sofreu tal acidente não quer dizer como foi senão aos que foram mordidos, por serem os únicos,

dizem eles, que a compreendem e desculpam de tudo que ousou fazer e dizer sob o efeito da dor. Eu então, mordido por algo mais doloroso, e no ponto mais doloroso em que se passa ser mordido — pois foi no coração ou na alma, ou no que quer que se deva chamá-lo que fui golpeado e mordido pelos discursos filosóficos, que têm mais virulência que a víbora, quando pegam de um jovem espírito, não sem dotes, e que tudo fazem cometer e dizer tudo — e vendo por outro lado os Fedros, Agatãos, Erixímacos, os Pausânias, os Aristodemos e os Aristófanes; e o próprio Sócrates, é preciso mencioná-lo? E quantos mais... Todos vós, com efeito, participastes em comum do delírio filosófico e dos seus transportes báquicos e por isso todos ireis ouvir-me; pois haveis de desculpar-me do que então fiz e do que agora digo. Os domésticos, e se mais alguém há profano e inculto, que apliquem aos seus ouvidos portas bem espessas.

Como com efeito, senhores, a lâmpada se apagara e os servos estavam fora, decidi que não devia fazer nenhum floreado com ele, mas francamente dizer-lhe o que eu pensava; e assim o interpelei, depois de sacudi-lo:

— Sócrates, estás dormindo?

— Absolutamente — respondeu-me.

— Sabes então qual é a minha decisão?

— Qual é exatamente? — tornou-me.

— Tu me pareces — disse-lhe eu — ser um amante digno de mim, o único, e te mostras hesitante em declarar-me. Eu porém é assim que me sinto: inteiramente estúpido eu acho não te aquiescer não só nisso como também em algum caso em que precisasses ou de minha fortuna ou dos meus amigos. A mim, com efeito, nada me é mais digno de respeito do que o tornar-me eu o melhor possível, e para isso creio que nenhum auxiliar me é mais importante do que tu. Assim é que eu, a um tal homem recusando meus favores, muito mais me envergonharia diante da gente ajuizada do que se os concedesse, diante da multidão irrefletida.

E este homem, depois de ouvir-me, com a perfeita ironia que é bem sua e do seu hábito, retrucou-me:

— Caro Alcibíades, é bem provável que realmente não sejas um vulgar, se chega a ser verdade a que dizes a meu respeito, e se há em mim algum poder pelo qual tu te poderias tornar melhor; sim, uma irresistível beleza verias em mim, e totalmente diferente da formosura que há em ti. Se então, ao contemplá-la, tentas compartilhá-la comigo e trocar beleza por beleza, não é em pouco que pensas me levar vantagens, mas ao contrário, em lugar da aparência é a realidade do que é belo que tentas adquirir, e realmente é "ouro por cobre" que pensas trocar. No entanto, ditoso amigo, examina melhor; não te passe despercebido que nada sou. Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder sua força; tu porém estás ainda longe disso.

E eu, depois de ouvi-lo:

— Quanto ao que é de minha parte, eis aí; nada do que está dito é diferente do que penso; tu porém decide de acordo com o que julgares ser o melhor para ti e para mim.

— Bem, tomou ele, nisso sim, tens razão; daqui por diante, com efeito, decidiremos fazer, a respeito disso como do mais, o que a nós dois nos parecer melhor. Eu, então, depois do que vi e disse, e que como flechas deixei escapar, imaginei-o ferido; e assim que eu me ergui sem ter-lhe permitido dizer-me nada mais, vesti esta minha túnica — pois era inverno — estendi-me por sob a manta deste homem, e abraçado com estas duas mãos a este ser verdadeiramente divino e admirável fiquei deitado a noite toda. Nem também isso, ó Sócrates, irás dizer que estou falseando. Ora, não obstante tais esforços meus, tanto mais este homem cresceu e desprezou minha juventude, ludibriou-a, insultou-a e justamente naquilo é que eu pensava ser alguma coisa, senhores juízes; sois com efeito juízes da sobranceria de Sócrates — pois ficai sabendo, pelos deuses e pelas deusas, quando me levantei com Sócrates, foi após um sono em nada mais

extraordinário do que se eu tivesse dormido com meu pai ou um irmão mais velho.

Ora bem, depois disso, que disposição de espírito pensais que eu tinha, a julgar-me vilipendiado, a admirar o caráter deste homem, sua temperança e coragem, eu que tinha encontrado um homem tal como jamais julgava poderia encontrar em sabedoria e fortaleza? Assim, nem eu podia irritar-me e privar-me de sua companhia, nem sabia como atrai-lo. Bem sabia eu, com efeito, que ao dinheiro era ele de qualquer modo muito mais invulnerável do que Ájax ao ferro, e na única coisa em que eu imaginava ele se deixaria prender, ei-lo que me havia escapado. Embaraçava-me então, e escravizado pelo homem como ninguém mais por nenhum outro, eu rodava à toa. Tudo isso tinha-se sucedido anteriormente; depois, ocorreu-nos fazer em comum uma expedição em Potidéia, e éramos ali companheiros de mesa.

Antes de tudo, nas fadigas, não só a mim me superava mas a todos os outros — quando isolados em algum ponto, como é comum numa expedição, éramos forçados a jejuar, nada eram os outros para resistir — e por outro lado nas fartas refeições, era o único a ser capaz de aproveitá-las em tudo mais, sobretudo quando, embora se recusasse, era forçado a beber, que a todos vencia; e o que é mais espantoso de tudo é que Sócrates embriagado nenhum homem há que o tenha visto. E disso, parece-me, logo teremos a prova.

Também quanto à resistência ao inverno — terríveis são os invernos ali — entre outras façanhas extraordinárias que fazia, uma vez, durante uma geada das mais terríveis, quando todos ou evitavam sair ou, se alguém saía, era envolto em quanta roupagem estranha, e amarrados os pés em feltros e peles de carneiro, este homem, em tais circunstâncias, saía com um manta do mesmo tipo que antes costumava trazer, e descalço sobre o gelo marchava mais à vontade que os outros calçados, enquanto que os soldados o olhavam de soslaio, como se o suspeitassem de estar troçando deles. Quanto a estes fatos, ei-los aí: *mas também o seguinte, como o fez e suportou um bravo* lá

na expedição, certa vez, merece ser ouvido. Concentrado numa reflexão, logo se detivera desde a madrugada a examinar uma idéia, e como esta não lhe vinha, sem se aborrecer ele se conservara de pé, a procurá-la. Já era meio-dia, os homens estavam observando, e cheios de admiração diziam uns aos outros: Sócrates desde a madrugada está de pé ocupado em suas reflexões! Por fim, alguns dos jônicos, quando já era de tarde, depois de terem jantado — pois era então o estio — trouxeram para fora os seus leitos e ao mesmo tempo que iam dormir na fresca, observavam-no a ver se também a noite ele passaria de pé. E ele ficou de pé, até que veia a aurora e o sol se ergueu; a seguir foi embora, depois de fazer uma prece ao sol. Se quereis saber nos combates — pois isto é bem justo que se lhe leve em conta — quando se deu a batalha pela qual chegaram mesmo a me condecorar os generais, nenhum outro homem me salvou senão este, que não quis abandonar-me ferido, e até minhas armas salvou comigo. Eu então, ó Sócrates, insisti com os generais para que te conferissem essa honra, e isso não vais me censurar nem irás dizer que estou falseando; todavia, quando já os generais consideravam minha posição e desejavam conceder-me a insigne honra, tu mesmo foste mais solícito que os generais para que fosse eu e não tu que a recebesse. E também, ó senhores, valia a pena observar Sócrates, quando de Delião batia em retirada o exército; por acaso fiquei ao seu lado, a cavalo, enquanto ele ia com suas armas de hoplita. Ora, ele se retirava, quando já tinham debandado os nossos homens, ao lado de Laques: acerco-me deles e logo que os veja exorto-os à coragem, dizendo-lhes que os não abandonaria. Foi aí que, melhor que em Potidéia, eu observei Sócrates — pois o meu perigo era menor, por estar eu a cavalo — primeiramente quanto ele superava a Laques, em domínio de si; e depois, parecia-me, ó Aristófanes, segundo aquela tua expressão, que também lá como aqui ele se locomovia "impondo-se e olhando de través", calmamente examinando de um lado e de outro os amigos e os inimigos, deixando bem claro a todos, mesma a distância, que se alguém tocasse nesse homem, bem vigorosamente ele se

defenderia. Eis por que com segurança se retirava, ele e o seu companheiro; pois quase que, nos que assim se comportam na guerra, nem se toca, mas é aos que fogem em desordem que se persegue.

Muitas outras virtudes certamente poderia alguém louvar em Sócrates, e admiráveis; todavia, das demais atividades, talvez também a respeito de alguns outros se pudesse dizer outro tanto; o fato porém de a nenhum homem assemelhar-se ele, antigo ou moderno, eis o que é digno de toda admiração. Com efeito, qual foi Aquiles, tal poder-se-ia imaginar Brasidas e outros, e inversamente, qual foi Péricles, tal Nestor e Antenor — sem falar de outros — e todos os demais por esses exemplos se poderia comparar; o que porém é este homem aqui, o que há de desconcertante em sua pessoa e em suas palavras, nem de perto se poderia encontrar um semelhante, quer se procure entre os modernos, quer entre os antigos, a não ser que se lhe faça a comparação com os que eu estou dizendo, não com nenhum homem, mas com os silenos e os sátiros, e não só de sua pessoa como de suas palavras.

Na verdade, foi este sem dúvida um ponto em que em minhas palavras eu deixei passar, que também os seus discursos são muito semelhantes aos silenos que se entreabrem. A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareceriam eles inteiramente ridículos à primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de uma pele de sátiro insolente! Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos. Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo, são os únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtude, e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão.

Eis aí, senhores, o que em Sócrates eu louvo; quanto ao que, pelo contrário, lhe recrimino, eu o pus de permeio e disse os insultos que me fez. E na verdade não foi só comigo que ele os fez, mas com Cármides, o filho de Glauco, com Eutidemo, de Díocles, e com muitíssimos outros, os quais ele engana fazendo-se de amoroso, enquanto é antes na posição de bem-amado que ele mesmo fica, em vez de amante. E é nisso que te previno, ó Agatão, para não te deixares enganar por este homem e, por nossas experiências ensinado, te preservares e não fazeres como o bobo do provérbio, que "só depois de sofrer aprende".

Depois destas palavras de Alcibíades houve risos por sua franqueza, que parecia ele ainda estar amoroso de Sócrates. Sócrates então disse-lhe: — Tu me pareces, ó Alcibíades, estar em teu domínio. Pois de outro modo não te porias, assim tão destramente fazendo rodeios, a dissimular o motivo por que falaste; como que falando acessoriamente tu o deixaste para o fim, como se tudo o que disseste não tivesse sido em vista disso, de me indispor com Agatão, na idéia de que eu devo amar-te e a nenhum outro, e que Agatão é por ti que deve ser amado, e por nenhum outro. Mas não me escapaste! Ao contrário, esse teu drama de sátiros e de silenos ficou transparente. Pois bem, caro Agatão, que nada mais haja para ele, e faz com que comigo ninguém te indisponha.

Agatão respondeu:

— De fato, ó Sócrates, é muito provável que estejas dizendo a verdade. E a prova é a maneira como justamente ele se recostou aqui no meio, entre mim e ti, para nos afastar um do outro. Nada mais ele terá então; eu virei para o teu lado e me recostarei.

— Muito bem — disse Sócrates — reclina-te aqui, logo abaixo de mim.

— Ó Zeus, que tratamento recebo ainda desse homem! Acha ele que em tudo deve levar-me a melhor. Mas pelo menos, extraordinária criatura, permite que entre nós se acomode Agatão.

— Impossível! — tornou-lhe Sócrates. — Pois se tu me elogiaste, devo eu por minha vez elogiar o que está à minha direita. Ora, se abaixo de ti ficar Agatão, não irá ele por acaso fazer-me um novo elogio, antes de, pelo contrário, ser por mim elogiado? Deixa, divino amigo, e não invejes ao jovem o meu elogio, pois é grande o meu desejo de elogiá-lo.

— Evoé! — exclamou Agatão; — Alcibíades, não há meio de aqui eu ficar; ao contrário, antes de tudo, eu mudarei de lugar, a fim de ser por Sócrates elogiado.

— Eis aí — comentou Alcibíades — a cena de costume: Sócrates presente, impossível a um outro conquistar os belos! Ainda agora, como ele soube facilmente encontrar uma palavra persuasiva, com o que este belo se vai pôr ao seu lado.

Agatão levanta-se assim para ir deitar-se ao lado de Sócrates; súbito porém uns foliões, em numeroso grupo, chegam à porta e, tendo-a encontrado aberta com a saída de alguém, irrompem eles pela frente em direção dos convivas, tomando assento nos leitos; um tumulto enche todo o recinto e, sem mais nenhuma ordem, é-se forçado a beber vinho em demasia. Erixímaco, Fedro e alguns outros, disse Aristodemo, retiram-se e partem; a ele porém o sono o pegou, e dormiu muitíssimo, que estavam longas as noites; acordou de dia, quando já cantavam os galos, e acordado viu que os outros ou dormiam ou estavam ausentes; Agatão porém, Aristófanes e Sócrates eram os únicos que ainda estavam despertos, e bebiam de uma grande taça que passavam da esquerda para a direita. Sócrates conversava com eles; dos pormenores da conversa disse Aristodemo que não se lembrava — pois não assistira ao começo e ainda estava sonolento — em resumo porém, disse ele, forçava-os Sócrates a admitir que é de um mesmo homem o saber fazer uma comédia e uma tragédia, e que aquele que com arte é um poeta trágico é também um poeta cômico. Forçados a isso e sem o seguir com muito rigor eles cochilavam, e primeiro adormeceu Aristófanes e, quando já se fazia dia, Agatão. Sócrates então, depois de acomodá-los ao leito, levantou-se e

partiu; Aristodemo, como costumava, acompanhou-o; chegado ao Liceu ele asseou-se e como em qualquer outra ocasião, passou o dia inteiro, depois do que, à tarde, foi repousar em casa.

Fedro

Sócrates — Fedro

Sócrates — Meu caro Fedro! Para onde vais e de onde vens?

Fedro — Venho, caro Sócrates, da casa de Lísias, o filho de Céfalo. Vou dar um passeio além dos muros da capital. Estive lá sentado durante muitas horas, desde a madrugada. Obedecendo à prescrição do nosso amigo Acumeno, costumo passear fora dos muros, pois diz ele que tais passeios são deveras salutares.

Sócrates — Acumeno tem razão, meu caro. Mas, pelo que me dizes, Lísias se encontra na capital.

Fedro — Sim, está em casa de Epícrates, que mora no edifício de Mórico, próximo ao templo do Olimpo.

Sócrates — Qual foi o assunto de vossa conversa? Porventura Lísias vos terá banqueteado com os seus discursos?

Fedro — Eu te contarei, se tiveres tempo para me acompanhar.

Sócrates — Por certo! Não te parece que eu, como diz Píndaro, seja homem para sacrificar a qualquer outra coisa o cuidado de ouvir-te narrar a conversa que tiveste com Lísias?

Fedro — A caminho, então!

Sócrates — Fala.

Fedro — Acharás muito interessante o que vou dizer, Sócrates, pois é assunto da tua predileção. Falávamos sobre o amor, e não sei como se originou tal palestra. Acontece que Lísias escreveu um discurso semelhante aos que se dirigem a um rapaz bonito. Não tinha, todavia, a forma de uma

carta de amante. É justamente isso que o discurso tem de mais notável, pois Lísias sustenta que antes se devem prestar favores a quem não ama do que a um apaixonado.

Sócrates — Que homem perspicaz! Ele devia ter escrito que é melhor ser complacente com o pobre do que com o rico, com os mais velhos do que com os mais moços, e de modo geral com todos aqueles que padecem de misérias semelhantes às minhas e às de muitos outros como eu. Isso seria um digno trabalho para um moço devotado aos interesses populares. Mas estou tão ansioso para ouvir esse discurso, que te acompanharia ainda que fosses até Mégara e, seguindo o exemplo de Heródico, voltasses depois de alcançar o muro.

Fedro — Qual é a tua opinião, caríssimo Sócrates? Achas que eu, um ignorante, posso repetir condignamente o que Lísias, o maior escritor da nossa época, trabalhando com calma, levou tanto tempo a redigir? Oxalá que assim fosse. Isso seria para mim mais do que ganhar uma grande fortuna.

Sócrates — Meu bom Fedro, se eu pudesse enganar-me a respeito de Fedro seria também capaz de esquecer de mim mesmo. Mas nada disso sucede. Tenho certeza de que esse Fedro não ouviu apenas uma vez o discurso de Lísias. Ele lhe pediu que o repetisse várias vezes, e Lísias acedeu ao seu desejo. Isso, porém, ainda não era suficiente: ele apanhou o manuscrito e leu as partes que achava mais interessantes. Passou toda a madrugada ocupado nele, e quando se cansou de ficar sentado saiu para dar um passeio. Pelo cão! Acredito que ele sabe de cor o discurso, se este não for demasiadamente longo. Além disso, ele se dirige para fora dos muros a fim de gravá-lo bem na memória. E, encontrando um homem ávido de discursos, alegrou-se de vê-lo e de ter junto de si quem participasse do seu entusiasmo coribântico. Por isso o convidou para acompanhá-lo. Quando, porém, o amigo de discursos lhe pediu que recitasse o de Lísias, ele resistiu e fingiu pouca disposição para falar, mas acabaria recitando-o ainda que ninguém o quisesse escutar, mesmo que fosse fazendo violência aos ouvintes.

Pede— lhe, pois, caro Fedro, que faça de uma vez o que de qualquer modo acabará por fazer.

Fedro — Será preferível, na verdade, que eu recite o discurso como melhor puder, pois creio que não me deixarás em paz enquanto eu não o recitar, sendo-te indiferente que o faça bem ou mal.

Sócrates — Tens toda a razão.

Fedro — Então farei como já te disse. Realmente, caro Sócrates, não me esforcei por decorar o discurso. Exporei, entretanto, com a exatidão que puder, todas aquelas coisas pelas quais, conforme diz Lísias, o apaixonado se distingue do que não ama. Explicarei tudo ordenadamente, começando pelo princípio.

Sócrates — Antes, porém meu amiguinho, mostra-me o que tens na mão esquerda, debaixo do teu manto! Suspeito que seja o próprio discurso. Caso eu tenha acertado, convence-te disto: tu és meu grande amigo, mas, estando o próprio Lísias desse modo presente, estou decidido a não te permitir uma simples repetição do discurso. Bem, deixa lá ver isso...

Fedro — Cala-te, caro Sócrates! Puseste por terra a minha esperança de fazer uma experiência de memória contigo. Onde queres que nos sentemos para ler?

Sócrates — Afastemo-nos aqui da estrada e caminhemos ao longo do Ilisso. Mais adiante poderemos sentar-nos à vontade e estaremos sossegados.

Fedro — Ao que parece, escolhi uma boa ocasião para andar sem sandálias. Quanto a ti, Sócrates, andas sempre descalço. É bem agradável banhar os pés e caminhar pela margem deste riacho, e mais agradável ainda nesta estação e nesta hora do dia.

Sócrates — Então avante! Procura um lugar onde nos possamos sentar.

Fedro — Vês aquele altíssimo plátano?

Sócrates — Como não!

Fedro — Ali há sombra, relva, e sopra um pouco de brisa. Debaixo dele podemos nos sentar, e até, se quiseres, deitar-nos.

Sócrates — Vamos para lá.

Fedro — Diz-me uma coisa, caro Sócrates, não afirma o povo que de um desses lugares, à margem do Ilisso, Bóreas raptou Orítia? Ou foi na colina de Ares? A lenda, com efeito, admite que foi no Ares e não aqui que Orítia foi raptada.

Sócrates — Com efeito.

Fedro — Quem sabe se não foi aqui mesmo onde estamos? É bonito este trecho do regato; a água aqui é pura e transparente; este lugar bem se presta aos folguedos das jovens.

Sócrates — Não foi aqui, mas cerca de três ou quatro estádios mais abaixo, onde atravessamos o regato em direção ao templo de Agra. Há naquele ponto um altar a Bóreas.

Fedro — Não prestei muita atenção. Mas por Zeus, caro Sócrates. Diz-me uma coisa: acreditas que esse mito corresponda à verdade?

Sócrates — Se eu fosse, como os homens doutos, um incrédulo, não seria um homem extravagante, um desses sujeitos que procuram os atalhos ainda não batidos, Se fosse da opinião deles diria, fazendo deduções muito doutas, o seguinte: o sopro de Bóreas arremessou-a nas rochas que existem perto daqui, quando ela brincava com Farmaceia; em consequência disso Orítia morreu, e o povo contou que ela fora raptda por Bóreas. (Ou talvez isso se tenha passado no Areópago, pois também se diz que ela dali teria sido raptada, e não daqui). Eu, caro Fedro, acho tudo isso muito bonito, mas é trabalho para um homem de grande inteligência, a quem o esforço não intimida, e aí não encontramos a felicidade. Além disso, seria necessário interpretar, a seguir, a figura dos Hipocentauros, a da Quimera, e finalmente uma multidão de Górgonas e de Pégasos, um número pasmoso de outras criaturas inexplicáveis e lendárias. Se, por incredulidade, se procura dar verossimilhança a esses seres, usando para isso de uma curiosa e grosseira

sabedoria, perde-se nisso o tempo, e não podemos apreciar a vida como convém. O meu lazer, não o destino a essas explicações, e eis aí a razão da minha atitude. Ainda não cheguei a ser capaz, como recomenda a inscrição délfica, de conhecer a mim próprio. Parece-me ridículo, pois, não possuindo eu ainda esse conhecimento, que me ponha a examinar coisas que não me dizem respeito. Não me interessam essas fábulas e conformo-me, nesse sentido, com a tradição. Não são as fábulas, que investigo: é a mim mesmo. Talvez eu seja um animal muito mais extravagante e cheio de orgulho que Tífon; ou, porventura, um animal mais pacífico e menos complicado, cuja natureza talvez participe de um misterioso e divino destino, mas que não se enche com os fumos do orgulho... Mas, caro amigo, não será esta a árvore para a qual me conduzias?

Fedro — Esta mesmo.

Sócrates — Por Hera, que é um bonito lugar! Este plátano estende muito os seus ramos e é bem alto, e também este agnocasto tem uma bela altura e lança magnífica sombra. Além disso, está todo em flor e espalha por aqui um cheiro delicioso. Sob a ramagem do plátano corre uma bonita fonte de água fresca, como a estou a sentir nos pés. A julgar pelas estátuas e oblações, parece ser um lugar consagrado a Aqueloo e às Ninfas. A brisa aqui é suave, e o coro das cigarras ressoa lá no alto, tal como na primavera. O mais belo, porém, é a relva, bastante densa para oferecer à cabeça um confortável travesseiro com o seu brando declive. És um excelente guia, caro Fedro!

Fedro — Tu, porém ó homem excêntrico, és o homem mais extraordinário que já se viu. Com tuas palavras, dás a impressão de ser um estrangeiro que necessita de um guia, e não um cidadão da capital. Pouco sais da cidade e parece que nunca vais para fora dos muros.

Sócrates — Perdão, meu ótimo amigo! Eu desejo aprender. Regiões e árvores, entretanto, nada me podem ensinar, somente os homens da capital ensinam-me. Mas tu pareces ter encontrado o meio de me levar para fora. Assim como se conduz uma rês faminta mostrando-lhe um ramo ou um fruto,

também a mim, se me acenares com um discurso ou um manuscrito, poderás levar-me por toda a Ática ou para qualquer lugar aonde me queiras arrastar. Neste momento, porém, já que aqui viemos, prefiro deitar— me. Quanto a ti, escolhe a posição que achares melhor para a tua leitura, e começa!

Fedro — Então escuta.

"Conheces os meus sentimentos, e como já me ouviste dizer, acredito que nos será proveitosa a realização deste desejo. Confio em que meu pedido não será feito em vão, pois não sou teu amante. Os amantes, de fato, ao saciarem a sua concupiscência arrependem-se das vantagens que ofereceram, ao passo que, para os que não amam, nunca chega o momento em que teriam motivos para o arrependimento. Não foi a força da paixão que os impeliu a fazer o bem, não por necessidade mas voluntariamente, e o fazem com toda a energia, julgando assim servir também aos seus próprios interesses. Os amantes apaixonados levam em conta aquilo que, por causa do amor, os levou a descuidarem de seus negócios; computam os serviços que prestaram, os esforços que envidaram, e assim acreditam ter mostrado aos amados a devida gratidão. Os que não estão sujeitos à paixão não alegam o desleixo dos negócios, nem os esforços despendidos, nem as dissensões para serem agradáveis com os seus amantes. Os apaixonados afirmam ser os melhores amigos daqueles a quem amam e estar prontos para suportar injúrias e sevícias alheias no empenho de lhes prestarem favores; mas facilmente se percebe até que ponto tais protestos são verídicos e até que ponto tais homens devem ser estimados. Quando, mais tarde, se apaixonam por outro, preferem-no ao antigo amado, e é claro que, se aquele o desejar, até se disporão a agir em prejuízo deste. Mas convirá conceder favores tão preciosos a quem padece de tão enorme defeito do qual ninguém poderá libertá-lo? Os próprios amantes confessam que têm doente o espírito e que já não possuem bom senso; dizem ter consciência da sua insensatez mas que são, a um tempo, incapazes de dominar-se. Como poderão tais homens, se chegarem a refletir com sensatez, considerar como um bem o que desejavam

nesse estado de delírio? Se tu quisesses escolher o melhor entre teus apaixonados, só muito poucos terias à tua disposição; se quisesses, porém escolher entre os outros o que mais te agrada, poderias optar entre muitos. Por isso há muito mais esperança de que, justamente entre esses muitos, se encontre alguém que seja digno de tua amizade.

É possível que temas a opinião pública se receias que, sabendo disso, o povo fale mal de ti. Lembra-te de que os apaixonados julgam que todos os invejam, assim como eles têm inveja uns dos outros; são por isso orgulhosos e contam a todos que os seus esforços não foram vãos. Aqueles a quem a paixão não cega, preferem, porém, o bem da união amorosa à fama que a mesma pode ter perante esses homens. Além disso, toda gente pode reconhecer o amante reparando na maneira pela qual segue o amado, a maneira pela qual o persegue e se esforça para possuí-lo. Quando os vemos a conversar, podemos saber se já deram ou se estão prestes a dar satisfação aos seus desejos.

Os que não estão apaixonados podem viver com grande familiaridade sem que ninguém os incrimine por isso. Terás mais algum motivo de receio? Por acaso pensas que as amizades duram pouco e que, quando há uma separação, a perda seja comum, e que é uma desgraça para ambos? Consideras agradável, na vida, arcar sozinho com o prejuízo? Esse medo tem mais razão de ser quando se trata de indivíduos que se amam, pois eles são muito suscetíveis e julgam sempre que os outros estão mancomunados para prejudicá-los. Por isso não consentem que os seus amados convivam com outras pessoas. Os ricos temem que outros os superem, pelo dinheiro, na afeição; os instruídos receiam que outras pessoas, de conhecimentos mais amplos, os suplantem e causem melhor impressão que eles. Em suma, têm ciúmes do poder que os outros possam ter. Podem chegar ao ponto de te obrigar a romper com todos. Não terás, então, um único amigo. Se cuidares dos teus interesses, procurando aquilo que te é mais proveitoso, acabarás brigando com o indivíduo que amas, e viverás em contínuas disputas com

ele. Aquele que não é apaixonado, mas que consegue o que deseja, graças às suas qualidades, não sentirá inveja dos que cercam o amado; pelo contrário, odeia os que não querem ter convivência com ele, supondo que o desprezam, persuadido de que este pode ter proveito com o convívio dos bons amigos. Como vês, com eles tens mais esperanças de arranjar amigos do que inimigos. Ademais, a concupiscência de muitos amantes tem por alvo preferido muito mais a beleza do corpo do que o caráter e as condições pessoais. Em consequência disto, é sempre duvidoso que eles, uma vez satisfeito o desejo, estejam dispostos a continuar essa amizade, desde que desapareça o desejo. Aqueles a quem o amor não perturba, já antes haviam iniciado uma mútua amizade; não é provável, pois, que nesses a amizade diminua ou desapareça logo que o desejo se satisfaz. Ao contrário, na mútua amizade encontrarão outros motivos e garantias para novos favores.

Queres te tornar cada vez mais virtuoso? Confia em ti e não na pessoa que te ama, pois o que ama louvará sempre as tuas palavras e teus atos sem se preocupar com a verdade e com o bem, de medo de te perder ou pela simples cegueira que é própria da paixão. São estas as ilusões do amor. O amor infeliz aflige-se com aquilo que a ninguém incomoda; o amor feliz acha que tudo é encanto, as menores e mais insignificantes coisas. O amor é mais digno de piedade do que de inveja. Se cederes aos meus desejos, não me verás à procura, na tua intimidade, de um simples prazer efêmero. Hei de estar vigilante a que nos liguem interesses duráveis, pois que, liberto do amor, sou capaz de me dominar. Sem me deixar levar por motivos fúteis a ódios furiosos, não me aborrecerei por causa de faltas insignificantes, mas só diante de erros graves me irritarei contigo. Perdoarei o que fizeres sem intenção e tentarei impedir as más ações. São estes os sinais de uma amizade duradoura.

Talvez creias que uma amizade sem amor seja fraca e sem vida. Nesse caso, considera que, se assim fosse, seríamos indiferentes para os nossos filhos e para com os nossos pais, nem poderíamos ter amigos que se

ligassem a nós, pois não é na paixão que as amizades se originam, mas em outros motivos. Ademais, se é conveniente dispensar favores aos que pedem, pela mesma consideração deverás ser generoso não com os mais ricos, mas com os mais pobres; porque estes, libertos dos maiores males, serão também os mais gratos. Quando estás comendo em tua casa, é preferível que não convides os amigos, mas sim mendigos e famintos, pois esses amarão o seu benfeitor e o acompanharão, reunindo-se muitas vezes diante da sua porta, e se mostrarão contentes, manifestando grande gratidão e orando aos deuses para que lhe concedam muitos bens. Não. O que convém, por certo, não é prestar favores aos que pedem com veemência, mas aos que são capazes de mostrar mais gratidão, não aos que se contentam em te amar, mas aos que são dignos de teus favores; não aos que gozam a flor da tua mocidade, mas aos que, depois, quando fores mais velho, compartilharão contigo os seus bens; não aos que, após haverem conseguido o que desejavam, vão gabar-se disso diantes dos outros, mas aos que têm vergonha e nada referem; não aos que se esforçam para conquistar-te por pouco tempo, mas aos que durante a vida inteira permanecerão teus amigos; não aos que depois de haverem satisfeito os seus desejos procuram um pretexto para te odiar; mas aos que, tendo visto passar os prazeres da juventude, te acompanharem sempre com a sua estima. Lembra-te de tudo isso que te disse e ainda de mais uma coisa: os apaixonados são frequentemente expostos aos severos conselhos dos amigos que criticam a paixão, mas nunca se acusou de imprudente a um indivíduo que não se apaixona. Tu podes perguntar se te aconselho a que concedas os teus favores a todos aqueles que não são teus amantes. Eu responderei que um homem que ama não te aconselhará isso, pois que favores tão pródigos não teriam direito ao reconhecimento e, se quisesses esconder as tuas ligações, tu não o poderias fazer. É fundamental que o nosso convívio, em lugar de nos prejudicar, nos seja, ao contrário, útil.

Creio que disse o suficiente. Se te parecer, entretanto, que omiti alguma coisa, pergunta!”

Que achas deste discurso, Sócrates? Não é ele belíssimo, tanto no conteúdo como na expressão?

Sócrates — Caro amigo, o discurso me pareceu excelente, e deixou-me entusiasmado. E se me fez tal impressão, meu querido Fedro, foi por tua causa: eu te olhava, e durante a leitura tu parecias iluminado pelo discurso. Convenci-me de que nessas coisas, és mais competente do que eu. Segui o teu exemplo e deixei-me tomar pelo teu entusiasmo. Divina cabeça!

Fedro — Está bem! Achas que deves galhofar assim comigo?

Sócrates — Galhofar? Acaso não falo sério?

Fedro — Não, caro Sócrates! Mas por Zeus, o protetor da amizade, peço-te que digas a verdade: julgas que qualquer outro grego seria capaz de falar com tanta elevação e abundância sobre o assunto?

Sócrates — Como? Será preciso que o discurso seja elogiado por mim e por ti? Temos de afirmar também que seu autor disse tudo que era necessário, que cada expressão é clara, bem elaborada e compreensível? Seja, farei isso por amizade para contigo, se bem que eu, na minha incompetência, não tenha notado tal coisa. Só prestei atenção às qualidades retóricas, e creio que, visto desse aspeto, o discurso nem sequer ao próprio Lísias agradaria. Se me permites, caro Fedro, direi que ele me parece ter repetido a mesma coisa duas ou três vezes, como fazem as pessoas que não têm muito assunto; ou talvez essa matéria não se ajuste às suas capacidades. Para mim, é evidente que ele procedeu como um jovem pedante, querendo mostrar que era capaz de exprimir a mesma coisa de diversos modos e usando sempre os melhores termos retóricos.

Fedro — Estás enganado, caro Sócrates. O discurso se distingue precisamente pelo fato de não ter omitido nada do que se podia dizer sobre esse tema. Ninguém é capaz de falar mais ou melhor sobre tal assunto.

Sócrates — Não posso concordar contigo neste ponto. Homens e mulheres sapientes de outrora, que sobre isso falaram e escreveram, discordariam se, por gentileza, eu te desse razão.

Fedro — Quem são eles? Onde ouviste coisa melhor do que este discurso?

Sócrates — De momento não posso dizê-lo com exatidão. Só uma coisa é clara: é que ouvi isso de alguém — talvez da bela Safo, do sábio Anacreonte ou de outro escritor qualquer. Sabes o que me leva a essa suposição? É o meu coração, caríssimo; sinto que ouvi outra coisa não inferior ao discurso que leste. Bem sei que eu próprio não a inventei, pois conheço a minha ignorância. Uma coisa me resta, entretanto: como um vaso, deixo-me encher pelos pensamentos alheios que entram em mim pelo ouvido. Mas sou tão negligente que esqueci por completo como e de quem ouvi isso. Uma inveterada preguiça de espírito impede-me de me lembrar em que condições e de que pessoas ouvi essas coisas.

Fedro — Meu nobilíssimo amigo! O que disseste é extraordinário. Não me digas onde nem de quem o ouviste, ainda que eu o exija. Mas faz o que prometeste: pronuncia um discurso melhor do que esse e tão longo como ele! Prometo, como os nove arcontes, erigir em Delfos uma estátua de ouro em tamanho natural, não somente de mim mas também de ti.

Sócrates — Caro Fedro! És um homem encantador e verdadeiramente de ouro. Segundo julgas, eu teria dito que Lísias errou do princípio ao fim e que em todos os pontos se pode afirmar o contrário. Não. Isso não aconteceria nem mesmo, creio, com o mais medíocre dos escritores. Por exemplo, desde que se trata de favorecer o amigo que não se apaixona, de preferência ao apaixonado, se tu impedes que se louve a prudência de um e se impedes que se condene o delírio de outro — se me impedes que fale desses motivos principais —, que ficará para dizer? É fundamental aceitar esses lugares comuns próprios do orador, e mesmo permiti-los. O que ele fez foi substituir a pobreza da invenção pela arte da composição. Só quando se trata de questões menos importantes — e por isso mesmo mais difíceis —, é que ao mérito da disposição do discurso se acrescentará o da invenção.

Fedro — Admito isso. Parece-me que disseste a verdade. Vou fazer agora o mesmo: concedo-te que o apaixonado seja mais exacerbado do que aquele que não ama. Mas fala agora melhor do que Lísias sobre os outros pontos da tese! Se o fizeres, colocarei tua estátua em Olímpia, ao lado das oferendas dos Cipsélidas.

Sócrates — Ficaste agastado, caro Fedro, porque caçoei contigo atacando o homem a quem adoras. Acreditas realmente que eu me atreverei a competir em sabedoria com esse homem?

Fedro — Quanto a isso, caro amigo, estás numa situação semelhante à minha, de há pouco. Tens de falar como melhor puderes. Mas tome cuidado para não imitar o feio costume dos autores de comédias, cujas personagens estão sempre devolvendo uma à outra as mesmas palavras! Não me obrigues a dizer: "se eu pudesse enganar-me a respeito de Sócrates, também seria capaz de me esquecer" e "ele tem vontade de falar, mas finge não querer"! Lembra-te que não sairemos daqui enquanto não tiveres exprimido aquilo de que, segundo disseste, o teu coração está cheio! Estamos sós, num lugar ermo e afastado dos homens, e eu sou o mais forte e o mais moço. Reflete no que te digo! Não me obrigues à violência! Fala! Faze-o voluntariamente, se não preferes falar à força!

Sócrates — Meu bem-aventurado Fedro! Eu me tornaria ridículo se, ignorante como sou, falasse sem estar preparado, concorrendo com um autor tão perfeito!

Fedro — Sabes de uma coisa? Deixa de melindres. Não demora que eu diga uma coisa com que te obrigarei a falar.

Sócrates — Não precisas pronunciá-la.

Fedro — Direi, sim. Minha declaração, porém, terá a forma de um juramento. Juro— te... mas por qual dos deuses? Queres que jure por este plátano? Pois bem, se não fizeres o teu discurso perante esta árvore, nunca mais te mostrarei nem te repetirei discurso algum.

Sócrates — Ó homem sagaz! Com que astúcia soubeste encontrar um meio de obrigar a fazer o que exiges a um homem que é apaixonado por discursos!

Fedro — Então por que ainda hesitas?

Sócrates — Depois do juramento que fizeste, não me esquivarei mais. Como poderia eu renunciar a tais alegrias?

Fedro — Então fala.

Sócrates — Sabes o que farei?

Fedro — O quê?

Sócrates — Falarei com a cabeça encoberta. Quero terminar o discurso o mais depressa possível e não me envergonhar olhando para ti.

Fedro — Mas fala! Quanto ao resto, podes fazer o que quiseres.

Sócrates — A vós invoco, Musas! Pouco importa que vos chameis "sonoras" por causa da doçura do vosso canto ou que esse epíteto vos venha do musical povo dos lígios! Auxiliai-me no discurso que este ótimo homem meobriga a fazer, para que seu amigo, que já antes se lhe afigurava sábio, seja considerado mais sábio ainda!

Pois bem: houve outrora um rapaz belíssimo, ou melhor, houve um mancebo que tinha grande número de adoradores. Um destes era muito esperto. Ele, que realmente amava o rapaz como todos os outros, convenceu-o de que não o amava. Ao tentar conquistá-lo, esforçou-se por persuadi-lo de que antes se devem conceder favores ao que não ama do que ao apaixonado. Um dia dirigiu-lhe o seguinte discurso: em todas as coisas, meu rapaz, para que se tome uma resolução sábia é essencial saber sobre o que se delibera, pois, de outro modo, certamente nos enganamos. A maioria dos homens não nota, entretanto, que ignora a essência das coisas. Isso porém não os impede de acreditar erroneamente que a conhecem; segue-se daí que no começo de uma pesquisa não definem as suas opiniões, acontecendo depois o que era esperado: tais pessoas não concordam consigo mesmas, nem umas com as outras. Evitemos, pois, esse defeito que censuramos nos

outros. Como se trata de saber se é melhor ter amizade com alguém que ama do que com alguém que não ama, começaremos assim estabelecendo uma definição do amor, da sua natureza e dos efeitos, definição que deverá satisfazer a opinião de nós ambos; havemos de nos referir sempre a esses princípios, e, reduzindo desse modo toda a discussão, examinaremos se o amor traz vantagens ou prejuízos.

É evidente que o amor é desejo. Sabemos, porém, que os que não amam também desejam os objetos que são belos. Como, pois, distinguiremos entre o que ama e o que não ama? Devemos, além disso, examinar o seguinte: em cada um de nós há dois princípios que nos governa e conduzem, e nós os seguimos para onde nos levam: um é o desejo inato do prazer, outro a opinião que pretende obter o que é melhor. Essas duas tendências que existem dentro de nós concordam por vezes, em outras entram em conflito, por vezes vence uma e por vezes a outra. Ora, quando a tendência que se inspira na razão é a que vence, conduzindo-nos ao que é melhor, chama-se a isso temperança; quando, pelo contrário, o desejo nos arrasta sem deliberação para os prazeres, e é ele que predomina em nós, isso se chama intemperança. A palavra intemperança, contudo, tem vários sentidos, é compreendida de muitas maneiras, e o sentido que se tornou caraterístico faz com que o homem que possui essa tendência receba o nome correspondente, e não é belo nem honorífico recebê-lo. O desejo que se relaciona com o comer e que, como os outros desejos, suplanta a noção do que é melhor, chama-se “glutoneria”. Ela confere àquele que a possui, o nome correspondente de “glutão”. Quando é o desejo da bebida que exerce a sua tirania, sabe-se qual o nome vergonhoso que se dá àqueles que se abandonam à bebida. Enfim, o mesmo acontece com todos os outros desejos dessa família. Já se torna quase manifesto a que espécie de desejo foi dedicada a exposição que antecedeu. Entretanto, creio que devo explicar-me mais claramente. Quando o desejo, que não é dirigido pela razão, esmaga em nossa alma o desejo do bem e se dirige exclusivamente para o prazer que a

beleza promete, e quando ele se lança, com toda a força que os desejos intemperantes possuem, o seu poder é irresistível. Esta força todo-poderosa, irresistível, chama-se Eros ou Amor. Mas, meu caro Fedro, não te parece que eu estou falando sob uma inspiração divina?

Fedro — Sim, caro Sócrates, uma eloquência desacostumada se assenhoreou de ti.

Sócrates — Então ouve em silêncio! Na verdade, este lugar parece ser divino. Não deves admirar-te se durante o discurso as ninfas tomarem posse de mim, pois o que estou dizendo já se assemelha muito a um ditirambo.

Fedro — Tens toda a razão.

Sócrates — E a culpa é tua. Ouve agora o resto, pois pode ser que a inspiração se acabe! Isso, porém, deixemos ao arbítrio da divindade. Voltemos ao discurso dirigido ao rapaz.

Muito bem, meu amigo! Já ficou bem explicado o tema da nossa discussão. Já definimos a sua natureza. Vamos adiante e, sem perder de vista os nossos princípios, examinemos as vantagens e os inconvenientes que advirão provavelmente a alguém que concede favores a quem ama e a quem não ama.

Naturalmente, um homem governado pelo desejo e escravo da volúpia procurará no seu amado o máximo do prazer. Ora, o apaixonado gosta de tudo o que não lhe opõe resistência e odeia tudo o que lhe é superior ou igual. Por isso, o amante verá com impaciência um superior ou um igual no seu amado e fará tudo para que lhe seja inferior e menos perfeito. Ora, o ignorante é inferior ao sábio, o covarde ao corajoso, o incapaz de falar ao orador, o tolo ao inteligente. Quando semelhantes deficiências se instalam no espírito do amado, ou quando lhe são próprias por natureza, o amante necessariamente se alegrara e procurará acentuar tais defeitos, pois do contrário correrá o risco de perder seus prazeres momentâneos. É forçoso que o amante apaixonado inveje o amado, impedindo-lhe muitas convivências úteis que poderiam fazer dele um bom homem, e causando-lh

assim um grande prejuízo. O maior prejuízo, porém, que o apaixonado acarreta ao objeto do seu amor é privá-lo daquilo que daria pleno desenvolvimento à sua inteligência, isto é, a divina filosofia, da qual o amante necessariamente afasta o amado. Ele tem medo de ser desprezado pelo rapaz, e é claro que fará tudo quanto puder para que este se torne um perfeito ignorante e em tudo se oriente pelo pensar dele, amante. Essa situação do amado é, para o amante, agradável, mas nociva para o próprio rapaz. Portanto, do ponto de vista espiritual o amante apaixonado nem é bom tutor nem um companheiro útil.

Passemos agora ao corpo, à sua compleição e aos cuidados que se devem ter com ele. Qual é essa compleição?Que cuidados dará a ele ao corpo daquele de quem é senhor?

Observaremos que o apaixonado vai procurar um efeminado e não um forte; que deseja possuir um homem que não tenha crescido à luz do sol mas ao abrigo de uma sombra, um homem que não conheça trabalhos masculinos nem suores fortes, um homem acostumado a um gênero de vida algo impróprio do seu sexo, um homem que procura substituir as boas qualidades que lhe faltam por cores adornos exóticos. Tal fato é tão evidente que não vale a pena discuti-lo mais pormenorizadamente; mencionaremos apenas o ponto principal que a ele se prende. O aspeto de tal corpo na guerra e em outras situações sérias torna os inimigos corajosos, ao passo que os amigos, e também os próprios amantes, inevitavelmente temerão por ele. Isto, porém, é fato que não sofre dúvida e podemos abandonar o assunto.

Agora devemos examinar que vantagens e que prejuízos, no tocante à fortuna, nos oferecerão o convívio com o amante e sua proteção. Uma coisa é evidente para todos, e em primeiro lugar para o próprio amante: ele deseja, acima de tudo, que seu amado seja privado dos mais ambicionáveis, mais agradáveis e mais divinos bens. A esse homem convém que o amado perca o pai, a mãe, os parentes e os amigos, pois os considera como opositores e censores do gênero de convivência que a ele á mais agradável.

Quando, porém, o amado possui uma fortuna em ouro ou em outros objetos de valor, afigurar-se-á ao amante que não é muito fácil conquistar o rapaz e, caso este se deixe conquistar, não será muito obediente. De tudo isso se conclui que o amante inveja o amado quando este recebe uma fortuna e alegra-se quando o mesmo a perde. O amante não deseja que o objeto do seu amor se case, que tenha filhos, que possua um lar, pois sua intenção é gozar, o mais longamento que puder, o seu prazer egoísta, o gozo do seu doce fruto.

Há muitos outros males, mas à maior parte deles um ente sobrenatural parece haver misturado algum momentâneo prazer. Assim, o lisonjeiro, por exemplo, é horrível monstro e traz grandes prejuízos, mas, simultaneamente, a natureza lhe conferiu certo atrativo que não deixa de ter seu encanto. Poder-se-ia chamar nociva também a uma prostituta, e o mesmo a várias outras criaturas duvidosas, e a costumes que proporcionam um prazer deleitoso, porém efêmero. O mesmo se dá com o apaixonado em relação com os seus amores. Ele não é apenas nocivo. Sua assiduidade o torna terrivelmente desagradável. Diz um velho provérbio que cada um gosta de conviver com os que são da sua idade. Segundo penso, a mesma idade conduz aos mesmos prazeres e essa semelhança engendra amizade. Mas, apesar disso, uma dessas convivências levada ao exagero resultará em saciedade também é coisa que todos consideram desagradável. Ainda mais evidente e desagradável é ela no que diz respeito à diferença da idade, sobretudo na companhia de um amante que a idade afasta daquele que ele ama. Se é velho, persegue o objeto do seu amor e não o larga nem durante o dia nem durante a noite; é aguilhoado pelo desejo intenso, sente prazer todas as vezes que vê o amado ou lhe ouve a voz, ou lhe toca, ou, enfim, o percebe por qualquer dos sentidos; com prazer se aproxima dele e incessantemente o acaricia. Mas que consolação e que divertimentos poderá dar ele ao amado, para que este, que tem de permanecer tanto tempo em sua companhia, não sinta desprazer? O moço está diante de um ser enrugado, afligido pelos achaques da velhice, e a isso se adicionam outras coisas que acompanham

essa visão e que de fato só são suportadas com repugnância. Resguardado contra todos com desconfiança, fiscalizando no que faz e no que diz, ouve ainda do objeto amado, do seu apaixonado, elogios inconvenientes e exagerados, e também repreensões que seriam insuportáveis mesmo nos lábios de um homem sóbrio, mas quando se acrescentam à embriaguez não só são insuportáveis mas ofensivas, pois um homem desses usa expressões aborrecidas, despudoradas e atrevidas que causam mágoa, raiva, dor e desprazer. Pois bem: quando o amante está apaixonado, é desagradável é prejudicial; quando, porém, seu amor termina, ele se revela como homem indigno de confiança; trairá aquele que seduzira com promessas magníficas, com os seus juramentos e a sua devoção. Outrora, tratou de conservar o convívio de seu amado acenando-lhe com a esperança de grandes bens, porque a convivência em si era desagradável. Agora, porém, que chegou a ocasião de cumprir suas promessas, ei-lo transformado em outro homem sem que seu amado o tenha notado. Em seu íntimo, rendeu-se a outro soberano e guia, à ponderação e à sobriedade, abandonando o amor e a loucura. O amado, que agora espera gratidão pelos favores concedidos, lembra-lhe o que ambos faziam e diziam outrora, julgando falar ainda com o mesmo homem. Mas o amante tem vergonha de dizer que se tornou outro, e além disso é incapaz de cumprir as promessas e juramentos feitos sob o domínio da loucura da paixão. Como adquiriu juízo e sabedoria, não quer fazer o mesmo que antes, para não se tornar de novo semelhante ao que era em outro tempo. Em consequência disso se torna esquivo; o antigo amante perdeu seu amor, devido às circunstâncias; o caco caiu de outro modo, e o amante foge do amado, trocando-se os papéis. O outro, vendo-se na necessidade de persegui-lo, encoleriza-se contra ele e pragueja; não compreendeu, no começo, que não devia ter conhecidos favores ao homem outrora apaixonado e insensato, mas sim a quem, não se achando dominado pela paixão, soubesse proceder com juízo. Entregando-se ao apaixonado, abandonou-se a um homem sem palavra, de convívio desagradável, a um homem cheio de

inveja, que só lhe causou desprazer, nocivo para a sua fortuna, para a sua educação física e, acima de tudo, para a sua educação espiritual, o mais estimável de todos os bens que existem ou poderão existir, tanto para os homens quanto para os deuses.

Eis, caro rapaz, o que é necessário ter em mente; devem saber que o amor de um homem apaixonado não provém de um sentimento benévolo, mas, como o apetite ao comer, da necessidade de satisfazê-lo.

"Como o lobo ama o cordeiro, ama o apaixonado o seu amado".

Meu caro Fedro, eis tudo o que tenho a dizer. Nada a mais ouviras desta boca. Meu discurso está terminado.

Fedro — Pois eu julgava que fosse apenas a metade. Supunha que fosses dizer outro tanto sobre o homem não apaixonado, demonstrando que se lhe devem conceder mais favores e expondo as vantagens que isso nos traz. Por que terminaste aí, caro Sócrates?

Sócrates — Não notaste, meu amigo, que já deixei de falar em ditirambos e passei ao ritmo da epopeia? Não notaste que estou a censurar? Que achas que eu faria se começasse a louvar o outro? Não vês que eu seria tomado de entusiasmo, sob a influência das ninfas às quais manhosamente me entregaste? Dir-te-ei tudo numa palavra: as mesmas coisas que repreendemos em um se acham no outro, mas transformadas nos seus contrários, isto é, em bem. Será necessário pronunciar um longo discurso a esse respeito? O que já foi dito basta para os dois. Que o meu discurso tenha o destino que merece. Agora, antes que me obrigues a falar mais, vou atravessar o riacho e afastar-me.

Fedro — Ainda não, caro Sócrates! Espera até que passe o calor! Acaso não vês que é quase meio-dia [o que se chama a hora do máximo calor]? É melhor esperarmos, conversando, enquanto isso, sobre o assunto discutido. Depois, quando refrescar, iremos.

Sócrates — Oh! Tu és divino com os teus discursos, caro Fedro! És verdadeiramente admirável! Creio que ninguém em sua vida deu origem a

tantos discursos, quer os tenhas redigido tu mesmo, quer tenhas instigado outros a fazê-los. A única exceção é o tebano Símias, mas a todos os demais sobrepujaste. Parece-me que agora me provocaste a fazer um segundo discurso.

Fedro — O que dizes está longe de me incomodar. Mas como sucedeu isso?

Sócrates — Caro amigo! Quando quis atravessar o regato despertou em mim o "daimónion" e manifestou-se o sinal costumeiro. Ele sempre me impede de fazer o que desejo. Pareceu-me ouvir uma voz que vinha cá de dentro e que não me permitia ir embora antes de oferecer aos deuses uma expiação, como se eu houvesse cometido alguma impiedade. Sou adivinho, mas não muito hábil; sou como os que não sabem bem ler e escrever: só faço adivinhações para mim mesmo. Agora vejo com clareza o meu pecado. Meu amigo! A alma tem o dom de profetizar. Já enquanto fazia o discurso senti certa perturbação. Para me exprimir como Ibico, tive medo de ganhar honra aos olhos dos homens cometendo um pecado contra os deuses. Mas agora percebo qual é a minha culpa.

Fedro — Que queres dizer?

Sócrates — Trouxeste-me um discurso horrível, caro Fedro, e me obrigaste a fazer outro discurso horrível.

Fedro — Como assim?

Sócrates — Um discurso tolo e, em certo sentido, ímpio. Pode haver coisa mais horrível?

Fedro — Por certo que não, se é verdade o que dizes.

Sócrates — Pois então já não crês que Eros é filho de Afrodite, e como tal é deus?

Fedro — Sem dúvida. É o que diz a tradição.

Sócrates — Mas tal fato não foi mencionado por Lísias nem no meu discurso, aquele que minha língua enfeitiçada pronunciou. Ora, se Eros é, como de fato é, um deus ou um ser divino, não poderá ser mau. Entretanto, os

dois discursos que se fizeram a seu respeito referiam-se a ele como se o fosse. Esses discursos pecaram contra Eros. Além disso, a sua tolice é cômica, pois, embora não tenham dito nada de verdadeiro nem de aproveitável, enchem-se de importância porque conseguiram iludir alguns ingênuos e ganhar os seus aplausos. Eis por que, meu Fedro, é necessário que eu me penitencie. Ora, à disposição dos que pecaram contra a mitologia está uma antiga expiação que Homero não conhecia, mas que Estesícoro conhecia. Este perdeu a luz dos olhos por ter ofendido a Helena; mas, ao contrário de Homero, não ignorava a causa disso. Como amigo das Musas, ele a conhecia, e imediatamente escreveu estes versos:

Não foi verdadeiro o teu discurso;
tu jamais entraste num navio
e tão pouco estiveste no castelo de Troia.

Depois de ter completado a sua palinódia, foi-lhe restituída a vista. Eu, porém, serei mais sábio do que eles neste ponto. Antes que venha a sofrer pela ofensa feita a Eros tentarei fazer a minha palinódia, mas com a cabeça nua e não, como antes, embuçada.

Fedro — Nada poderias dizer que me fosse mais agradável, caro Sócrates.

Sócrates — Bem vês agora, Fedro, a impudência com que foram proferidos esses dois discursos, o de há pouco assim como o que leste. Imagina que um homem honesto, de costumes civilizados, que ame ou tenha amado outrora um rapaz, nos ouça afirmar que os amantes contendem com os seus amados por causa de ninharias, que os invejam ou prejudicam. Esse homem julgaria estar ouvindo indivíduos que se criaram entre marinheiros e nunca conheceram um nobre amor. Um homem assim jamais concordaria com as censuras que dirigimos a Eros. Não te parece?

Fedro — Por Zeus, caro Sócrates! Talvez seja assim.

Sócrates — Eu me envergonharia diante de tal homem. Além disso, tenho medo de Eros. Por este motivo, quero agora lavar com um discurso suave o ouvido cheio de água salgada. Aconselho também a Lísias que escreva tão cedo quanto possível um discurso declarando que, em igualdade de circunstâncias, antes se devem conceder favores ao que ama do que ao que não ama.

Fedro — Fica sossegado, que ele saberá disto. Se tu fizeres agora o elogio do amante, terei de obrigar Lísias a escrever um discurso no mesmo sentido.

Sócrates — Confio nisso, enquanto permaneceres o que és.

Fedro — Então fala com toda a confiança!

Sócrates — Mas onde está o rapaz para quem falei? Quero que ele ouça também isto, a fim de que não vá prestar favores inconsideradamente a alguém que não o ama.

Fedro — Esse rapaz está junto de ti sempre que o desejares.

Sócrates — Então imagina, encantador rapaz, que o discurso anterior foi proferido por Fedro, filho do mirrinúsio Pítocles, e o que eu agora pronunciarei, por Estesícoro, filho do himereu Eufemo. O início deve ser: não foi verídico este discurso ao dizer que, apesar de se ter um amante, é prudente conceder mais favores ao não— apaixonado, porque aquele é louco, enquanto que este possui discernimento. Isto seria verdade se a loucura fosse apenas um mal; mas, na verdade, porém, obtemos grandes bens de uma loucura inspirada pelos deuses. A profetisa de Delfos e as sacerdotisas de Dodona prestam grandes serviços às pessoas e aos estados da Grécia quando estão em delírio. Em seus momentos lúcidos praticam somente coisas sem importância, ou nada fazem. E seria supérfluo dizer que a Sibila e outros adivinhos, agindo sob a inspiração divina e predizendo o futuro, corrigiram muitas coisas, como todos sabem. E esse fato deve ser mencionado como prova de que também os antigos, inventores dos nomes das coisas, não consideravam a loucura como desprezível ou desonesta.

Deram eles à arte de prever o futuro o nome de "*maniké*", "*mania*", considerando-a como uma dádiva dos deuses, um bem. Os contemporâneos, que não entendem as belas palavras, introduziram, sem nenhum propósito nessa palavra, um "*t*", transformando-a em "*mantiké* ", a arte divinatória. Ao contrário, a investigação do futuro, feita por homens que não são inspirados, que observam o voo dos pássaros e outros sinais, é a "*oionoistike*", pois esses adivinhos procuraram atribuir ao pensamento humano *(oiêsis)* a inteligência *(nous)* e o conhecimento *(istoria)*. Os modernos, mudando o antigo "*o*" no enfático "*ô*", deram a essa arte o nome de "*oiônoistike*". Assim, o dom da profecia supera em perfeição e em dignidade a arte dos augúrios, tanto no nome como na própria coisa — e assim também o delírio que provém dos deuses é mais nobre que a sabedoria que vem dos homens. Assim nos garantiam os antigos.

Quando as epidemias e os terríveis flagelos caíam sobre os povos como castigo de pecados antigos, o delírio, tomando conta de alguns mortais e inspirando-lhes as profecias, levou-os a descobrir remédios aos males e o refúgio contra a ira divina nas preces e nas cerimônias expiatórias. Foi, pois, ao delírio que se deveram as purificações e os ritos misteriosos que preservaram dos males atuais e vindouros o homem realmente inspirado, animado de espírito profético, revelando-lhe, ao mesmo tempo, o meio de se libertar desses males.

Há ainda uma terceira espécie de delírio: é aquele inspirado pelas Musas. Quando ele atinge uma alma virgem e pura, transporta-a para um mundo novo e inspira-lhe odes e outros poemas que celebram as gestas dos antigos e que servem de ensinamentos às novas gerações.

Mas quem se aproxima dos umbrais da arte poética, sem o delírio que é provocado pelas Musas, julgando que apenas pelo intelecto será bom poeta, sê-lo-á imperfeito, pois que a obra poética inteligente empalidece perante aquela nascida do delírio.

Essas são as vantagens do delírio que derivam dos deuses. Não devemos pois temer nem nos deixar perturbar por um discurso no qual se afirma que se deve preferir ao apaixonado o sensato.

É o primeiro que deve receber os louros da vitória, pois o amor foi enviado ao amante e ao amado, não pela sua utilidade material, mas, ao contrário — e é o que mostraremos —, esse delírio lhes foi incutido pelos deuses para sua felicidade. Essa prova suscitará o desdém dos maus, mas persuadirá os sábios.

Nessas condições, o que desde logo é necessário fazer é indagar qual é a verdade acerca da natureza da alma, observar seus estados e obras, indagar se a sua natureza é divina ou humana.

Partiremos do seguinte princípio: Toda alma é imortal, pois aquilo que se move a si mesmo é imortal. O que move uma coisa, mas é por outra movido, anula-se, uma vez terminado o movimento. Somente o que a si mesmo se move, nunca saindo de si, jamais acabará de mover-se, e é, para as demais coisas movidas, fonte e início de movimento. O início é algo que não se formou, sendo evidente que tudo o que se forma, forma-se de um princípio. Este princípio de nada proveio, pois que se proviesse de uma outra coisa não seria princípio. Sendo o princípio coisa que não se formou, deve ser também, evidentemente, coisa que não pode ser destruída. Se o principio pudesse se anular, nem ele mesmo poderia nascer de uma outra coisa, nem dele outra coisa, porque necessariamente tudo brota do princípio.

Concluindo, pois, o principio do movimento é aquilo que a si mesmo se move. Não pode desaparecer nem se formar, do contrário o universo e todas as gerações pararíam e nunca mais poderiam ser movidos. Pois bem, o que a si próprio se move é imortal. Quem isso considerar como essência e caráter da alma, não terá escrúpulo nessa afirmação. Cada corpo movido de fora é inanimado. O corpo movido de dentro é animado, pois que o movimento é da natureza da alma. Se aquilo que a si mesmo se move não é outra coisa senão a alma, necessariamente a alma será algo que não se formou. E será imortal.

Sobre a imortalidade, isso bastará. Mas quanto ao seu caráter, assim devemos explicá-lo:

O caraterizá-la daria ensejo para divinos e longos discursos. Representá-la numa imagem já é coisa que se possa fazer num discurso humano de menores pretensões. A alma pode ser comparada com uma força natural e ativa, constituída de um carro puxado por uma parelha alada e conduzido por um cocheiro.

Os cavalos e os cocheiros das almas divinas são bons e de boa raça, mas os dos outros seres são mestiços. O cocheiro que nos governa rege uma parelha na qual um dos cavalos é belo e bom, de boa raça, enquanto o outro é de raça ruim e de natureza arrevesada. Assim, conduzir nosso carro é ofício difícil e penoso.

Cabe ainda explicar a razão pela qual, entre os seres animados, uns são mortais e outros imortais.

A alma universal rege a matéria inanimada e manifesta-se no universo de múltiplas formas. Quando é perfeita e alada, paira nas esferas e governa a ordem do cosmos. Mas quando perde as suas asas, decai através dos espaços infinitos até se consorciar a um sólido qualquer, e aí estabelece o seu pouso. Quando reveste a forma de um corpo terrestre, este começa, graças à força que lhe comunica a alma, a mover-se. É a este conjunto de alma e de corpo que chamamos de ser vivo e mortal.

Quanto à denominação de *imortal*, isto é algo que não podemos exprimir de uma maneira racional. Nós conjeturamos, sem disso termos experiência alguma nem a suficiente clareza, que um ser *imortal* seria a combinação de uma alma e de um corpo que se unem para toda a eternidade. Mas isso depende de Deus.

Expliquemos agora de que modo as almas perdem as asas.

A tarefa da asa consiste em conduzir o que é pesado para as alturas, onde habita a raça dos deuses. A alma participa do divino mais do que qualquer outra coisa corpórea. O que é divino é belo, sábio e bom. Dessas

qualidades as asas se alimentam e se desenvolvem, enquanto todas as qualidades contrárias, como o que é feio e o que é mau, fazem-na diminuir e fenecer. Zeus, o grande condutor do céu, anda no seu carro alado a dar ordens e a cuidar de tudo. O exército dos deuses e dos demônios segue-o, distribuído em onze tribos. Héstia é a única entre os seres divinos que permanece em casa. Cada um dos outros onze deuses é o guia da sua tribo ordenada. Há muitos e agradáveis espetáculos e caminhos no céu, por onde anda a grande família dos deuses, fazendo cada um deles o que lhe está afeito e seguindo-os aqueles que os podem seguir.

Quando se dirigem para o banquete que os espera, os carros sobem por um caminho escarpado até o ponto mais elevado da abóbada celeste. Os carros dos deuses que se mantêm em equilíbrio, graças à docilidade dos corcéis, sobem sem dificuldade. Os outros grimpam com dificuldade porque o cavalo de má raça inclina e puxa o carro para a terra. Isso dá então grande trabalho para a alma.

As almas daqueles que chamamos imortais, logo que atingem a abóbada celeste aí se mantêm; movem-se em grandes círculos e podem então contemplar tudo o que fora dessa abóbada abarca o Universo.

Nenhum poeta jamais cantou nem cantará a região que se situa acima dos céus. Vejamos, todavia, como ela é. Se devemos dizer sempre a verdade, quanto mais obrigados o seremos ao falarmos da própria verdade. A realidade sem forma, sem cor, impalpável só pode ser contemplada pela inteligência, que é o guia da alma. E é na Idéia Eterna que reside a ciência perfeita, aquela que abarca toda a verdade.

O pensamento de um Deus nutre-se de inteligência e de ciências puras. O mesmo se dá com todas as almas que procuram nutrir-se do alimento que lhes convém. Quando a alma, depois da evolução pela qual passa, chega a conhecer as essências, esse conhecimento das verdades puras a mergulha na maior felicidade. Depois de haver contemplado essas essências, volta a alma a seu ponto de partida. E, alguma longo da revolução pela qual passou,

ela pôde contemplar a Justiça, e a Ciência — não estas que conhecemos, sujeitas às mudanças e que são contingentes aos objetos — mas a Ciência que tem por objeto o Ser dos Seres. Quando assim contemplou as essências, quando se saciou a sua sede de conhecimento, a alma mergulha novamente na profundeza do céu e volta ao pouso.

E após a volta da alma, o condutor leva os cavalos a manjedoura e dá-lhes ambrosia e néctar. Essa é a vida dos deuses.

A sorte das outras almas é porém esta:

Elas tudo fazem para seguir os deuses, seu condutor ergue a cabeça para a região exterior e se deixam levar com a rotação. Mas, perturbadas pelos corcéis do carro, apenas vislumbram as realidades. Ora levantam, ora baixam a cabeça, e, pela resistência dos cavalos, veem algumas coisas mas não vêem outras. Outras há ainda que, nostálgicas, seguem atabalhoadas acompanhando a rotação, incapazes de se levantar, empurrando-se e derrubando-se umas às outras, quando alguma pretende passar adiante. Há confusão e briga, e abundante suor. Muitas saem feridas, por culpa dos cocheiros. Muitas partem as penas de suas asas. Todas, após esforços inúteis, não conseguindo se elevar até a contemplação do Ser Absoluto, caem, e sua queda as condena à simples Opinião. A razão que atrai as almas para o céu da Verdade é que somente aí poderiam elas encontrar o alimento capaz de nutri-las e de desenvolver-lhes as asas, alimento que conduz a alma para longe das baixas paixões.

É uma lei de Adrástea: toda a alma que segue a de um deus, contempla algumas das Verdades: fica isenta de todos os males até nova viagem, e, se o seu voo continuar vigoroso, ela ignorará eternamente o sofrimento. Mas, quando não pode seguir os deuses, quando devido a um erro funesto ela se enche de alimento impuro, de vício e esquecimento, torna-se pesada e precipita-se sem asas ao solo.

Uma lei estabelece que, no primeiro nascimento terreno, a alma não entra no corpo de um animal; aquela que mais Verdades contemplou gerará

um filósofo, um esteta ou um amante favorito das Musas; a alma de segundo grau irá formar um rei legislador, guerreiro ou dominador; a de terceiro grau formará um político, um economista ou financista; a do quarto, um atleta incansável ou um médico; a do quinto seguirá a vida de um profeta ou adepto dos mistérios; a do sexto terá a existência de uma poeta ou qualquer outros produtor de imitações; a do sétimo, a de um operário ou camponês; a do oitavo, a de um sofista ou demagogo; a do nono, a de um tirano. Quem em todas estas situações, praticou a justiça moral, terá melhor sorte. Quem não a praticou cai em situação inferior.

Para o ponto de que saiu uma alma não voltará ela senão passados 10.000 anos, pois, antes disso, não recebe asas. Fazem exceção as almas dos filósofos sinceros e dos que amam os rapazes com amor filosófico. Saem alados no terceiro milênio, se por três vezes seguidas escolheram a vida do filósofo.

Quanto às outras almas, terminada a primeira vida, passam por um julgamento. Umas vão para lugares de penitência, abaixo da terra, para sofrerem o castigo; outras sobem, por sentença, a um lugar do céu onde desfrutam as recompensas das virtudes que praticaram na vida terrestre. No milésimo ano, cada alma destas duas espécies tira a sorte e escolhe uma segunda vida, obtendo o que merece!

Assim, uma alma humana pode entrar em corpo de animal, e a alma de um animal pode ir animar um corpo de homem, desde que já uma vez tenha sido homem.

A alma que não evoluiu e nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: a inteligência do homem deve se exercer de acordo com aquilo que se chama Ideia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade racional. Ora, esta faculdade nada mais é que a reminiscência das Verdades Eternas que ela contemplou quando acompanhou a alma divina nas suas evoluções. Por isso, convém que somente a alma do filósofo tenha asas: nele a memória, pela sua aptidão,

permanece sempre fixada nessas Verdades, o que o torna semelhante a um deus. É apenas pelo bom uso dessas recordações que o homem se torna verdadeiramente perfeito, podendo receber em alto grau as consagrações dos mistérios. Um homem desses se desliga dos interesses humanos e dirige seu espírito para os objetos divinos; a multidão o considera louco, sem perceber que nele habita a divindade. Depois de tudo o que dissemos, chegamos à quarta espécie de delírio: ocorre quando alguém neste mundo vê a beleza. Recorda-se este da beleza verdadeira, recebe asas e deseja voar para o alto; não o podendo, porém, volta seu olhar para o céu esquecendo os negócios terrenos e dando desse modo a saber que está delirante. De todos os entusiasmos este é o melhor e da mais pura origem; saudável para quem o possui e dele participa. Quem delira assim, ama o que é belo e chama-se amante.

Como já disse, a alma humana, dada a sua própria natureza, contemplou o Ser verdadeiro. De outro modo nunca poderia animar um corpo humano. Mas as lembranças desta contemplação não despertam em todas as almas com a mesma facilidade. Uma apenas entreviu o Ser verdadeiro; outra, após a sua queda, movida pela iniquidade, esqueceu os mistérios sagrados que um dia contemplou.

Portanto, são poucas as almas cuja recordação é bastante clara.

Quando elas percebem um objeto que é semelhante a um outro de lá, assustam-se e têm a mesma incerteza daqueles que não conhecem bem um objeto porque não o percebem com nitidez. Pois bem: os arremedos humanos da justiça e da sabedoria, e todas as outras qualidades da alma, não têm fulgor nas suas imagens terrestres e, observando-as com sentidos fracos, somente poucos, e com dificuldade, reconhecem, nessas imagens, o modelo daquilo que representam. Mas a beleza era visível em todo o seu esplendor quando, na corte dos bem-aventurados, deparávamos com o espetáculo ridente em que uns seguiam a Zeus e alguns entre nós a outros deuses. Iniciados nos mistérios divinos, nos os celebrávamos puros e livres, isentos

das imperfeições em que mergulhamos nos curso ulterior do nosso caminho. A integridade, a simplicidade, a imobilidade, a felicidade eram as visões que a iniciação revelava ao nosso olhar, imersas numa pura e clara luz. Não tínhamos mácula nem tampouco contato com esse sepulcro que é o nosso corpo ao qual estamos ligados como a ostra à sua concha.

Perdoa-me ter sido tão longo... São lembranças dos passados esplendores que já não voltam!

Quanto à beleza — como te disse —, ela brilhava entre todas aquelas Ideias Puras, apesar de nossa prisão terrena, seu brilho ainda ofusca todas as outras coisas. A visão é ainda o mais sutil de todos as nossos sentidos. Não pode, contudo, perceber a sabedoria. Despertaria amores veementes se oferecesse uma imagem tão clara e nítida quanto as que podíamos contemplar para além do céu. Somente a beleza tem esta ventura de ser a coisa mais perceptível e arrebatadora. Aquele que não foi iniciado ou que se corrompeu, não se eleva com ardor para o além, para a beleza em si mesma.

Apenas conhece o que aqui se chama belo, e não adora aquilo que vê. Como um quadrúpede, dedica-se ao prazer sensual, tratando de unir-se sexualmente e de procriar filhos. Se for dado à intemperança, não terá medo nem vergonha de se entregar aos prazeres contra a natureza. O que foi iniciado há pouco, e que outrora muito contemplou, ao ver um rosto divino ou um corpo que bem encarna a beleza, sente certa estranheza e um pouco da antiga emoção e volta, pois, a olhar este belo corpo, adora-o como adoraria um deus. E, se não tivesse receio de ser considerado monomaníaco, ofereceria sacrifícios ao objeto do seu amor como a um deus. Quando contempla o seu amor, apodera-se do amante uma crise semelhante à febre: modificam-se-lhe as feições, o suor poreja em sua fronte e um calor estranho corre pelas suas veias. Logo que percebe, através dos olhos, a emanação da beleza, sente esse doce calor que alimenta as asas da sua alma. Esse calor derrete os entraves da vitalidade, aquilo que, pelo endurecimento, impedia a germinação. O afluxo do alimento produz uma espécie de intumescência, um

sopro de crescimento no corpo das asas. Esse ímpeto vai se espalhar por toda a alma.

Esta, quando as asas começam a desenvolver-se, ferve, incha e sofre da mesma maneira como padecem as crianças que, ao lhe nascerem novos dentes, sentem pruridos e irritação nas gengivas. Também a alma freme, padece e sente dores, ao lhe crescerem as asas. Quanto contempla a beleza de um belo objeto, e dele provêm corpúsculos que saem e se separam — o que gera a vaga de desejo (himeros), a alma encontra então o alívio para as dores e a alegria. Mas, quando está separada do amado, fenece. E as aberturas pelas quais saem as asas também contraem e, fechando-se, impedem a saída da asa, que, presa no interior juntamente com a vaga do desejo a palpitar nas artérias, faz pressão em cada saída sem abrir caminho. Deste modo a alma toda, atormentada em seu próprio âmago, sofre e padece, e no seu frenesi não encontra mais repouso. Impelida pela paixão, ela se lança à procura da beleza. Quando a revê ou a encontra de novo, reabrem-se-lhe os poros. A alma respira novamente e já então não sente o aguilhão da dor e goza, nesse momento, da mais deliciosa volúpia. Por isso não a abandona voluntariamente. Nada tem mais valor para ela do que a beleza. Esquece mãe, irmãos e os amigos. Nem se preocupa com a fortuna perdida, nem respeita as leis e os bons costumes; está disposta a ser escravizada pelo amado e ao seu lado dorme tão próximo quanto o permitirem os outros. Ela adora aquilo que ostenta beleza, pois nela encontrou o remédio às maiores doenças. Os homens, belo jovem a quem se dirige o meu discurso, chamam a tudo isso de amor mas, ao ouvir como os deuses o chamam, talvez te rias, devido à tua pouca idade. Creio que alguns Homéridas recitam dois versos sobre Eros: o segundo dos quais, embora não seja de prosódia muito elegante, é o seguinte:

“Os mortais o chamam de Eros, o deus alado. Os imortais, de “Pteros”, por fornecer asas”.

Pode-se aceitar ou não, mas a verdade é que isso explica a paixão dos amantes e sua causa. Um companheiro de Zeus é capaz de suportar mais facilmente a perturbação causada pelo deus alado. Os companheiros de Ares, com o qual fizeram a rotação, sendo atacados por Eros e crendo que pelo amado são injuriados, são tomados de fúria assassina e sacrificam-se a si próprios e aquilo que amam.

E assim sucede a respeito de cada deus. Cada humano adora o deus de quem foi companheiro. Imita-o como pode enquanto não está pervertido e enquanto aqui vive, depois do primeiro nascimento. Assim, todos imitam o seu deus nas relações amorosas e nas outras. Cada um escolhe o seu amor de acordo com o respetivo caráter e passa a vê-lo como seu deus, eleva-lhe uma estátua no seu coração, enfeita-o para adorá-lo e celebra os seus mistérios. Os companheiros de Zeus buscam alguém que tenha alma semelhante a Zeus. Avaliam se ele tem viés de filósofo e de chefe, e quando encontram o que desejavam, tudo fazem para nele desenvolver os dons desse deus. Se antes não viviam sob o signo desse deus, agora dedicam-se inteiramente a cultivar as qualidades do deus e muito trabalham para aperfeiçoá-las pelo ensino, com toda energia. Outros procuram descobrir em si o caráter do seu deus e, se o conseguem, a isso se entregam. Quando o conseguem apanhar pela lembrança, são tomados de entusiasmo e põem-se a imitar, tanto quanto é possível ao homem, os hábitos e costumes divinos. Considerando o amado como causa desse fado, passam a amá-lo ainda mais.

Se tiram o seu alimento de Zeus, como as Bacantes, eles o espalham sobre a alma do objeto amado e a fazem tanto quanto possível semelhante à do seu deus. Os seguidores de Hera procuram alguém que possua qualidades régias e, encontrando-o, também em tudo se comportam como reis. Os seguidores de Apolo e de cada um dos outros deuses também regulam seu procedimento conforme o deus a quem seguiram. Imitam-no, persuadem os amantes, convencendo-os e conformando-os ao costume e exemplo dos seus deuses.

Em vez de sentirem inveja do amado, esses amantes fazem tudo para tornar os seus amados semelhantes a eles mesmos ou aos deuses que adoram. É desse zelo que estão animados os verdadeiros amantes. Se conseguem que o amado divida com eles o mesmo interesse, o mesmo amor, a sua vitória é, ao mesmo tempo, uma iniciação. O amado que se deixa conquistar por um amante que delira assim, entrega-se a uma nobre paixão que será, para ele, uma fonte de felicidades. É assim que tem lugar também desse modo.

No princípio do mito dividi cada alma em três partes, sendo dois cavalos, e a terceira, o cocheiro. Assim devemos continuar. Dissemos que um dos cavalos é bom e o outro não. Esclareçamos agora qual é a virtude do bom e a maldade do outro.

O cavalo bom tem o corpo harmonioso e bonito; pescoço altivo, focinho curvo, cor branca, olhos pretos; ama a honestidade e é dotado de sobriedade e pudor, amigo como é da opinião certa. Não deve ser fustigado e sim dirigido apenas pelo comando e pela palavra. O outro — o mau — é torto e disforme; segue o caminho sem firmeza; com o pescoço baixo, tem um focinho achatado e a sua cor é preta; seus olhos de coruja são estriados de sangue; é amigo da soberba e da lascívia; tem as orelhas cobertas de pelos. Obedece apenas — a contragosto — ao chicote e ao açoite.

Quando o cocheiro vê algo amável, essa visão lhe aquece a alma, enchendo-a de pruridos e desejos. O cavalo obediente ao guia, como sempre, obedece e a si mesmo se refreia. Mas o outro não respeita o freio nem o chicote do condutor. Aos corcovos, move-se à força, embaraçando ao mesmo tempo o guia e o outro cavalo; obriga-os por fim a entregarem-se à volúpia. Os dois a princípio resistem, ficam furiosos, como se fossem coagidos a praticar um ato mau e imoral, mas acabam por se deixar levar e concordam em fazer o que manda o mau cavalo. E eles se dirigem ao amado para gozar de sua presença, que brilha ofuscante como um relâmpago.

Quando o cocheiro vê o ser amado, a lembrança o reconduz para a essência da beleza. Este a revê no santo pedestal, ao lado da sabedoria, e ele

se assusta, teme, e necessariamente puxa o freio. E com tal violência o retrai que ambos os cavalos recuam; o bom, voluntariamente e sem resistência; o ruim, entretanto, a contragosto. Afastam-se ambos do amado. Enquanto um, pela vergonha, banha de suor a alma, o outro, passada a dor causada pelo freio e pela queda, arfa ruidosamente, enraivece-se e luta com o condutor e o companheiro por terem abandonado o acordo por covardia e inépcia.

Novamente, obriga-os a se aproximar, contra a vontade, não lhes concedendo muito repouso, e, depois de breve intervalo de receio, ele os lembra do amado esquecido e os obriga — aos relinchos e empuxões — a tentarem novo assalto ao objeto amado. E quando deste se aproximam, o mau cavalo se precipita, estende a cauda, morde o freio puxando— o sem pudor. Mas o cocheiro, ainda mais impressionado que antes, logo se retrai, repuxando com mais força o freio do cavalo mau. Escorre-lhe o sangue da língua e das mandíbulas, apertadas que tem a um tempo as pernas e as ancas de encontro ao chão, pelos maus tratos do guia. Depois de sofrer tudo isso, o mau cavalo amansa e segue o governo do cocheiro. Agora, quando vê o belo, quase morre de medo.

Só então a alma do amante segue, com receio e pudor aquele que ama.

Entretanto, o jovem que se vê mimado e honrado como um deus pelo seu amante, tem desperta em si a necessidade de amar. Se antes, os seus amigos ou outras pessoas lhe denegriram esse sentimento, afirmando ser vergonhoso tal consórcio amoroso, e se esses conselhos o afastaram do seu amante, o tempo que passa, a idade, a necessidade de amar e de ser amado, levam-no, de novo, aos braços do amante. Não é desígnio do fado que o malvado ame o malvado e que um homem virtuoso não possa ser amado pelo homem virtuoso. Quando o amado recebe o amante, que desfrutou da sua doçura e do seu convívio, compreende que o afeto de seus amigos e parentes em nada é comparável ao de um amante inspirado pelo delírio. Assim vivem, se veem e se tocam, ora nos estádios, ora em outros lugares. Assim nasce essa emanação que Júpiter, quando amara Ganímedes, chamou de desejo. Esse

desejo se insinua no amante, e quando este se encontra cheio dele, transborda. Do mesmo modo que um zéfiro ou que um som refletido por um corpo sólido e polido, também as emanações da beleza, entrando pelos olhos através dos quais — como lhe é natural — atingem a alma, volta esta ao belo, estende as asas e, molhando-as, as torna capazes de gerar novas asas, inundando também de amor a alma do amado. Ele ama, mas sem saber o quê. Nem sabe, nem pode dizer o que aconteceu consigo; assim como um contaminado de oftalmia desconhece a origem de seu mal, assim também o amado, no espelho do amante, viu-se a si mesmo sem dar por isso. Na presença do amado a dor do amante se esvai, e o mesmo sucede com este na presença daquele. Quando o outro está longe, o amante sente tristeza, e da mesma forma esta sacode o amado, porque ele abriga o reflexo do amor — acreditando, contudo, que se trata de amizade, e não de amor. Embora com menor intensidade, deseja aproximar-se do outro, vê-lo, tocá-lo, acariciá-lo, deitar-se ao seu lado e, assim, não tardará a satisfazer o seu desejo. Enquanto está a seu lado, o corcel indócil do amante tem muitas coisas a dizer ao cocheiro. Como recompensa de tantos sofrimentos, ele apenas pede um instante de prazer. O corcel do amado nada diz, mas, sentindo algo que ele não compreende, toma o amante nos braços e cobre-o dos mais ternos beijos.

Não tem forças para recusar os favores que o amigo lhe pede. Mas o bom corcel e o cocheiro resistem, em nome do pudor e da razão.

Se a melhor parte da alma sair vitoriosa e os conduzir a uma vida bem ordenada e filosófica, eles passarão o resto de sua vida felizes e em harmonia, sob o comando da honestidade, reprimindo a parte da alma que é víciosa e libertando a outra que é virtuosa. E ao morrer recebem asas e ficam leves, pois venceram um dos três combates verdadeiramente olímpicos, o maior bem que a sabedoria humana ou a loucura divina podem proporcionar a um homem. Mas se se entregam a uma vida em comum sem filosofia, e contudo honesta, poderá suceder que os dois corcéis rebeldes

assumam o domínio num momento de embriaguez ou de descuido. Os cavalos indomáveis dos dois amantes, dominando suas almas pela surpresa, os conduzirão ao mesmo fim. Eles se entregarão ao tipo de vida mais invejável aos olhos de vulgo, e se atirarão aos prazeres. Satisfeitos, gozarão ainda estes mesmos prazeres, mas raramente, porque esses mesmos prazeres não terão aprovação da alma. Terão uma afeição que os ligará, mas que será sempre menos forte do que aquela que liga os que verdadeiramente amam.

Acalmado o delírio, ainda pensam estar unidos pelos mais preciosos compromissos. Creem que seria sacrílego desfazer essa união e abrir seus corações ao ódio. Terminada a experiência terrena, impacientes para tomarem novas asas, as almas abandonam os seus corpos, encerrando com recompensa o seu delírio amoroso. A lei divina não permite, aliás, àqueles que iniciaram sua jornada cósmica juntos, que caiam nas trevas subterrâneas. Esses passam uma vida feliz e cheia de ventura numa eterna união e, ao receberem asas, recebem-nas juntos, em virtude do amor que os uniu na terra.

São essas coisas divinas, rapaz, que te darão o amor daquele que ama com paixão. O amor que não tem paixão, daquele que apenas possui a sabedoria mortal e que se apega aos bens do mundo, só gera na alma do amado a prudência do escravo, à qual o vulgo dá o nome de virtude mas que o fará vagar, privado da razão, na terra e sob a terra durante nove mil anos.

É esta, ó Amor!, a mais bela e a melhor palinódia que te posso oferecer como expiação do meu crime. Se o meu discurso foi por demais poético, a culpa cabe a Fedro, que a isso me obrigou. Perdoa-me o meu primeiro discurso e recebe este com indulgência; lança sobre mim um olhar benevolente e amigo. Não esmoreças em mim essa arte de amar de que me fizeste o dom. Ao contrário, lembra-me sempre para que eu aprecie, cada vez mais, a beleza. Se Fedro e eu te ultrajamos grosseiramente, acusa disso Lísias, que gerou aquele discurso, e obriga-o a que se volte para a filosofia, que seu irmão Polemarco já segue, a fim de que seu amante, que me ouve,

livre da incerteza que ora o assola, possa consagrar, sem preconceitos, toda sua vida ao amor que é orientado pela filosofia.

Fedro — Junto minha prece à tua, caro Sócrates, para que isso se realize. Quanto a teu discurso, ele me causa admiração, e tanto mais quanto sua beleza ultrapassa a do primeiro. Receio que Lísias se mostre impotente, caso queira escrever outro discurso para rivalizar com esse. Foi bem por causa disso, meu amigo, que um dos nossos políticos censurou a Lísias. Disse que ele escrevia demais, que era um "logógrafo", um "escritor de discursos". É bem possível até que Lísias, por amor próprio, desista de escrever.

Sócrates — Que ideia singular, rapaz! Conheces muito mal o teu amigo se julgas que ele se incomoda de ser repreendido. Pensas também que esse crítico falou seriamente?

Fedro — Mostrava grande convicção, caro Sócrates. Além disso, sabes tão bem quanto eu que os homens mais poderosos e mais eminentes num Estado receiam escrever discursos e deixá-los à posteridade: temem que as gerações seguintes os taxem de sofistas.

Sócrates — Tu pareces entender muito pouco das vicissitudes devidas à vaidade; além disso não percebes que os nossos políticos mais orgulhosos são os que mais adoram fazer discursos e deixá-los à posteridade. Quando confiam sua eloquência ao papel, mostram tanta afeição aos seus elogiadores que os mencionam um por um.

Fedro — Que queres dizer? Não te entendo.

Sócrates — Será novidade para ti que, nos escritos de um político, vem em primeiro lugar o nome daquele que o elogia?

Fedro — Como assim?

Sócrates — Diz, por exemplo: "o conselho decretou" ou "o povo decretou", e, por vezes, "o conselho e o povo decretaram". Segue-se o nome de quem falou, e nesta altura o autor fala solenemente de si, louvando-se, ostentando sua sabedoria aos que são do seu partido, às vezes com grande

abundância de palavras. Consideras um livro desse gênero algo diferente de um discurso escrito?

Fedro — Por certo que não.

Sócrates — Ora, quando a coisa é aprovada, o autor sai do teatro muito satisfeito, mas quando a proposta é rejeitada falta-lhe pretexto para publicar o seu discurso, e este parece indigno de registro, de modo que tanto ele como seus partidários se entristecem.

Fedro — Perfeitamente.

Sócrates — E é claro que se entristecem não porque desprezem esse costume, mas porque o admiram.

Fedro — Sim, é claro.

Sócrates — Pensa também nisto: quando um rei é bastante hábil, quando tem o poder de um Licurgo, de um Sólon ou de um Dario para se tornar o imortal autor de discursos políticos, não considera ele a si próprio, em vida, como semelhante a um deus? E os pósteros, lendo-lhe as obras, não têm a mesma opinião a seu respeito?

Fedro — Exatamente.

Sócrates — Acreditas que um homem dessa espécie, sendo inimigo de Lísias, o censure simplesmente porque ele escreve discursos?

Fedro — Aceitando teu argumento, isso não é provável; tal homem estaria repreendendo a si mesmo.

Sócrates — Ora, é evidente para todos que a ocupação de escrever discursos, em si, não é coisa desonesta.

Fedro — Pois claro!

Sócrates — Além disso, que é escrever bem e escrever mal? Meu querido Fedro: deveremos consultar Lísias e outros homens competentes sobre esta questão? Será necessário seu parecer para cada um que escreveu ou escreverá, quer sua atividade literária se relacione à política, quer à vista particular, quer ele escreva ritmicamente como poeta, quer em prosa como qualquer outro?

Fedro — Me perguntas se devemos fazer isso? Mas teríamos uma razão para viver se não fosse para esse prazer? É certo que tais prazeres não são de ordem dos que vêm precedidos de uma dor, indispensável ao prazer. Ora, esse é o caráter de todos os prazeres que estão ligados ao corpo, e por isso os chamam de servis.

Sócrates — Creio que ainda temos tempo. Entretanto, parece-me que as cigarras, que no meio do dia costumam cantar e chiar acima de nossas cabeças, estão nos olhando. Se elas nos vissem a esta hora cochilando como homens comuns e sem assunto, como se o cansaço embotasse o nosso pensar, teriam o direito de rir de nós, e considerar-nos-iam como escravos que tivessem vindo visitá-las e procuraram este bonito lugar apenas para dormir à hora da canícula, como as ovelhas junto a uma fonte. Vendo, porém, que conversamos e prosseguimos nossa viagem sem nos deixarmos cativar, pelo seu canto de sereias, talvez se admirem e nos deem, de bom grado, o presente honorífico que receberam como favor dos deuses, a fim de conferi-lo aos homens.

Fedro — Elas possuem tal coisa? Não me parece que já tenha ouvido falar nisso.

Sócrates — Para um homem tão amigo das Musas não convém ignorá-lo. Dizem que as cigarras foram homens outrora, homens que viveram antes de terem nascido as Musas. Quando estas vieram ao mundo e tiveram início as canções, alguns daqueles homens deixaram-se cativar de tal modo que, embevecidos nelas, esqueceram-se de comer e de beber, até que morreram sem mesmo se dar conta. Desses homens provém o gênero das cigarras, que recebeu das Musas o honroso privilégio de não precisar de alimento durante sua vida; sendo capazes de cantar, do nascimento à morte, sem comer nem beber. Vão elas ter com as Musas e lhes indicam os homens que aqui na terra lhes prestam culto. A Terpsícore dizem o nome dos que as honram dançando nos coros, e os tornam mais estimados por ela; a Erato apontam os que as exaltam com poesias amorosas, e assim a todas as outras, de acordo com a

arte que presidem. À mais velha Musa, porém, a Calíope, e a Urânia, que nasceu depois dela, as cigarras dizem quais são os homens que se dedicam à filosofia e exercem a arte por elas protegida; pois essas duas cantam melodias mais belas do que todas as outras Musas; dirigem seus cantos ao céu e fazem discursos sobre as coisas divinas e sobre as humanas. Por esse motivo, ao meio-dia, temos de conversar sobre o que quisermos, mas nunca dormir.

Fedro — Sim, sim, conversemos!

Sócrates — Pensemos pois sobre o que há pouco estávamos discutindo; examinaremos o que seja recitar ou escrever bem um discurso, e o seu contrário, fazê-lo mal.

Fedro — Isso mesmo.

Sócrates — Pois bem: não será necessário que o orador seja bom conhecedor e de fato bem informado sobre a verdade do assunto de que vai tratar?

Fedro — A esse respeito, Sócrates, ouvi o seguinte: para quem quer tornar-se orador consumado não é indispensável conhecer o que de fato é justo, mas sim o que parece justo para a maioria dos ouvintes, que são os que decidem; nem precisa saber tampouco o que é bom ou belo, mas apenas o que parece tal — pois é pela aparência que se consegue persuadir, e não pela verdade.

Sócrates — Não se deve desdenhar, caro Fedro, da palavra hábil, mas antes refletir sobre seu significado. O que acabas de dizer merece toda a nossa atenção.

Fedro — Tens razão.

Sócrates — Examinemos, pois, essa afirmação.

Fedro — Sim.

Sócrates — Imagina que eu procuro persuadir-te a comprar um cavalo para defender-te dos inimigos, mas nenhum dos dois saiba o que seja um

cavalo; eu, porém, descobri por acaso uma coisa: “Para Fedro, o cavalo é o animal doméstico que tem as orelhas mais compridas”...

Fedro — Isso seria ridículo, querido Sócrates.

Sócrates — Um momento. Ridículo seria se eu quisesse seriamente persuadir-te a que escrevesses um panegírico do burro, chamando-o de cavalo e dizendo que é muitíssimo útil comprar esse animal para o uso doméstico, bem como para expedições militares; que ele serve para montaria de batalha, para transportar bagagens e para diversos outros misteres.

Fedro — Isso seria ainda ridículo.

Sócrates — Um amigo que se mostra ridículo não é preferível a quem se revela como perigoso e nocivo?

Fedro — Não há dúvida.

Sócrates — Quando um orador, desconhecendo o que seja a natureza do bem e do mal, encontra os seus concidadãos na mesma ignorância e os persuade, não a tomar a sombra de um burro por um cavalo, mas o mal pelo bem; quando, conhecedor dos preconceitos da multidão, ele a impele para o mau caminho — nesses casos, a teu ver, que frutos a retórica poderá recolher daquilo que ela semeou?

Fedro — Não pode ser muito bom fruto.

Sócrates — Mas vejamos, meu caro: não teremos nós sido muito rigorosos em nossas censuras contra a arte retórica? Pode suceder que ela responda: “que estais a tagarelar, homens ridículos? Eu não obrigo ninguém — dirá ela — que ignore a verdade a que aprenda a falar. Mas aquele que seguir o meu conselho tratará de adquirir primeiro os conhecimentos acerca da verdade para, depois, se dedicar a mim. Mas uma coisa posso afirmar com orgulho: sem as minhas lições, a posse da verdade de nada servirá para persuadir”.

Fedro — E não teria ela razão dizendo isso?

Sócrates — Reconheço que sim, desde que os argumentos usuais provem que de fato a retórica é uma arte; mas, se não me engano, tenho

ouvido algumas pessoas atacá-la e provar que ela não é arte, mas sim um negócio que nada tem que ver com a arte. O lacônio declara: “não existe arte retórica propriamente dita sem o conhecimento da verdade, nem haverá jamais tal coisa”.

Fedro — Para demonstrá-lo, ó Socrates, será necessário apresentar esses argumentos. Traze-os aqui, e vejamos o que eles dizem!

Sócrates — Vinde, nobres criaturas! Convencei a Fedro, pai de belos filhos, de que, se não estudar convenientemente a filosofia, não poderá dissertar sobre coisa alguma! Mas tu, Fedro, responde!

Fedro — Pergunta.

Sócrates — Não te parece que a retórica seja a arte de dirigir as almas por meio de palavras, não só nos tribunais e outras reuniões públicas, mas também entre particulares, tanto nos grandes como nos pequenos assuntos? Não te parece ser tão louvável empregá-la, assim como deve ser empregada, nos negócios importantes como nos de pouca monta? Não é o que tens ouvido dizer sobre este assunto?

Fedro — Não é bem isso, por Zeus! Acima de tudo, fala-se e escreve-se com arte nos julgamentos e nas assembleias do povo. Quanto ao mais, nunca ouvi qualquer referência.

Sócrates — Acaso não ouviste falar nas regras de retórica que Nestor e Ulisses escreveram perto de Ílion durante suas folgas? Não te falaram, também, das regras de Palamedes?

Fedro — Por Zeus que não! Nem das de Nestor e de Ulisses, a não ser que o teu Nestor seja Górgias e Trasímaco e Teodoro um Ulisses.

Sócrates — Talvez. Mas deixemos de lado esses homens. Diz-me tu: como procedem nos tribunais os advogados dos litigantes? Não contradizem um ao outro? Ou não será bem assim?

Fedro — É exatamente assim.

Sócrates — Eles contradizem pois um ao outro a respeito do justo e do injusto?

Fedro — Sim.

Sócrates — E quem fizer isso com arte não conseguirá que a mesma coisa pareça aos mesmos homens ora justa, ou injusta, como melhor lhe convier?

Fedro — Sim.

Sócrates — E nas assembleias do povo ele não conseguirá que que mesma coisa pareça aos cidadãos do Estado, por vezes boa e outras má?

Fedro — É justamente o que sucede.

Sócrates — Não sabemos nós que o Palamedes eleático falava com tanta arte que a mesma coisa parecia aos seus ouvintes semelhante e dessemelhante, unidade e diversidade, imóvel e em movimento?

Fedro — Sim, sabemos.

Sócrates — Ora, não só em tribunais e nas assembleias do povo há discussões e contradições; em toda sorte de discursos a arte, caso exista, deve ser a mesma, permitindo que tudo se possa comparar e lançar luz sobre as comparações, tornar claro o que o adversário procura confundir ou obscurecer.

Fedro — Como a entendes tu, Sócrates?

Sócrates — Nossa indagação vai esclarecê-lo. Entre quais coisas é mais fácil que haja engano: nas que diferem muito ou pouco entre si?

Fedro — Nas que diferem pouco.

Sócrates — E o engano será menos notado se passarmos gradualmente de uma causa para o seu contrário, do que se o fizermos de um só salto?

Fedro — Evidentemente.

Sócrates — Pois bem: quem quer iludir alguém, sem se deixar iludir, deve conhecer com exatidão e detalhadamente a semelhança e dessemelhança dos objetos.

Fedro — Sim.

Sócrates — Um homem que não conhece as verdadeiras qualidades de cada coisa será capaz de perceber a maior ou menor semelhança entre um

objeto desconhecido e os que já lhe são familiares?

Fedro — É impossível.

Sócrates — Torna-se pois evidente que aqueles cuja opinião não corresponde à realidade e que têm dela conceito errôneo, caem em tal erro porque foram iludidos por certas semelhanças.

Fedro — Sim, claro.

Sócrates — E se um homem ignorar as verdadeiras qualidades das coisas não poderá passar pouco a pouco da realidade ao seu contrário, utilizando a sua arte por meio de semelhanças. Ou ser-lhe-á possível defender-se contra isso?

Fedro — Nunca.

Sócrates — Logo, meu caro amigo, quem não conhece a verdade, mas só alimenta opiniões, fará naturalmente da arte retórica uma coisa ridícula que não merece o mome de arte.

Fedro — Parece que sim.

Sócrates — Queres que procuremos agora, no discurso de Lísias que trazes contigo, bem como nos outros dois que pronunciamos, quais as coisas que chamamos de arte e quais as que não o são?

Fedro — Nada me daria maior prazer do que isso, pois até agora estivemos falando em regras abstratas; sem mencionar exemplos.

Sócrates — Parece que, por felicidade, os dois discursos contêm este exemplo: aquele que possui a verdade pode, facilmente, iludir seus ouvintes. Eu, porém, caro Fedro, atribuo isso aos deuses deste lugar; mas pode ser também que os arautos das Musas, os cantores acima de nossa cabeça, nos tenham inspirado; porque eu não tenho nenhum conhecimento da arte retórica.

Fedro — Pode ser; mas explica o que dizes!

Sócrates — Então lê o exórdio do discurso de Lísias.

Fedro — “Conheces os meus sentimentos e, como já me ouviste dizer, acredito que nos será proveitosa a realização deste desejo. Confio em que

meu pedido não será feito em vão, pois não sou teu amante. Os amantes, com efeito, ao saciarem sua concupiscência, arrependem-se...”

Sócrates — Basta. Devemos verificar qual é o erro do autor e em que ponto ele não se mostra à altura de sua arte, não é verdade?

Fedro — Sim.

Sócrates — Não é evidente que estamos de acordo em certos pontos e em outros temos opiniões diferentes?

Fedro — Acho que entendo o que queres dizer, mas fala com mais clareza!

Sócrates — Quando alguém usa as palavras “ferro” ou “prata”, não pensamos todos a mesma coisa?

Fedro — Naturalmente.

Sócrates — Mas quando alguém diz “justo” ou “bom”, não pensa um numa coisa e outro noutra? Não discordamos a esse respeito uns dos outros e até de nos mesmos?

Fedro — Sim, muito.

Sócrates — Muito bem; então em alguns assuntos concordamos; em outros não.

Fedro — Assim é.

Sócrates — Em que assuntos podemos ser iludidos com mais facilidade? Em qual dos dois casos a arte retórica tem mais poder?

Fedro — Evidentemente, em assuntos incertos e duvidosos.

Sócrates — Segue daí que quem quiser dedicar-se à arte retórica, deve primeiro ter distinguido entre esses dois gêneros de assuntos e compreendido o caráter de cada um deles; deve também saber em que casos a massa do povo duvida e em que casos a dúvida é impossível.

Fedro — O orador que alcançasse isso, caro Sócrates, possuiria por certo muita habilidade.

Sócrates — Sim, esse homem nunca teria dúvida, perceberia logo a qual dos dois gêneros pertence o assunto sobre que pretende falar.

Fedro — É claro.

Sócrates — Mas então, que diremos de Eros? Será ele um caso de dúvida, ou não?

Fedro — Evidentemente, é um dos assuntos sobre os quais paira dúvida. Ou acreditas que Eros te permitiria dizer o que há pouco disseste dele, afirmando primeiro que é uma desgraça para o amado, e depois descrevendo-o como o maior dos bens?

Sócrates — Falaste muito bem. Mas diz-me ainda uma coisa, pois, devido ao meu entusiasmo não me recordo bem: no início do meu discurso, dei uma definição do amor?

Fedro — Sim, por Zeus, e uma definição excelente.

Sócrates — Oh! então as ninfas do Aqueloo e o Pã de Hermes devem possuir muito mais arte quanto a discursos do que Lísias, o filho de Céfalo! Ou porventura estarei enganado? Deu-nos Lísias, no começo do seu discurso sobre o amor, uma definição de Eros? Ordenou ele o discurso de acordo com essa definição para assim o realizar? Queres ver mais uma vez o princípio do discurso?

Fedro — Se quiseres, eu o farei; mas o que procuras não está aqui.

Sócrates — Lê, para que eu mesmo ouça o que ele diz!

Fedro — "Conheces os meus sentimentos e, como já me ouviste dizer, acredito que nos será proveitosa a realização deste desejo. Confio em que meu pedido não será feito em vão, pois não sou teu amante. Os amantes, com efeito, ao saciarem sua concupiscência, arrependem-se das vantagens que ofereceram..."

Sócrates — Este homem, ao que parece, está muito longe de oferecer-nos o que procuramos. Não começa o discurso pelo princípio, mas pelo fim, como alguns que tentam nadar de costas. Começa por examinar o que o amante poderia dizer ao amado depois de terminado o amor. Ou não será assim, Fedro?

Fedro — Sim, Socrates, ele só trata do fim.

Sócrates — E que mais diremos? Não te parece que as frases do discurso estão mal ordenadas? Nota-se que a segunda frase deveria necessariamente ocupar o segundo lugar, mas que o mesmo se poderia dizer das demais frases. Não sou competente em matéria de discursos, mas este me deu a impressão de que o autor deitou ao papel sem muito cuidado o que lhe veio à cabeça. Conheces tu alguma regra de retórica que possa justificar a ordem adotada por ele?

Fedro — Lisonjeias-me se pensas que eu seja capaz de penetrar todos os artifícios da eloquência de Lísias.

Sócrates — Mas acho que convirás nisto: todo o discurso deve ser constituído como um ser vivo e ter um organismo próprio; não deve lhe faltar a cabeça nem os pés, e tanto os órgãos centrais como os externos devem estar dispostos de modo a se ajustarem uns aos outros, e também ao conjunto.

Fedro — Naturalmente.

Sócrates — Ora, examina o discurso do teu amigo; diz-me se ele é assim! Verás que se assemelha muito à inscrição que, segundo alguns, foi gravada no sepulcro de Midas, rei da Frígia.

Fedro — Que inscrição?

Sócrates — Esta:

Sou uma virgem de bronze e repouso no sepulcro de Midas.
Enquanto correr a água e as altas árvores voltares a ser verdes.
De pé, sobre este túmulo regado de lágrimas,
Direi a todos que passam: aqui repousa Midas.

Sem dúvida, já deves ter notado que qualquer desses versos pode ocupar indiferentemente o primeiro ou o último lugar.

Fedro — Estás zombando do nosso discurso, caro Sócrates!

Sócrates — Vamos então deixá-lo de lado, para que não te enfades, embora esse discurso oferça vários exemplos cujo exame poderia ser muito útil a alguém que quisesse imitá-lo. Dirigiremos nossa atenção aos outros discursos, pois, a meu ver, eles contêm uma particularidade importante para os que desejam discutir sobre a arte oratória.

Fedro — A que te referes?

Sócrates — Os dois discursos se contradizem. Um afirmava que se devem conceder favores ao apaixonado, e o outro, ao não apaixonado.

Fedro — E afirmaram-no com muita habilidade.

Sócrates — Esperava que falasses a verdade, dizendo com muito furor: Não dissemos justamente que o amor é uma espécie de delírio?

Fedro — Sim.

Sócrates — Mas há dois tipos de delírio: um nasce de uma moléstia da alma, o outro de um estado divino que nos leva além das regras habituais.

Fedro — Perfeitamente.

Sócrates — Em seguida, classificamos o delírio divino em quatro espécies: um era o sopro profético de Apolo; outro, a inspiração mística de Dionísio; o terceiro, o delírio poético inspirado pelas Musas,e finalmente, a quarta espécie de delírio devia-se à influência de Afrodite e de Eros. Afirmamos que o delírio causado pelo amor é o melhor de todos. Não só como, nós que também somos atingidos pelo sopro do deus do amor, afastando e aproximando-nos da verdade ao fazer um discurso ao qual não faltava sentido — pudemos compor um hino mitológico ao amor, o deus dos jovens, o teu, o meu deus.

Fedro — Não foi sem prazer que ouvi esse panegírico.

Sócrates — Queres que examinemos, a esse respeito, a questão de como um discurso pode passar da condenação ao elogio?

Fedro — Que queres dizer?

Sócrates — Parece-me que tudo o que dissemos até aqui foi mero passatempo. Mas o acaso nos serviu e nos levou a perceber que há duas

maneiras de proceder, que não são sem interesse, desde que se possa compreender a passagem da condenação ao elogio.

Fedro — E quais são tais procedimentos?

Sócrates — O primeiro é este: é abarcar num só golpe de vista todas as ideias esparsas de um lado e do outro, e fundi-las numa só ideia geral a fim de poder compreender, graças a uma definição exata, o assunto de que se deseja tratar. Assim foi que ainda há pouco demos do amor uma definição, que podia ser boa ou má, mas que ao menos trouxe clareza e ordem ao nosso discurso.

Fedro — Mas qual é o outro processo?

Sócrates — É saber separar novamente a ideia geral nos seus elementos, nas suas articulações naturais, sem todavia mutilar qualquer dos elementos primitivos, como faz um mau açougueiro. Os nossos dois discursos de há pouco apresentaram, primeiro, como vimos, uma ideia geral do delírio. A seguir, do mesmo modo que a unidade do nosso corpo abarca, sob o mesmo nome, os membros do lado esquerdo e do lado direito, também esses nossos discursos fizeram derivar dessa definição geral do delírio, duas noções distintas: uma que focalizou tudo que era errado e cumulou o amor infeliz de injúrias bem merecidas. Outra, que tomou o lado direito, certo, e foi ao encontro de um outro amor, que tem o mesmo nome, mas cujo princípio é divino, e que, cumulando-o de elogios, o apresentou como sendo a fonte dos maiores bens.

Fedro — Tu falas com acerto!

Sócrates — Ora, caro Fedro, eu também sou muito amigo desta maneira de compor e decompor as ideias. É a melhor maneira de aprender a falar e a pensar. E quando me convenço de que alguém é capaz de apreender, ao mesmo tempo o conjunto e os detalhes de um objeto, sigo esse homem como se caminhasse nas pegadas de um deus. E aos que têm esse talento — deus sabe se tenho razão em assim falar — sempre chamei de “dialéticos”. Diz-me, porém, como chamaremos os que aprendem contigo e com Lísias. Talvez

seja essa a arte retórica graças à qual Trasímaco e os seus pares se tornaram hábeis oradores, instruindo também a outros que, em troca, lhes ofereceram presentes como se eles fossem reis.

Fedro — Esses homens têm com efeito fama de reis, mas sem dúvida alguma ignoram a arte de que falas. Acho que tens razão em chamar ao gênero por ti discutido de "dialético". Entretanto, sobre a arte retórica pareces ter fugido à nossa conversa.

Sócrates — Que dizes? Haverá na arte da palavra alguma parte distinta da dialética? Não devemos desprezar a retórica. Vejamos em que consiste essa retórica da qual ainda não falamos.

Fedro — Não são poucos, caro Sócrates, os preceitos contidos nos livros que tratam dela.

Sócrates — Foi bom o teres mencionado! Creio que todo discurso deve começar por uma introdução. Tu te referes aos ornamentos da arte, não é verdade?

Fedro — Sim.

Sócrates — Em segundo lugar vem a exposição, acompanhada de depoimentos de testemunhas, em terceiro as provas e em quarto as presunções. Se não me engano, o grande bizantino, o Dédalo dos discursos, fala também numa confirmação e numa pós— confirmação.

Fedro — Refere-se ao grande Teodoro?

Sócrates — Justamente. E ele também afirmou que o orador que faz uma acusação ou uma defesa deve apresentar uma refutação e uma pós-refutação. Não deixemos tampouco de mencionar o admirável Eveno de Paros, que inventou a alusão e os elogios acrescentados. Há quem diga que ele se refere também à "censura acrescentada", falando ritmicamente para ajudar a memória. Como Eveno é sábio! Mas deixaremos de lado Tísias e Górgias? Esses descobriram que o provável deve ser mais respeitado que o verdadeiro, e chegaram até a provar, pela força da palavra, que as coisas miúdas são grandes e que as grandes são pequenas, que o novo é antigo e que

o velho é novo. Mostraram finalmente como se fala com poucas palavras e como se pode pronunciar um discurso de tamanho infinito. Quando contei isso a Pródico, o grande orador riu e afirmou que ele estava de posse do melhor método da arte retórica. É fundamental, segundo ele, evitar a concisão e a prolixidade; o que se deve fazer é ficar sempre nos limites convenientes.

Fedro — Falou com muita sabedoria, Pródico!

Sócrates — E não mencionaremos Hípias? Creio que até o amigo eleata concorda com ele.

Fedro — Como não?

Sócrates — E que diremos das regras retóricas de Polos? Ele fala em consonância, em repetições, em abuso de provérbios, alegorias, e demais termos recolhidos nas lições de Licínio, que o ensinaram a fazer belos discursos.

Fedro — E Protágoras, caro Sócrates? Não formulou também regras semelhantes?

Sócrates — Sim, meu rapaz. Protágoras era notável pela habilidade no falar e ainda por outras qualidades. Mas quanto à arte de suscitar piedade em favor da velhice e da pobreza — ninguém ultrapassou nesse ponto o eloquente Calcedônio, pois a todos levou a palma. Sabia despertar a ira dos ouvintes para depois acalmá-los com suas fórmulas mágicas, como dizia ele. Tinha o talento de caluniar e desfazer as calúnias que tivessem sido levantadas. Quanto ao fim do discurso, alguns o chamam “peroração” e outros lhe dão outros nomes, mas a mim se afigura ser um simples amontoado de frases.

Fedro — Tu te referes à recapitulação final, em que os ouvintes são lembrados de tudo que se disse.

Sócrates — Isso mesmo. Mas talvez possas dizer mais alguma coisa sobre a arte retórica.

Fedro — Além do que dissemos, só sei coisas sem importância. Não vale a pena falar nelas.

Sócrates — Deixaremos de lado as coisas sem importância, e traremos à luz outra questão: que poder resulta do exercício dessa arte e em que ocasiões ele se revela?

Fedro — Esse poder é imenso, Sócrates, sobretudo nas grandes aglomerações populares.

Sócrates — É verdade. Mas, meu divino amigo, reflete e diz-me se o tecido que ali tecem te parece tão frouxo quanto a mim.

Fedro — Explica-te!

Sócrates — Ouve: se alguém viesse procurar teu amigo Erixímaco ou o pai dele, Acumeno, e lhes dissesse: "eu sei fazer muitas coisas com o organismo de um homem; sou capaz de fazer com que ele transpire ou sinta frio, sei provocar vômitos quando isso me parece oportuno e obrigá-lo a evacuar quando quero; sei fazer muitas outras coisas desse gênero, e por isso acho que sou médico e julgo-me capaz de ensinar a medicina a outros, transmitindo-lhes os conhecimentos que mencionei" — que supões tu que responderiam eles?

Fedro — De que modo poderiam responder, senão perguntando se ele também sabia a que pessoas devia aplicar esses tratamentos e quando e durante quanto tempo?

Sócrates — Mas que diriam os médicos se esse homem respondesse: isso não sei, mas exijo que os meus alunos sejam capazes de determinar por si mesmos o modo de aplicação desses tratamentos.

Fedro — Creio que os médicos o considerariam louco, por julgar que se tornou médico depois de haver estudado essas coisas num livrinho ou descoberto por acaso alguns remédios, embora realmente nada conheça sobre medicina.

Sócrates — E se alguém viesse ter com Sófocles e Eurípides, dizendo-se capaz de fazer longos discursos em verso sobre pequenos fatos, ou

pequenos poemas sobre grandes coisas, compor à vontade poemas que despertem compaixão ou medo, poemas ameaçadores e muitas outras coisas desse gênero? Se um homem desses afirmasse estar convencido de que ensina a arte de fazer tragédias transmitindo tais conhecimentos a outras pessoas?

Fedro — Também esses luminares escarneceriam, segundo penso, de quem acreditasse que compor uma tragédia nada mais é que ajuntar tais veros de modo que se encaixem uns nos outros, formando assim um todo orgânico.

Sócrates — Creio, entretanto, que não os brindariam com ofensas grosseiras. Também um músico que encontrasse por acaso um homem convencido de ter competência na arte da harmonia, só porque aprendeu a afinar uma corda para obter a nota mais aguda e a mais grave — também esse não lhe falaria com rudeza, exclamando: "Palerma, tu não regulas bem da bola!" Admoestá-lo-ia com brandura, deste modo: "Meu caro amigo, quem quer tornar-se músico deve saber também isso, mas alguém que tenha a tua habilidade pode ser que ignore completamente a teoria da harmonia; tu tens os conhecimentos preliminares necessários para aprender essa teoria, mas quanto à teoria da harmonia, tu não a conheces."

Fedro — Exatamente.

Sócrates — Com certeza, também Sófocles assim diria ao homem que lhe viesse mostrar os seus trabalhos. Diria que tais coisas são os preliminares da tragédia, mas não a arte trágica propriamente dita; e Acumeno responderia ao outro que os seus conhecimentos são tão só preparatórios da medicina, mas não a medicina.

Fedro — De pleno acordo.

Sócrates — E que mais? Que pensaremos de Adrasto, cujos discursos são doces como o mel? E de Péricles? Se eles ouvissem o que nós dissemos há pouco sobre as belas regras, a grandeza do discurso, as imagens de que convém orná-lo e as outras coisas que resolvemos trazer à luz, falariam com

pouca delicadeza, assim como nós aos que escreveram tais regras e as ensinaram oralmente? Pronunciariam eles uma palavra rude ou grosseira contra os que chamam a isso retórica? Ou, sendo mais inteligentes, diriam: "Caro Fedro e caro Sócrates! Não se deve blasfemar, mas perdoar, se alguns que não sabem pensar não souberem definir o que é retórica; esses homens, pela sua falta de discernimento, só adquiriram o saber introdutório indispensável a essa arte, e acreditam ter aprendido a própria retórica; ensinam esse saber a outros e julgam poder formar oradores perfeitos, achando que os seus pupilos devem tentar falar sobre qualquer coisa de modo convincente e compor um todo orgânico nos seus discursos, como se nisso não houvesse dificuldade alguma".

Fedro — Sim, caro Sócrates, parece ser mais ou menos essa a arte que os homem de quem falaste ensinam como sendo a retórica, e sobre a qual escrevem livros didáticos. Acredito que disseste a verdade. Mas como e onde poderia alguém adquirir a arte do verdadeiro orador?

Sócrates — A possibilidade, Fedro, de se tornar um bom atleta, apresenta-se provável e necessariamente, da mesma maneira. Se a eloquência for da tua natureza, serás um orador apreciado, com a condição de juntares a isso saber e exercício. Mas se uma dessas condições te faltar, hás de ser um orador imperfeito. E para a arte que corresponde a essa possibilidade, não creio que será no caminho de Lísias e de Trasímaco que o seu método há de aparecer.

Fedro — Mas então em que caminho?

Sócrates — O mais perfeito de todos na arte retórica, meu caro amigo, foi, parece, Péricles.

Fedro — Concordo.

Sócrates — Toda arte levada ao sumo grau deve basear-se em pesquisas e meditações sobre a natureza. Disso é que parece advir-lhes a elevação e a perfeição. Péricles acrescentou esses valores às suas outras capacidades naturais. Tendo conhecido Anaxágoras, homem que em tais

coisas era admirável, dedicou-se às pesquisas físicas, estudou a natureza do espírito e a essência de espírito (assuntos de que Anaxágoras falou fartamente) e transfundiu-as para a sua arte retórica, com o que ela muito lucrou.

Fedro — Que queres dizer?

Sócrates — Com a arte retórica se passa mais ou menos a mesma coisa que com a medicina.

Fedro — Como?

Sócrates — Deves pensar, naturalmente, que as duas artes são bem distintas pela natureza do seu objeto: uma se relaciona ao corpo, a outra com a alma. Tens de levar isso em conta se quiseres, não só pela prática e por regras empíricas, mas de acordo com a arte, uma dar saúde e força, ministrando remédios e alimentos, e outra infundir a convicção que desejas, tornando o homem virtuoso mediante discursos e argumentos legítimos.

Fedro — Sim, é muito provável.

Sócrates — E acreditas que seja possível conhecer a natureza da alma sem conhecer o universo?

Fedro — Se dermos crédito a Hipócrates, que é um Asclepíades, nem sequer o corpo se pode conhecer sem tal método.

Sócrates — Pois ele tem razão, meu amigo! Mas, além do que disse Hipócrates, devemos consultar também a razão e verificar se ela concorda com essa afirmação.

Fedro — Penso da mesma maneira.

Sócrates — Vejamos, pois, o que dizem Hipócrates e a razão sobre a natureza! Não é esse o procedimento para se determinar as caraterísticas de qualquer objeto? Primeiro, é necessário se determinar se aquilo que desejamos conhecer, ou sobre o qual pretendemos instruir alguém, é simples ou multiforme. Depois, no caso de ser simples, precisamos saber que capacidades ele tem, por natureza, de influenciar outras coisas ou de ser influenciado por elas. Se, porém, se tratar de um objeto que comporta uma

pluralidade de formas, temos de enumerar todas as suas partes e, após enumerá-las, fazer o que já havíamos feito para o caso simples com cada uma das partes enumeradas. Qual dessas partes é capaz de produzir uma ação? E que influência exerce essa ação?

Fedro — Pareces ter razão, Sócrates.

Sócrates — Quem não segue esse método é como se caminhasse às cegas. Mas quem examina uma coisa de acordo com a arte não pode ser comparado a um cego nem a um surdo e, obviamente, quem expõe um assunto artisticamente deve definir com exatidão a natureza desse assunto. Ora, tal assunto é a alma.

Fedro — Isso mesmo.

Sócrates — É esse, pois, o objeto do seu esforço. A persuasão é o que ele, orador, se esforça para produzir. Não é isso?

Fedro — Claro que é.

Sócrates — Logo, é evidente que Trasímaco e os outros, que procuram ensinar a arte retórica, deveriam antes descrever com exatidão o que é a alma e mostrar-nos se ela é por natureza uma coisa simples, ou se, como o corpo, é multiforme. Isso é o que se chama definir a natureza de um objeto.

Fedro — Perfeitamente.

Sócrates — Em segundo lugar nos mostrarão qual seja a ação que, por sua natureza, a alma é capaz de exercer sobre outras coisas, e qual a influência que pode sofrer por parte dessas.

Fedro — Sim.

Sócrates — Em terceiro lugar, deve-se classificar os gêneros de discursos e de almas, mostrar as influências que estes sofrem e as causas de tais influências, relacionar cada gênero do primeiro grupo com cada um do segundo e ensinar por qual espécie de discursos cada gênero de almas é necessariamente persuadido, apontar as causas de tal fato, e as razões pelas quais outros gêneros não se deixam convencer.

Fedro — Na verdade, esse parece ser o melhor método.

Sócrates — Evidentemente, meu amigo. A não ser desse modo, nem este assunto nem outro qualquer poderá ser discutido ou descrito com arte. Mas os que atualmente escrevem sobre a arte de compor discursos, os homens que tu conheces, são astutos: têm conhecimentos sobre a alma, mas escondem-nos. Entretanto, não daremos crédito à sua arte enquanto não falarem e escreverem da seguinte maneira...

Fedro — De que maneira?

Sócrates — Não é muito fácil exprimi-lo com palavras. Direi, porém, de um modo geral, como se deve escrever para que a exposição seja tão artística quanto o assunto o permite.

Fedro — Então dize!

Sócrates — Visto que a força da eloquência consiste na capacidade de guiar as almas, aquele que deseja tornar-se orador deve forçosamente conhecer quais formas existem na alma. Elas são em certo número e têm as suas respetivas qualidades. É por isso que os homens têm caráteres diferentes. Depois de classificar as almas desse modo, deverá distinguir, também, cada espécie de discurso em suas diferentes qualidades. Desse modo, há homens que serão persuadidos por certos discursos, enquanto os mesmos argumentos terão pouca ação sobre a alma de outros. É essencial que o orador que aprofundou suficientemente os seus conhecimentos seja capaz de discernir rapidamente, na vida prática, o momento exato em que é oportuno usar uma ou outra forma de argumentação. Se assim não for, ele nunca saberá mais do que sabia quando ainda andava na escola. Quando for capaz de dizer por qual espécie de discurso se pode levar à persuasão as mais diferentes almas, quando, posto à frente de um indivíduo, ele souber ler no seu coração e souber reconhecer para si mesmo: eis o homem, eis o caráter que os meus mestres pintaram. Quando souber aplicar a esse homem o discurso apropriado, quando possuir todos esses conhecimentos, quando souber discernir o momento em que deve se calar ou falar, quando souber empregar ou evitar o estilo conciso ou despertar com amplificações

grandiosas e dramáticas a paixão, só então a sua arte será consumada e perfeita. Mas se esquecer uma dessas regras ao falar em público, ao escrever ou ao dar lições, e apesar disso se considerar senhor da sua arte, teremos plena razão em não acreditar nisso. Entretanto, o autor de um livro sobre retórica poderia nos perguntar: "Que dizies, Fedro e Sócrates? Porventura não se pode reconhecer outro gênero de arte retórica? Ou julgais que isso é suficiente?"

Fedro — Impossível, caro Sócrates! O que convém é outra coisa. Entretanto, isso não parece ser nada fácil.

Sócrates — Tens razão. Por isso mesmo é preciso que examinemos a nossa pesquisa por todos os lados para descobrir se não haverá por acaso um caminho mais curto e mais fácil, e para que a nossa indagação não se desvie por uma estrada longa e áspera, havendo outra mais breve e cômoda. Se souberes, porém, de alguma coisa que nos possa ajudar, alguma coisa ouvida de Lísias ou de outro, procura lembra-se e diz-me o que é!

Fedro — A título de tentativa, é possível que tenha conversado sobre tal coisa, mas ainda não sou bastante competente para te esclarecer a respeito.

Sócrates — Queres que eu te fale numa tese que ouvi de outros sobre esse assunto?

Fedro — Peço-te que o faças.

Sócrates — Pelo menos, caro Fedro, dizem que é justo defender até a causa do lobo.

Fedro — Pois bem, obedece ao provérbio!

Sócrates — Dizem os retóricos que não é necessário considerar a coisa de modo tão solene nem fazer tantos rodeios. Já no começo da nossa conversa discutimos o seguinte ponto: para ser bom orador não é necessário conhecer a verdade a respeito do que é bom e justo nas ações que os homens praticam, quer da sua natureza, quer por educação. Nos tribunais, portanto, ninguém se preocupa com o conhecimento da verdade, mas só se cuida de saber o que é verossímil. Em consequência, quem quer fazer discursos com

arte deve dirigir a atenção ao que é provável. Muitas vezes, numa acusação ou numa defesa, não convém revelar o que aconteceu de fato, caso não seja verossímil, mas só se deve dizer o que parece ser verdadeiro. Durante o discurso, o orador só deve atentar ao que é convincente e deixar de lado a realidade**.** Tais são as regras que se devem observar nos discursos, e nisso consiste toda a arte.

Fedro — Isso, caro Sócrates, é realmente o que dizem os que pretendem ser autoridade em oratória. Sim, eu me lembro de que já havíamos tocado nisso. Pelo visto, os que se dedicam à arte da retórica consideram esse ponto muito importante.

Sócrates — Mas tu conheces bem as regras de Tísias. O próprio Tísias nos dirá, pois, se o que ele considera verossímil não é o que parece tal à multidão.

Fedro — Como poderia ele pensar de outro modo?

Sócrates — Ele apresentou, ao que parece, o seguinte exemplo muito hábil e técnico: quando um homem fraco, mas corajoso, ataca um homem forte, mas covarde, rouba-lhe a túnica ou qualquer outro objeto e ambos são conduzidos ao tribunal, nenhum deles deve dizer a verdade; o covarde deve declarar que o outro não estava só quando o atacou; o corajoso, pelo contrário, tratará de provar que os dois estavam sós e acrescentará: “como ousaria eu atacar tal homem?” O outro, naturalmente, para não confessar sua covardia, inventará novas mentiras, que confundirão o acusado. Também em relação a outros assuntos, as regras da arte retórica são mais ou menos semelhantes a essa. Não é verdade, Fedro?

Fedro — É isso mesmo!

Sócrates — Parece, pois, que foi preciso grande habilidade para descobrir uma arte tão profunda, quer ela tenha sido inventada por Tísias ou por outro qualquer, e disso gabam-se os retóricos. Caro amigo, devemos ou não devemos dizer-lhe?...

Fedro — O quê?

Sócrates — Isto: já muito antes de apareceres, ó Tísias, havíamos chegado à conclusão de que a verossimilhança domina o espírito da grande massa pela semelhança que tem com a verdade. Mostramos, ainda há pouco, que quem conhece a verdade será capaz de discernir com exatidão o que é provável. Se tiveres mais alguma coisa a dizer sobre a arte retórica, ouviremos com prazer. Se não tiveres, será bom não nos afastarmos do que estabelecemos: quem não classificar os caráteres de seus futuros ouvintes, quem não for capaz de dividir por gêneros o existente e reunir objetos individuais numa única ideia nunca será um artista retórico dentro dos limites humanos. Isso não se consegue sem grande esforço, e quem for sensato não empreenderá tal coisa apenas para se exibir perante os homens, mas sim com o propósito de dizer o que agrada aos deuses e colocando nisso toda a sua energia, assim como desejam os deuses. Eis, ó Tísias, o que dizem homens mais sábios do que nós: aquele que tem discernimento não procurará agradar os seus companheiros de escravidão, mas sim aos seus amos de origem celeste. Não pasme diante da extensão do caminho, pois ele só deve ser trilhado em busca de coisas elevadas, e não para os fins que imaginas. Mas a razão nos mostra que, se alguém porventura o desejar, também conseguirá atingir esse fim magnífico por outra via, diferente da tua.

Fedro — Disseste muito bem, Sócrates. Se, com efeito, alguém for capaz de desejá**—** lo...

Sócrates — Mas para o homem que pretende possuir o que é belo, belo também será enfrentar os trabalhos que a beleza lhe impõe.

Fedro — Naturalmente.

Sócrates — Bem, já distinguimos suficientemente a arte retórica daquela atividade retórica que não merece o nome de arte.

Fedro — Sim.

Sócrates — Só resta, então, falar sobre o que convém e o que não convém escrever, e examinar quando essa arte é bem ou mal empregada. Está certo?

Fedro — Sim.

Sócrates — Sabes tu como se pode ser mais agradável aos deuses, em ações ou em discursos?

Fedro — Não; e tu sabes?

Sócrates — Tenho vontade de contar-te uma história transmitida pelos antigos; se ela é verdadeira ou não, só deus o sabe. Afinal, se nós pudéssemos conhecer a verdade, haveríamos de nos preocupar com o que dizem os homens?

Fedro — O que dizes é curioso. Conta-me essa história que dizes ter ouvido!

Sócrates — Bem, ouvi dizer que na região de Náucratis, no Egito, houve um dos velhos deuses daquele país, um deus a que também é consagrada a ave chamada íbis. Quanto ao deus, porém, chamava-se Thoth. Foi ele que inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo de damas e os dados, e também a escrita. Naquele tempo governava todo o Egito, Tamuz, que residia ao sul do país, na grande cidade que os egípcios chamam Tebas do Egito, e a esse deus davam o nome de Amon. Thoth foi ter com ele e mostrou-lhe as suas artes, dizendo que elas deviam ser ensinadas aos egípcios. Mas o outro quis saber a utilidade de cada uma, e enquanto o inventor explicava, ele censurava ou elogiava, conforme essas artes lhe pareciam boas ou más. Dizem que Tamus fez a Thoth diversas exposições sobre cada arte, condenações ou louvores cuja menção seria por demais extensa. Quando chegaram à escrita, disse Thoth: “Esta arte, caro rei, tornará os egípcios mais sábios e lhes fortalecerá a memória; portanto, com a escrita inventei um grande auxiliar para a memória e a sabedoria.” Responde Tamuz: “Grande artista Thoth! Não é a mesma coisa inventar uma arte e julgar da utilidade ou prejuízo que advirá aos que a exercerem. Tu, como pai da escrita, esperas dela com o teu entusiasmo precisamente o contrário do que ela pode fazer. Tal coisa tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos,

só se lembrarão de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos. Logo, tu não inventastes um auxiliar para a memória, mas apenas para a recordação. Transmites para teus alunos uma aparência de sabedoria, e não a verdade, pois eles recebem muitas informações sem instrução e se consideram homens de grande saber, embora sejam ignorantes na maior parte dos assuntos. Em consequência, serão desagradáveis companheiros, tornar-se-ão sábios imaginários ao invés de verdadeiros sábios.

Fedro — Com que facilidade, Sócrates, inventas histórias egípcias assim como de outras terras, quando isso te apraz!

Sócrates — Caro amigo! Dizem alguns que as primeiras profecias foram feitas por um carvalho do templo de Zeus em Dodona. Os homens daquele tempo, evidentemente, não eram tão sábios como os da nossa geração, e como eram ingênuos, era para eles suficiente ouvir o que lhes dizia um carvalho ou uma rocha; para eles, a única coisa importante era que se lhes dissesse a verdade. Mas a ti talvez faça diferença saber quem disse uma determinada coisa e de que terra ele provém. Não te basta examinar se essa coisa é verdadeira ou falsa.

Fedro — Tua repreensão é justa. Mas, com respeito à arte da escrita, acho que o tebano tinha de fato razão.

Sócrates — Imagina que alguém expõe por escrito as regras da sua arte e um outro aceita o livro como sendo a expressão de uma doutrina clara e profunda; esse homem seria tolo, pois, não entendendo a advertência profética de Amon, atribuiria a teorias escritas mais valor do que o de um simples lembrete do assunto tratado. Não é assim?

Fedro — Perfeitamente.

Sócrates — O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos. Falam das coisas como se as conhecessem, mas quando alguém quer informar-se sobre qualquer ponto do assunto

exposto, eles se limitam a repetir sempre a mesma coisa. Uma vez escrito, um discurso sai a vagar por toda parte, não só entre os conhecedores mas também entre os que o não entendem, e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve. Quando é desprezado ou injustamente censurado, necessita de auxílio do pai, pois não é capaz de defender-se nem de se proteger por si.

Fedro — Também neste ponto tens toda a razão.

Sócrates — Examinemos agora uma outra espécie de discurso, irmão legítimo dessa eloquência bastarda: vejamos como nasce e quanto ele é superior e mais poderoso que o outro.

Fedro — A que discurso te referes, e como nasce ele?

Sócrates — Refiro-me ao discurso conscienciosamente escrito com a ciência da alma, ao discurso que é capaz de defender a si mesmo e que sabe diante de quem convém falar e diante de quem é preferível ficar calado.

Fedro — Estás falando no discurso vivo e animado do homem sábio, do qual todo discurso escrito poderia ser chamado com justiça um simulacro?

Sócrates — Exatamente. Imagina que um agricultor inteligente possua sementes e lhes dê valor, e das quais queira obter frutos. Pensaria tal homem seriamente em plantar suas sementes durante o verão nos jardins de Adônis, e gostaria de vê-las desenvolvidas como plantas dentro de oito dias? Seria possível que o fizesse de bom grado, mas simplesmente a título de cerimônia religiosa, por ocasião das festas de Adônis. Quanto às sementes a que deseja dar um fim sério, porém, ele as plantará em solo apropriado, utilizando a sua técnica de agricultor e ficará contente se a seara lhe der frutos no oitavo mês.

Fedro — Mas é evidente, Sócrates; como dizes, esse homem faria uma coisa seriamente e a outra com intenções diversas.

Sócrates — Ora, podemos nós dizer que quem possui o conhecimento do justo, do belo e do bom dará às suas sementes um uso menos judicioso do que o camponês?

Fedro — Não.

Sócrates — Tu bem vês que aquele que conhece o justo, o bom e o verdadeiro não irá escrever na água essas cousas, nem usará um caniço para semear os seus discursos, pois eles se mostrarão incapazes de ensinar eficientemente a verdade.

Fedro — Provavelmente não fará isso.

Sócrates — Claro que não. Naturalmente, semeará nos jardins literários apenas por passatempo. Se escrever, será na intenção de acumular para si mesmo um tesouro de recordações para a velhice, se chegar até lá; porque os velhos esquecem tudo. Escreverá também para os que caminham na mesma rua com ele, e se alegrará vendo crescer as tenras plantas. E enquanto outros se divertem em banquetes e prazeres semelhantes, esse homem se recreará com as coisas que mencionei.

Fedro — Mas, Sócrates, estás comparando com divertimentos vulgares a belíssima atividade de um homem que se deleita em escrever discursos sobre a justiça e as outras virtudes!

Sócrates — É verdade, meu Fedro! Mas acho muito mais bela a discussão dessas coisas quando alguém semeia palavras de acordo com a arte dialética, depois de ter encontrado uma alma digna para recebê-las; quando esse alguém planta discursos que são frutos da razão, que são capazes de defender por si mesmos e ao seu cultivador, discursos que não são estéreis mas que contêm dentro de si sementes que produzem outras sementes em outras almas, permitindo assim que elas se tornem imortais. Aos que as levam consigo, tais sementes proporcionam a maior felicidade que é dado ao homem possuir.

Fedro — Na verdade, isso é muito mais belo.

Sócrates — Já que nós concordamos nisto, caro Fedro, podemos agora decidir sobre o nosso assunto.

Fedro — Sobre o quê?

Sócrates — Sobre o assunto que nos levou até a censura dirigida a Lísias em virtude de seus discursos escritos, o que por sua vez nos conduziu

a classificar os discursos, distinguindo o que é artístico do que não o é. Pelo menos, parece, evidenciou— se suficientemente o que é artístico e o que não é.

Fedro — Com efeito. Mas não queres repetir tudo isso, em resumo?

Sócrates — A análise que fizemos demonstrou o seguinte: não é possível fazer discursos artísticos naturais, quer se trate de ensinar ou de persuadir, posto que se não conheça a verdade sobre os objetos a respeito dos quais se fala ou se escreve, se não se estiver em condições de defini-los e de dividi-los em espécies e gêneros, se não se houver estudado a natureza da alma e determinado quais gêneros de discursos se adaptam às suas espécies; se não se tiver redigido e ordenado o discurso de tal modo que ofereça à alma complexa um discurso complexo e à alma simples um discurso simples.

Fedro — Tudo isso é evidente.

Sócrates — E o pouco que dissemos forneceu a solução deste problema: é ou não conveniente pronunciar e escrever discursos, e em que condições um discurso é censurado com razão ou injustamente?

Fedro — Explica-te melhor.

Sócrates — Imagina que Lísias ou qualquer outro indivíduo tenha escrito ou escreva um dia a respeito de um assunto privado ou público; que venha a escrever propostas legislativas, e que publique um livro político na convicção de possuir uma grande força lógica e convincente; isso mereceria censura. Porque ignorar, tanto no estado de vigília como em sonhos, o que é justo e o que não é, não saber distinguir o bom do mau, é coisa que não escapa a condenação, embora o povo inteiro louve semelhante homem.

Fedro — Naturalmente.

Sócrates — Ora, o homem com o qual nós dois desejaríamos nos identificar, Fedro, pensaria do seguinte modo: um discurso escrito, não importa sobre qual assunto, contém forçosamente grande número de fantasias; nenhum discurso, pois, seja ele escrito em prosa ou em verso,

merece que se envide grande esforço na sua composição. E isso também se aplica aos discursos escritos ou recitados à maneira dos rapsodos, sem exame nem instrução, simplesmente para efeito persuasivo. Os melhores discursos escritos são os que servem para reavivar as lembranças dos conhecedores; só as palavras pronunciadas com o fim de instruir, e que de fato se gravam na alma, sobre o que é justo, belo e bom, apenas nelas se encontra uma força eficaz, perfeita e divina a ponto de nelas empregarmos os nossos esforços; somente tais discursos merecem ser chamos filhos legítimos do orador, gerados por ele próprio, quando esse orador possui um gênio inventivo, e quando nas almas de outras pessoas eles engendram descendentes e irmãos que sejam dignos da família. Quanto aos demais discursos, podemos desprezá-los.

Fedro — Eu, pelo menos, assim o desejo.

Sócrates — Bem, já nos divertimos o bastante com discursos. Vai ter com Lísias e dize-lhe que descemos à fonte e ao santuário das ninfas, e ali ouvimos admoestações que nos encarregaram desta tarefa: falar a Lísias e a qualquer outro homem que redija discursos; falar a Homero e a qualquer outro autor de poesias que se destinam ou não a ser cantadas; e, em terceiro lugar, falar a Sólon e a todos os que escreveram sobre assuntos políticos. Devemos dizer-lhes o seguinte: se eles estão certos de possuir a verdade e capazes de a defender, se podem com as suas palavras ir além dos seus escritos, não devem chamar-se retóricos, e que devem tomar a sua denominação da ciência que que se dedicam.

Fedro — E que nome é esse que tu lhes queres dar?

Sócrates — Chamá-los sábios, Fedro, me parece excessivo e só aplicável a um deus; mas o nome de filósofo ou um epíteto semelhante lhes caberia melhor e seria mais apropriado.

Fedro — E seria o nome que corresponderia à sua atividade.

Sócrates — Aquele que não possui nada de valioso senão o que escreveu e passou largo tempo a rever, tirando uma coisa aqui e

acrescentando outra acolá — a esse homem chamarás poeta, autor de discursos ou de propostas legislativas, não é verdade?

Fedro — Com efeito.

Sócrates — Então diz isto ao teu amigo!

Fedro — E que farás tu? Também não podes esquecer o teu.

Sócrates — A quem te referes?

Fedro — Falo do belo Isócrates. Que dirás a ele, Sócrates? Que nome lhe daremos?

Sócrates — Isócrates ainda é moço, Fedro. Entretanto, farei o papel de adivinho e te direi o que prevejo a seu respeito.

Fedro — Ouçamos.

Sócrates — Creio que ele, por sua natureza, seja apto a coisa melhor do que fazer discursos como os de Lísias. Também parece possuir uma mentalidade mais nobre. Não seria de admirar que Isócrates, com mais idade, viesse a distinguir-se pelos discursos em que agora se exercita, fazendo com que todos os retóricos parecam crianças diante dele. Mas é possível que isso tampouco o satisfaça, e também não seria surpreendente se um impulso divino o guiasse para assunto mais elevado. Porque o espírito desse homem, meu amigo, é propenso à meditação filosófica. Em nome dos deuses que presidem a este lugar, direi isto ao meu amado Isócrates, e tu diz aquilo ao teu amante Lísias.

Fedro — Assim farei. Mas vamos embora, que o calor já não está tão forte.

Sócrates — Não convém que façamos uma prece aos deuses daqui antes de nos retirarmos?

Fedro — sim, tens razão.

Sócrates — Divino Pã — e vós deus outros destas paragens! Dai-me a beleza da alma, a beleza interior e fazei com que o meu exterior se harmonize com essa beleza espiritual. Que o sábio me pareça sempre rico; que eu tenha tanta riqueza quanto um homem sensato possa suportar e

empregar! Teremos mais alguma coisa a desejar? Creio que pedi o suficiente.

Fedro — Pede para mim a mesma coisa, pois os amigos tudo devem ter em comum.

Sócrates — Vamos, então!

Alcibíades

Sócrates — Alcibíades

Sócrates — Ó filho de Clínias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram, apesar de não te haver dirigido a palavra durante tantos anos em que a turba te importunava com suas atenções. Não foi humana a razão desse meu proceder, mas impedimento divino, de cuja natureza oportunamente te falarei. E hoje, que tal impedimento cessou, aproximo-me de ti com a esperança de que, daqui por diante, não mais se manifeste. Durante todo esse tempo, observei como te comportavas com relação aos teus amigos. Por mais numerosos e altivos que fossem, não houve um só que não saísse corrido pelo teu desdém. Vou explicar-te a razão de ser de teu orgulho. Estás convencido de que não necessitas de ninguém para nada, pois tendo tudo com larga margem de sobra, de nada virás a precisar, a começar pelo corpo e a acabar pela alma. Em primeiro lugar, julgas-te o mais belo e o mais alto dos cidadãos, com o que há de concordar quem tiver olhos de ver; a seguir, pertences a uma das mais esforçadas famílias de tua própria cidade, a qual, por sua vez, é a maior da Hélade, e nela, por parte de pai, dispões de numerosos e influentes amigos e parentes, todos eles dispostos a servir-te na ocasião oportuna. Do lado materno, de igual modo, contas com parentes não menos numerosos que influentes. Porém o que consideras de mais importância que tudo é a influência de Péricles, filho de Xantipa, que teu pai deixou como teu tutor e de teu irmão, o qual pode fazer o que quiser tanto em nossa cidade como em toda a Hélade e em muitas e poderosas

nações bárbaras. Acrescentarei a isso que pertences ao número das pessoas ricas, conquanto se me afigure que seja particularidade a que não dás grande importância. Envaidecido por todas essas vantagens, sobrepuseste-te aos teus admiradores, que aos poucos se afastaram de ti, o que não te passou despercebido. Sei, portanto, muito bem, que te admiras de eu não desistir de amar-te e te perguntas em que posso fundar minhas esperanças para persistir no meu intento quando todos os outros já se retiraram.

Alcibíades — Talvez ignores, Sócrates, que te antecipaste a mim de um quase nada, pois eu tinha precisamente a intenção de procurar-te para perguntar o que pretendes e o que esperas para me importunares desse modo, obstinando-te em seguir-me por toda a parte. Em verdade, não atino com o que se passa contigo, e muito te agradeceria se me dissesses o que há.

Sócrates — Se desejas saber, como dizes, o que se passa comigo, ouve-me, como cumpre, com boa disposição. Vou falar como quem se dirige a quem se dispõe a escutar e a não retirar-se antes do fim.

Alcibíades — Está bem. Podes falar.

Sócrates — Toma cuidado, pois não seria de admirar que tanto me custe terminar, como começar.

Alcibíades — Fala, meu caro Sócrates, que te ouvirei.

Sócrates — Vou falar, embora seja difícil a qualquer pessoa apresentar-se em caráter de apaixonado a quem não se rende a nenhum dos seus admiradores. Ainda assim, atrevo-me a expor meu pensamento. Se eu tivesse visto, meu caro Alcibíades, que te mostravas satisfeito com as vantagens que há momentos enumerei e que te contentarias com elas para o resto da vida, tenho certeza de que há muito tempo já teria arrefecido a afeição que te dedico. Vou revelarte os teus verdadeiros pensamentos com relação a ti próprio, para que vejas como sempre foste objeto de minhas cogitações. Sou de parecer que se algum dos deuses te dissesse: Ó Alcibíades, que preferias: continuar vivo com o que presentemente possuis ou morrer agora mesmo, caso não te fosse possível aumentar teu cabedal? estou certo de que

escolherias morrer. Vou dizer-te agora de que esperança vives. Estás convencido de que logo que te apresentares para falar na assembléia dos atenienses — o que se dará dentro de poucos dias — imediatamente demonstrarás a todos que és mais merecedor de consideração do que Péricles ou qualquer dos varões ilustres dos séculos passados, demonstração que te granjeará a autoridade suprema da cidade entre os teus concidadãos. Uma vez assegurado o poder entre nós, dominarás em todos os helenos, digo melhor, não apenas nos helenos, mas nas populações de bárbaros que habitam o mesmo continente que nós. E se aquela divindade voltasse a falar e te dissesse que o teu império deveria ficar circunscrito à Europa, não te sendo permitido passar para a Ásia nem imiscuir-te nos negócios de lá, tenho certeza de que não quererias viver sob essa condição, já que não te era possível encher o mundo todo — por assim dizer — com o ruído do teu nome e do teu poder. Estou convencido de que, com exceção de Ciro e de Xerxes, ninguém mais se te afigura merecedor de consideração. Que essa é a tua esperança, tenho absoluta certeza; não se trata de conjeturas. E como estás ciente de que falo a verdade, decerto me perguntarás: Muito bem, Sócrates; porém que relação pode haver entre a explicação que me querias dar e o teu propósito de não me deixares? Ao que eu te responderia: Ó caro filho de Clínias e de Dinômaque, é que sem a minha colaboração não te será possível levar a bom termo todos esses projetos, tão grande é a influência que eu presumo ter sobre ti e tudo o que te diz respeito. Essa é a razão, quero crer, de me haver a divindade impedido durante tanto tempo de conversar contigo e de ter eu ficado à espera de sua permissão. E assim como pretendes demonstrar à cidade que és digno das maiores honrarias, para de pronto alcançares poder absoluto sobre ela, eu também, do meu lado, espero provar-te que te sou indispensável, e de tal forma indispensável que nem o teu tutor, nem teus parentes, nem ninguém mais se encontra em condições de entregar-te em mãos o poder que tanto ambicionas, senão eu somente, com a ajuda da divindade, bem entendido. Quer parecer-me que enquanto eras

jovem e não te achavas tão inflado por essas esperanças, a divindade não me permitia conversar contigo. Agora, porém, ela o consente por estares em condições de ouvir-me.

Alcibíades — Acho-te muito mais estranho agora, Sócrates, depois de começares a falar, do que quando me seguias sem dizer palavra, apesar de não ser pequena a estranheza que durante esse tempo me causavas. Quanto aos pensamentos que me atribuis e que aceitas, ao que parece, como matéria pacífica, de nada me adiantaria protestar para convencer-te do contrário. Que fique assim mesmo. Admitindo-se, pois, que alimento, de fato, esses projetos, de que modo, com a tua ajuda, conseguirei concretizá-los e, sem ela, nada poderei fazer? Quererás explicar-me?

Sócrates — Perguntas se eu posso dar-te num discurso longo a explicação pedida, como estás habituado a ouvir? Não é esse o meu feitio. Todavia, penso que me será possível demonstrar-te a verdade do meu dito, bastando para isso que me faças um pequeno favor.

Alcibíades — Estou pronto a atender-te, se não for muito difícil.

Sócrates — Achas difícil responder a perguntas?

Alcibíades — Não, de fato.

Sócrates — Então, responde.

Alcibíades — Interroga-me.

Sócrates — Vou fazê-lo, no pressuposto de alimentares os projetos que te atribuí.

Alcibíades — Que seja, se assim o queres, para vermos o que vais dizer.

Sócrates — Então, comecemos. Como disse, tencionas dentro de pouco apresentar-te aos atenienses em caráter de conselheiro. Suponhamos que, no instante preciso de subires à tribuna, eu te detenha para perguntar-te: Ó Alcibíades, no momento em que os atenienses se reúnem para deliberar, por que motivo te apresentas para ministrar-lhes conselhos? Não será por julgares que conheces melhor do que eles o assunto de que vão tratar? Que me responderias?

Alcibíades — Decerto responderia que conheço o assunto melhor do que eles.

Sócrates — És, por consequência, bom conselheiro a respeito de assuntos do teu conhecimento?

Alcibíades — Evidentemente.

Sócrates — E tudo o que conheces, não foi aprendido com outras pessoas ou descoberto por ti mesmo?

Alcibíades— Como poderia ser de outra maneira?

Sócrates — E poder-se-ia dar o caso de teres aprendido ou encontrado alguma coisa sem que tivesses querido aprender com alguém, nem houvesses investigado por conta própria?

Alcibíades — De forma alguma.

Sócrates — E te resolverias a aprender ou a investigar alguma coisa que supusesses já ser do teu conhecimento?

Alcibíades — Nunca.

Sócrates — E o que porventura sabes neste momento, não houve tempo em que presumias ignorar?

Alcibíades — Necessariamente.

Sócrates — Creio estar mais ou menos a par de tudo o que aprendeste. Se eu omitir alguma coisa, nomeia-a. Tanto, quanto posso lembrar-me, aprendeste a ler e a escrever, a tocar lira e a lutar. Não quiseste aprender a tocar flauta. Isso é o que sabes, a menos que tenhas aprendido mais alguma coisa escondido de mim, o que me parece improvável, pois não saías de casa, nem de dia nem de noite, sem que eu o percebesse.

Alcibíades — Não; só tive professores disso mesmo.

Sócrates — Sendo assim, sempre que os atenienses se reunirem para discutir a respeito de alguma questão de ortografia, pretendes levantar-te para dar tua opinião?

Alcibíades — Não, por Zeus!

Sócrates — Ou sobre o modo de pulsar a lira?

Alcibíades — Também não.

Sócrates — Eles não costumam, outrossim, deliberar na assembléia sobre as regras da luta?

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Então, a respeito de quê pretendes aconselhá-los em suas deliberações? Não há de ser sobre construções.

Alcibíades — Não.

Sócrates — A esse respeito, um adivinho leva vantagem sobre ti.

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — Pouco importando que ele seja de grande ou pequena estatura, bonito ou feio, de nobre ou de vil ascendência.

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — Para ser bom conselheiro, o que importa não é a riqueza, porém o saber.

Alcibíades — Como não?

Sócrates — Assim, quer seja rico, quer pobre, o autor di conselho não faz diferença para os atenienses quando se põem a deliberar a respeito da saúde pública; só exigem que o conselheiro seja médico.

Alcibíades — E com razão.

Sócrates — Então, a respeito de que assunto poderás aconselhá-los quando eles estiverem deliberando?

Alcibíades — Quando tratarem de seus próprios negócios.

Sócrates — Referes-te, por exemplo, a construções navais, quando discutirem que tipo de navios é preciso construir?

Alcibíades — Sobre isso não, Sócrates.

Sócrates — Suponho que nada entendes da técnica da construção. Ou haverá outro motivo?

Alcibíades — Não; é esse mesmo.

Sócrates — Então, a que negócios próprios te referes, de cuja discussão pretendes participar?

Alcibíades — Questões de guerra, Sócrates, e de paz, ou qualquer outro negócio de estado.

Sócrates — Já sei: é quando eles estiverem discutindo com quem devem concluir paz, ou contra quem declarar guerra, e como levá-la a efeito?

Alcibíades — Isso mesmo.

Sócrates — E que devem declará-la contra quem for mais conveniente?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E no momento mais oportuno?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E durante todo o tempo que lhes convier?

Alcibíades — Isso mesmo.

Sócrates — Se os atenienses tivessem de decidir contra quem fora preciso empenhar-se em luta, ou lutar só com as mãos, sem tocar no corpo, e sobre as regras da competição, quem lhes poderia dar melhores conselhos, tu ou o pedótriba?

Alcibíades — O pedótriba, é claro.

Sócrates — Saberás dizer-me em que se basearia o pedótriba para aconselhá-los a lutar com este ou aquele, ou a dissuadi-los de tal propósito, e a indicar-lhes o momento oportuno e a maneira mais certa? Em outros termos: não lhes diria que fora conveniente lutar contra quem lhes ofereça maior probabilidade de vitória? Ou não?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E sempre que for melhor fazê-lo?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E na ocasião mais oportuna?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Outro exemplo: por vezes, além de pulsar a cítara, não precisa o cantor acertar o passo ao canto?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — Tudo isso no momento certo?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E sempre que for melhor fazê-lo?

Alcibíades — De acordo.

Sócrates — Pois bem; já que empregas a mesma expressão. Melhor, tanto com relação à luta como ao canto acompanhado de cítara, quero que me digas que nome dás a esse melhor no canto? Eu, na palestra, dou-lhe o nome de ginástico. E tu, como designas o outro?

Alcibíades — Não compreendo.

Sócrates — Então, procura imitar-me. Eu responderia que para mim o melhor é o absolutamente correto, sendo correto tudo o que é feito de acordo com a arte. Aceitas isso?

Alcibíades — Aceito.

Sócrates — Não é a ginástica uma arte?

Alcibíades — Como não?

Sócrates — Digo, portanto, que em matéria de luta o melhor se denomina ginástico.

Alcibíades — Foi o que disseste.

Sócrates — E não estará certo?

Alcibíades — Parece-me que sim.

Sócrates — Agora é tua a vez; precisas iniciar-te na dialética. Começo por perguntar-te que nome dás à arte que compreende o canto certo, o toque de cítara e o ritmo dos passos? Em conjunto, como se denomina? Ainda não saberás dizê-lo?

Alcibíades — Ainda não.

Sócrates — Tentemos por outro modo. Quais são as deusas que presidem a essa arte?

Alcibíades — Estás pensando nas Musas, Sócrates?

Sócrates — Justamente. Como se chama a arte que delas tira o nome?

Alcibíades — Quero crer que te referes à música.

Sócrates — É isso mesmo. Agora diz-me que nome se dá ao que é excelente em relação à arte da música. Assim como eu te indiquei o termo exato que se aplica à execução, quando feita de acordo com as regras de outra arte — a ginástica — diz-me agora, por tua vez, que nome tem na música o que é feito com todas as regras da arte.

Alcibíades — Creio que é músico.

Sócrates — Muito bem. Continua. E quando se atinge a excelência em matéria de paz e de guerra, de que modo a nomeias? Assim como nos outros casos deste o nome de músico ao que é excelente na música, e o de ginástico ao que sobreexcele em ginástica, procura agora designar também o melhor em questão de paz e de guerra.

Alcibíades — Para ser franco, não sei.

Sócrates — Ora, fora vergonhoso, se estivesses falando com alguma pessoa e dando conselhos a respeito de alimentos, e dissesses que tal alimento era melhor do que outro, em tal tempo ou em tal quantidade, e essa pessoa te perguntasse: Que entendes por melhor alimento, Alcibíades? não lhe responderias que era o mais sadio, muito embora não te apresentasses como médico? No entanto, quando te formulam uma pergunta sobre assunto que declaras conhecer e a respeito do que te apresentaste para falar como entendido, não te sentirias envergonhado de não saberes responder, ao te formularem essa pergunta? Ou não te parece vergonhoso?

Alcibíades — Muito.

Sócrates — Então reflete um pouco e procura explicar em que consiste o melhor a respeito de paz, quando for preciso ser firmada, ou com relação à guerra levada a cabo contra o adversário certo.

Alcibíades — Por mais que reflita, não atino com a resposta.

Sócrates — Ora, quando estamos em guerra, não sabes as queixas que alegamos reciprocamente para justificá-la e de que expressões nos valemos para esse fim?

Alcibíades — Sei! Que fomos enganados ou nos fizeram violência, ou que nos tomaram algo.

Sócrates — Continua. E como procedemos nessas ocasiões? Procura a expressão que possa aplicar-se a todos os casos em particular.

Alcibíades — Queres dizer, Sócrates, que em cada caso procedemos justa ou injustamente?

Sócrates — É isso mesmo.

Alcibíades — Mas a diferença é enorme!

Sócrates — E então? Contra que adversários aconselharias os atenienses a marchar para a guerra: contra os que procederam injustamente com eles ou contra os que obraram com justiça?

Alcibíades — Pergunta difícil, essa, de responder, Sócrates, pois ainda mesmo que alguém se dispusesse a atacar os que procederam com justiça, jamais o confessaria.

Sócrates — Não seria legítima sua conduta, ao que parece.

Alcibíades — Não, decerto; nem honesta, quero crer.

Sócrates — Assim, tomarias a justiça como base de teus conselhos?

Alcibíades — Necessariamente.

Sócrates — Sendo assim, esse melhor que te pedi me definisses, quando se vai ou não se vai para a guerra, contra quem deve ser ou não deve ser declarada e qual o momento mais oportuno de iniciá-la ou não, vem a ser simplesmente o justo, não é verdade?

Alcibíades — Evidentemente.

Sócrates — Mas, então, meu caro Alcibíades, como não percebeste que ignoravas isso, ou dar-se-á o caso de haveres frequentado, sem o saberes, algum professor que te ensinou a distinguir entre o justo e o injusto? Quem é ele? Diz-me quem seja e apresenta-me a ele para que eu também me aproveite de suas lições.

Alcibíades — Estás zombando, Sócrates.

Sócrates — Não, pelo deus amigo de nós dois, cujo nome eu não invocaria em vão; só esse professor existe, diz-me como se chama.

Alcibíades — Mas se nunca houve tal professor! Não admites que por outros meios eu possa ter aprendido a conhecer o justo e o injusto?

Sócrates — Sim, se o descobriste por ti mesmo.

Alcibíades — E achas que eu nunca poderia descobri-lo?

Sócrates — Sem dúvida; bastaria procurar.

Alcibíades — E não admites que o tenha feito?

Sócrates — Sim, no caso de pensares que não o conhecias.

Alcibíades — E não houve época em que eu pensava dessa maneira?

Sócrates — Muito bem. Poderás indicar-me esse tempo em que pensavas não conhecer a natureza do justo e do jnjusto? Vejamos: no ano passado procuraste conhecê-lo, por imaginares que ainda o ignoravas? Ou pensavas já conhecê-lo? Diz a verdade, para que não venhamos a falar em vão.

Alcibíades — Bem; pensava sabê-lo.

Sócrates — E há três anos, e há quatro, ou há cinco anos, tua situação não era a mesma?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Antes desse tempo, ainda eras criança, não é verdade?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Porém tenho certeza de que nessa época imaginavas saber.

Alcibíades — Certeza, como?

Sócrates — Muitas vezes, no tempo de menino, em casa do professor ou alhures, quando jogavas dados com teus colegas ou te entregavas a qualquer outro divertimento, não revelavas nenhuma indecisão com respeito à natureza do justo e do injusto, mas em voz alta e corajosamente chamavas fosse qual fosse dos teus companheiros de mau e injusto e o acusavas de estar roubando. Não é verdade?

Alcibíades — E que deveria fazer, Sócrates, quando me roubavam no jogo?

Sócrates — Se nesse tempo ainda ignoravas se era justo ou injusto o que te faziam, como perguntas o que deverias fazer?

Alcibíades — Por Zeus, não ignorava; sabia perfeitamente que estavam praticando comigo uma injustiça.

Sócrates — Pelo que se vê, és de parecer que desde criança conheces a natureza do justo e do injusto.

Alcibíades — Sim; conhecia, realmente.

Sócrates — E em que época a descobriste? Não, decerto, no tempo em que pensavas conhecê-la.

Alcibíades — Não, sem dúvida.

Sócrates — Quando, então, presumias ignorá-la? Pensa bem; não podes dizer em que tempo foi isso?

Alcibíades — Com efeito, Sócrates, por Zeus! Não sei o que dizer.

Sócrates — Então não aprendeste tal coisa por a teres descoberto.

Alcibíades — É o que parece.

Sócrates — Mas há pouco disseste que não conhecias isso por haver aprendido. Ora, se não o descobriste por ti mesmo, nem aprendeste com ninguém, de que modo e de onde te veio tal conhecimento?

Alcibíades — Decerto não respondi direito quando disse que o havia descoberto.

Sócrates — Então, como deveria ter respondido?

Alcibíades — Creio que aprendi com todo o mundo.

Sócrates — Voltamos, assim, ao ponto de partida. Com quem aprendeste? Diz-me.

Alcibíades — Com todo o mundo.

Sócrates — Não te acolhes a professores recomendáveis, com te refugiares entre o vulgo.

Alcibíades — Como assim? O vulgo não é capaz de ensinar nada?

Sócrates — Nem sequer a jogar gamão, que é muito menos difícil de aprender do que a justiça. Não pensas desse modo?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Se não é capaz de ensinar o mais fácil, como poderá fazê-lo com o mais difícil?

Alcibíades — Penso que pode; o vulgo tem capacidade para ensinar coisas mais difíceis do que esse jogo.

Sócrates — Que coisas?

Alcibíades — Ora, aprendi com eles a falar grego, pois o certo é que não poderei indicar meu professor nessa matéria, se não for, justamente, o que te parece tão pouco recomendável.

Sócrates — Sim, caro amigo; são ótimos professores de grego, dignos, nesse ponto, dos maiores encómios.

Alcibíades — Por quê?

Sócrates — Por serem dotados das qualidades indispensáveis aos bons professores.

Alcibíades — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Não sabes que a condição essencial para ensinar alguma coisa é conhecê-la? Ou não?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E que os que conhecem essa coisa devem estar sempre de acordo, sem nunca divergirem de opinião?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Dirias que eles conhecem os assuntos em que estão em desacordo?

Alcibíades — De forma alguma.

Sócrates — E então? Acreditas que os do vulgo venham a ficar em desacordo a respeito do que seja pau ou pedra? Qualquer pessoa a quem te dirigires não te daria sempre uma única resposta e não correria para o mesmo objeto se se tratasse de apanhar um pau ou uma pedra? E assim com

tudo o mais, o que eu suspeito ser mais ou menos o que entendes por falar grego. Ou não?

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Ora, como dizíamos, não é verdade que nesse ponto todos estão de acordo entre si e cada um consigo mesmo, e que do mesmo modo não discrepam publicamente e empregam sempre as mesmas expressões?

Alcibíades — Com efeito.

Sócrates — É de presumir, portanto, que todos sejam excelentes professores nessa matéria.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Sendo assim, no caso de querermos deixar alguém em condições de falar corretamente a língua grega faríamos bem em encaminhá-lo para a escola das multidões?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Porém se não quiséssemos saber apenas o que é homem e o que é cavalo, mas que homens ou que cavalos são bons ou maus corredores, os da maioria ainda seriam os mais indicados para no-lo ensinar?

Alcibíades — De forma alguma.

Sócrates — A melhor prova de que eles desconhecem o assunto e de que não são professores competentes nessa matéria é nunca chegarem a um acordo entre eles mesmos.

Alcibíades — Tens razão.

Sócrates — E então? Se quiséssemos saber não apenas o que são os homens, porém que homens são sadios ou doentes, estaria ainda a maioria em condições de no-lo ensinar?

Alcibíades — Não, de fato.

Sócrates — E a prova de que eles são maus professores nessa matéria, não na terias no fato de vê-los sempre em desacordo?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — E agora? A respeito de homens ou de negócios justos ou injustos, és de parecer que os da multidão estão de acordo uns com os outros ou cada um consigo mesmo?

Alcibíades — Pior ainda, Sócrates, por Zeus!

Sócrates — Não é sobre isso que se revela maior entre eles o desacordo?

Alcibíades — Sem dúvida!

Sócrates — Por outro lado, quero crer que nunca viste nem nunca ouviste dizer que os homens se desaviessem a respeito do que é são ou do que é doentio, a ponto de chegarem às vias de fato e de se matarem?

Alcibíades — Nunca.

Sócrates — Mas com relação a disputas sobre o justo e o injusto, embora talvez nunca tivesses presenciado nenhuma, estou certo de que já ouviste referências a muitos casos, principalmente em Homero. Conheces a Ilíada e a Odisséia.

Alcibíades — Seguramente, Sócrates.

Sócrates — O argumento desses poemas não é o desacordo de sentimentos sobre o justo e o injusto?

Alcibíades — É.

Sócrates— Foi esse desacordo a causa das batalhas e da morte de acaios e de troianos, bem como dos pretendentes de Pénélope, na Odisséia.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Quero crer, também, que os atenienses, lacedemônios e beócios, que morreram em Tânagra, bem como posteriormente em Coronéia, onde também teu pai Clínias veio a falecer, não foi outra a causa de tantas mortes e batalhas senão a desavença a respeito do justo e do injusto, não é verdade?

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — No entanto, apelas para esses mesmos professores, cuja ignorância és o primeiro a reconhecer.

Alcibíades — É possível.

Sócrates — Como poderemos convir, então, que sabes o que seja a natureza da justiça e da injustiça, se aberras tanto nas tuas respostas, por ser evidente que nem a aprendeste com alguém, nem a encontraste por esforço próprio?

Alcibíades — Pelo que dizes, não é possível.

Sócrates — Não percebes, Alcibíades, como te exprimes com pouca precisão?

Alcibíades — A respeito de quê?

Sócrates — De pensares que eu disse tal coisa.

Alcibíades — Como assim? Não foste tu quem disseste que eu nada sei a respeito do justo e do injusto?

Sócrates — Eu não.

Alcibíades — Então fui eu?

Sócrates — Sem dúvida.

Alcibíades — De que modo?

Sócrates — É o seguinte: suponhamos que eu te perguntasse qual dos dois números é maior: um ou dois. Não responderias que dois é o maior?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — Maior, quanto?

Alcibíades — Uma unidade.

Sócrates — Qual de nós dois é o que diz que dois é uma unidade maior do que um?

Alcibíades — Eu.

Sócrates — Logo, eu fui o que perguntei e tu, o que respondeste?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Sobre esse assunto, portanto, quem é que se manifesta: eu que pergunto ou tu que respondes?

Alcibíades — Eu.

Sócrates — E se eu te pedisse que me dissesses as letras da palavra Sócrates, quem se manifestaria, eu ou tu?

Alcibíades — Eu.

Sócrates — Falemos agora em tese: quando se estabelece uma troca de perguntas e respostas, quem é que se manifesta, quem pergunta ou quem responde?

Alcibíades — Parece-me, Sócrates, que é quem responde.

Sócrates — Ora, em toda a nossa conversação anterior, não era eu o único a perguntar?

Alcibíades — Era.

Sócrates — E tu eras o que respondias?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Quem se manifestou, portanto, sobre o que ficou dito?

Alcibíades — Do que admitimos, Sócrates, sou forçado a concluir que fui eu.

Sócrates — E não ficou dito, também, que Alcibíades, o belo, filho de Clínias, ignorando a natureza do justo e do injusto, mas presumindo conhecê-la, pretendia apresentar-se à assembléia para dar conselhos aos atenienses a respeito de questões de que ele nada entendia?

Alcibíades — Parece.

Sócrates — Aplica-se ao nosso caso, Alcibíades, aquilo de Eurípides: ouviste isso de ti mesmo, não de mim; não fui eu que o disse, porém tu, que me acusas sem razão. O que disseste é muito certo. É verdadeira loucura, meu caro, levar avante o teu projeto de pretender ensinar aos outros o que nem sabes nem te deste ao trabalho de aprender.

Alcibíades — Penso, Sócrates, que muito raramente os atenienses e os demais helenos discorrem em suas assembléias sobre o que seja mais justo ou mais injusto. Para eles todos, trata-se de uma questão evidente por si mesma. Por isso deixam-na de lado e consideram apenas as resoluções de que possam auferir maiores vantagens. Segundo o meu modo de pensar, não é

a mesma coisa o justo e o vantajoso; muitos homens tiram grande proveito de injustiças por eles mesmos praticadas, enquanto outros, é o que penso, nada lucraram com terem sido justos.

Sócrates — E então? Admitindo-se que o justo e o vantajoso sejam diferentes, terás a pretensão de saber o que é vantajoso para os homens, e a razão de o ser?

Alcibíades — Por que não, Sócrates? Salvo se me perguntares outra vez com quem o aprendi ou de que modo o encontrei por mim mesmo.

Sócrates — Vês como te comportas? Se cometeres algum equívoco que possa ser refutado pelos mesmos argumentos de que nos servimos antes, insistes, apesar disso, em querer ouvir nova argumentação, como se os primeiros argumentos não passassem de vestes safadas que já não poderias usar. Forçoso será que te apresentem argumentos puros e imaculados. Não obstante, vou deixar de lado todo esse preâmbulo para perguntar-te novamente onde aprendeste o que sabes sobre o útil, quem foi o teu professor, e tudo o mais de há pouco, apresentado agora de uma só vez. Mas é evidente que vais voltar à situação anterior, sem poderes demonstrar que sabes isso por o teres descoberto por ti mesmo ou aprendido com alguém. Como, porém, te revelaste de paladar muito delicado, para não teres necessidade de provar duas vezes os mesmos argumentos, desisto de procurar saber se conheces ou não conheces o que é útil aos atenienses e apenas te formulo uma pergunta: o útil e o justo são idênticos ou distintos? Por que não demonstras o teu ponto de vista interrogando-me, como eu fiz contigo, ou, se o preferires, desenvolvendo tu mesmo teu pensamento?

Alcibíades — Não sei, Sócrates, se tenho capacidade para apresentar em termos exatos o problema.

Sócrates — Ora, meu caro; faz de conta que eu sou a assembléia e o povo. Forçosamente terás de convencer na assembléia cada indivíduo isoladamente considerado, não é assim?

Alcibíades — Justamente.

Sócrates — Não é possível a qualquer pessoa converter ao seu modo de pensar ou um indivíduo apenas ou uma reunião de muitos indivíduos? Não é isso que se dá com o professor de ginástica, que tanto ensina um aluno como muitos?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E a respeito de números, uma só pessoa não poderá, do mesmo modo, convencer um ouvinte apenas, ou muitos ouvintes?

Alcibíades — É isso mesmo.

Sócrates — Desde que essa pessoa, naturalmente, conheça o assunto, isto é, bastando que seja matemático?

Alcibíades — É evidente.

Sócrates — Logo, se fores capaz de convencer muitas pessoas reunidas, poderás, do mesmo modo, convencer uma só.

Alcibíades — Creio que sim.

Sócrates — Se se tratar, é claro, de assunto do teu conhecimento.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — A diferença, portanto, entre o orador que fala perante uma assembléia e o que discorre numa conversa como a nossa não consiste apenas em persuadir o primeiro muitas pessoas ao mesmo tempo e o segundo, uma só, isoladamente?

Alcibíades — Parece que sim.

Sócrates — Muito bem; e já que se tornou evidente que o orador capaz de convencer muitas pessoas é também capaz de convencer uma só, exercita-te comigo e procura demonstrar-me que nem sempre o justo é vantajoso.

Alcibíades — És violento, Sócrates.

Sócrates — Pois só por violência vou provar-te precisamente o contrário daquilo que não quiseste demonstrar-me.

Alcibíades — Então fala.

Sócrates — Basta responderes ao que te perguntar.

Alcibíades — Não; fala sozinho.

Sócrates — Como assim? Não admites que te possas deixar convencer por alguém?

Alcibíades — Quantas vezes for preciso.

Sócrates — E para ficares convencido, não é importante que tu mesmo declares que as coisas se passam como eu disse?

Alcibíades — Penso que sim.

Sócrates — Então responde. Se não vieres a ouvir de ti mesmo que o justo é vantajoso, nunca mais acredites em ninguém.

Alcibíades — Não creio; mas vou responder ao que me perguntares, por não ver em que possa isso prejudicar-me.

Sócrates — És bom adivinho. Então diz-me: segundo o teu modo de pensar, entre as coisas justas algumas são vantajosas e outras não?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E então? Não haverá entre elas algumas bonitas e outras que o não sejam?

Alcibíades — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Pergunto se já viste alguém cometer uma ação feia, porém justa.

Alcibíades — Nunca.

Sócrates — Nesse caso, todas as ações justas são belas?

Alcibíades — São.

Sócrates — E com relação às coisas belas, serão todas boas, ou algumas o serão, com exclusão de outras?

Alcibíades — A meu ver, Sócrates, algumas coisas belas são más.

Sócrates — E há coisas feias que sejam boas?

Alcibíades — Há.

Sócrates — Que queres dizer com isso? Exemplificando, não será o caso dos soldados na guerra, que vêm a morrer por ferimentos recebidos, quando saem em socorro de algum parente ou companheiro, enquanto outros,

que tinham o dever de fazer o mesmo, porém não o fazem, retiram-se incólumes?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Por outro lado, consideras má essa mesma ação, por implicar morte e ferimentos, não é?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Mas uma coisa é a coragem e outra a morte, não é verdade?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — Sendo assim, socorrer os amigos não pode ser belo e feio ao mesmo tempo.

Alcibíades — Não, evidentemente.

Sócrates — Considera agora se o que deixa bela essa ação também não a deixa boa, como no caso anterior. Foste o primeiro a conceder que, como ato corajoso, era belo o auxílio prestado. Agora, procura saber se a coragem é boa ou má. Reflete sobre isso. Que escolherias, o bem ou o mal?

Alcibíades — O bem.

Sócrates — E, sem dúvida, o maior bem possível?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Do qual por modo nenhum desejarias ver-te privado?

Alcibíades — Evidentemente.

Sócrates — E o que me dizes da coragem? Por que preço consentirias em ficar dela privado?

Alcibíades — Preferira não viver a ser cobarde.

Sócrates — A teus olhos, portanto, a cobardia é o maior dos males.

Alcibíades — É o que eu penso.

Sócrates — Igual à morte, ao que parece.

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E o extremo oposto da morte e da cobardia, não será a vida e a coragem?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Disto, então, desejarias para ti o máximo; e de seus contrários, o mínimo?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E isso, por considerares melhores aqueles, e estes piores?

Alcibíades — De acordo.

Sócrates — Entre as melhores coisas, portanto, incluis a coragem e entre as piores, a morte?

Alcibíades — É o que eu penso.

Sócrates — Assim, qualificas de bela a ação de socorrer os amigos na guerra, enquanto ato de coragem.

Alcibíades — Penso que sim.

Sócrates — Porém má, por causa da morte que se lhe segue?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Essa é a maneira certa de qualificar cada uma de nossas ações: à que produz mal darás o nome de má; porém terás de considerar boa a que produz algum bem.

Alcibíades — É também o que eu penso.

Sócrates — E enquanto boa não será bela, e enquanto má não será feia?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — Sendo assim, quando dizes que socorrer os amigos na guerra é uma ação bela, porém má, é o mesmo que dizeres que se trata de uma ação boa, porém má.

Alcibíades — Acho que tens razão, Sócrates.

Sócrates — Logo, nada belo, enquanto belo, é mau, nem nada feio, enquanto feio, é bom.

Alcibíades — É o que parece.

Sócrates — Considera de igual modo também o seguinte: quem executa uma bela ação não se comporta bem?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E os que se comportam bem não são felizes?

Alcibíades — Como não?

Sócrates — E não serão felizes por possuírem algum bem?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E só alcançam esse bem por seu comportamento belo e bom?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Logo, comportar-se bem é bom.

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — E o bom comportamento será belo?

Alcibíades — É.

Sócrates — Assim, mais uma vez o belo e o bom se nos revelam como idênticos.

Alcibíades — É o que parece.

Sócrates — Logo, se é válido o nosso raciocínio, sempre que adiarmos que uma coisa é bela, teremos também de considerá-la boa.

Alcibíades — Forçosamente.

Sócrates — E então? O que é bom não é vantajoso?

Alcibíades — É.

Sócrates — Ainda te recordas do que concluímos a respeito do justo?

Alcibíades — Se bem me lembro, foi que quem pratica uma ação justa necessariamente realiza um ato belo.

Sócrates — Assim, as belas ações são boas?

Alcibíades — São.

Sócrates — E o que é bom é vantajoso?

Alcibíades — É o que parece.

Sócrates — E então? Quem o declara não és tu, e não sou eu o que pergunto?

Alcibíades — Sou eu, realmente.

Sócrates — Logo, se alguém se levantasse para aconselhar os atenienses ou os peparétios por pretender conhecer o que é justo e o que é

injusto, e dissesse que por vezes as coisas justas são feias, não te ririas dessa pessoa, já que tu mesmo afirmas que o justo e o útil são idênticos?

Alcibíades — Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo; encontro-me numa situação esquisita; quando me interrogas ora sou de uma opinião, ora de outra.

Sócrates — E ignoras, amigo, de onde te vem essa perturbação?

Alcibíades — Completamente.

Sócrates — Acreditas que se alguém te perguntasse se tens dois olhos ou três, duas mãos ou quatro, ou qualquer coisa do mesmo teor, responderias ora de um jeito, ora de outro, ou todas as vezes da mesma forma?

Alcibíades — Conquanto já me encontre desconfiado de mim mesmo, creio que daria sempre resposta idêntica.

Sócrates — E a causa disso? Não é por conheceres o assunto?

Alcibíades — Creio que sim.

Sócrates — É evidente, portanto, que sempre que respondes contraditoriamente, sem o quereres, é por desconheceres o assunto em debate.

Alcibíades — Decerto.

Sócrates — E não reconheces que varias em tuas respostas a respeito do justo e do injusto, do belo e do feio, do ruim e do bom, do vantajoso e do desvantajoso? Não é evidente que isso só acontece por ignorares o assunto?

Alcibíades — De acordo.

Sócrates — E não será isso um caso geral? Se alguém ignora determinado assunto, forçosamente vacilará na sua apreciação.

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — E então? Sabes de que modo se sobe ao céu?

Alcibíades — Não, por Zeus!

Sócrates — E revelas alguma indecisão acerca desse assunto?

Alcibíades — Nenhuma.

Sócrates — E a razão disso, conhece-la ou será preciso que eu ta revele?

Alcibíades — Diz qual seja.

Sócrates — É que, amigo, ignorando o assunto, como ignoras, não presumes conhecê-lo.

Alcibíades — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Raciocina comigo. Revelas-te perplexo naquilo que tens a certeza de ignorar? Por exemplo: sabes muito bem que ignoras como se preparam os alimentos.

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E como te comportas a esse respeito? Pões-te a refletir sobre a maneira do preparo e te mostras vacilante ou recorres a alguém que entenda do assunto?

Alcibíades — Assim farei.

Sócrates — E se estivesses viajando, ficarias atrapalhado por não saberes se era preciso virar o timão do leme para dentro ou para fora, ou, de preferência, recorrerias ao piloto e te deixaras ficas tranquilo?

Alcibíades — Recorreria ao piloto.

Sócrates — Logo, não vacilas a respeito do que ignoras, sempre que tens consciência de que o ignoras?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — Percebes, portanto, que os erros na vida prática decorrem dessa modalidade de ignorância que consiste na presunção de sabermos o que não sabemos?

Alcibíades — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Quando nos dispomos a fazer determinada coisa, não é por estarmos certos de saber o que fazemos?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E, ao contrário, não recorre a outra pessoa quem tem consciência da própria ignorância?

Alcibíades — Como não?

Sócrates — Sendo assim, os ignorantes desse tipo atravessam a vida sem cometer erros porque deixam ao cuidado dos outros os assuntos que eles ignoram.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Se não são, portanto, nem os que sabem, nem os ignorantes que sabem que não sabem, restam apenas os que, não sabendo, presumem saber.

Alcibíades — São esses, realmente.

Sócrates — E não é essa modalidade de ignorância a causa de todos os males e a mais repreensível das ignorâncias?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E quanto mais importante for o assunto, mais nociva e vergonhosa será ela.

Alcibíades — Muito!

Sócrates — E, agora, conheces assunto mais importante do que o relativo ao justo, o belo, o bom e o útil?

Alcibíades — Nenhum.

Sócrates — E não é precisamente a respeito deles, conforme o declaraste, que te mostras indeciso?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E se erras a respeito deles, não é evidente, do que ficou dito, que não somente desconheces os assuntos mais importantes como, desconhecendo-os, presumes conhecê-los?

Alcibíades — É o que parece.

Sócrates — Ah, meu caro Alcibíades, de que doença estás sofrendo! Vacilo em qualificá-la; todavia, já que estamos sós, é preciso que o diga. Coabitas, meu caro, com a pior espécie de ignorância, o que a tua conversação te demonstrou, ou melhor, tu a ti mesmo. Por isso, atiras-te à política antes de te haveres instruído. Aliás, não és o único a sofrer de

semelhante mal, mas quase todos os que se ocupam com os negócios da República, com exceção de uns poucos e, naturalmente, do teu tutor, Péricles.

Alcibíades — Dizem, Sócrates, que ele não aprendeu o que sabe por esforço próprio, porém no trato e conversação com muitos sábios, entre os quais Pitóclides e Anaxágoras; e agora mesmo, na idade a que chegou, mantém relações com Damão, para o mesmo fim.

Sócrates — E então? Já viste ser alguém sábio em qualquer matéria e incapaz de transmitir a outrem o conhecimento de sua especialidade? Por exemplo: quem te ensinou a ler, não somente era sábio nessa matéria como te deixou sábio nisso, a ti e a muitas pessoas mais que lhe aprouvesse ensinar, não é verdade?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E tu, instruído por ele, és capaz, por tua vez, de ensinar outras pessoas?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — O mesmo se dá com os professores de cítara e de ginástica?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — A melhor prova, portanto, que pode alguém dar de que possui determinado conhecimento é ser capaz de transmitir a outrem esse mesmo conhecimento.

Alcibíades — É também o que eu penso.

Sócrates — Pois bem: poderás apontar-me quem Péricles já deixou sábio, a começar pelos seus próprios filhos?

Alcibíades — Como, Sócrates! Se os dois filhos de Péricles são deficientes!

Sócrates — Ou então o teu irmão Clínias?

Alcibíades — Por que mencionares Clínias, esse louco?

Sócrates — Bem; uma vez que Clínias é louco e os filhos de Péricles, deficientes, por que motivo se descuida ele de tua educação, sendo tu tão

bem dotado como és?

Alcibíades — Decerto é minha a culpa por não prestar atenção ao que ele diz.

Sócrates — Então cita-me alguém entre os demais atenienses e estrangeiros, ou seja escravo ou homem livre, que se tenha tornado mais sábio com a convivência de Péricles, como eu poderia citar-te Pitodoro, filho de Isóloco, e Cálias, filho de Calíades, que muito aproveitaram no convívio com Zenão e se tornaram varões sábios e preclaros, para o que pagou cada um a Zenão cem minas.

Alcibíades — Por Zeus, não poderei fazê-lo.

Sócrates — Está bem. E quais são os teus planos a teu próprio respeito? Pretendes continuar como estás ou aplicar-te a alguma coisa?

Alcibíades — Isso é assunto para deliberarmos juntos, Sócrates. Aliás, compreendo o que dizes e declaro-me de pleno acordo contigo. Nossos homens públicos, com pouquíssimas exceções, se me afiguram de todo incompetentes.

Sócrates — E daí?

Alcibíades — Se fossem cultos, os que se propusessem medir-se com eles teriam de instruir-se e exercitar-se como se tivessem de haver-se com atletas; como, porém, se dedicam à política sem nenhum preparo prévio, por que se exercitarem os outros e se cansarem em aprender? Eu, de mim, sei perfeitamente. que os excedo de muito em dotes naturais.

Sócrates — Que proposição avançaste, meu caro! Não vai bem isso com o teu físico e demais qualidades.

Alcibíades — Onde está o exagero, Sócrates, e por que dizes isso?

Sócrates — Sinto-o por ti e pela afeição que te dedico.

Alcibíades — E a razão disso?

Sócrates — Por imaginares que a competição que tens em mira diz respeito à gente daqui.

Alcibíades — E a quem mais dirá respeito?

Sócrates — Isso é pergunta que possa fazer quem se considerar magnânimo?

Alcibíades — Queres dizer que não é com eles que eu terei de haver-me?

Sócrates — Se te dispusesses a governar uma trirreme prestes a entrar em combate, contentar-te-ias com ser o mais hábil piloto da tripulação? Ou, de preferência, aceitando como natural essa superioridade, não te compararias com os teus verdadeiros adversários e não, como agora fazes, com os companheiros de campanha? A estes a tal ponto deves avantajar-te que nem lhes ocorra a idéia de rivalizarem contigo; ao contrário, tratados como inferiores, lutarão ao teu lado contra os inimigos. É o que farias, se de fato pretendes realizar algo belo e, sobretudo, digno de ti e da cidade.

Alcibíades — É isso, realmente, o que pretendo fazer.

Sócrates — E considerarás suficiente seres superior aos nossos soldados, sem lançares as vistas para os comandantes dos inimigos, com o intuito de sobrepujá-los em toda a linha, estudando-os e tomando tuas medidas em relação a eles?

Alcibíades — A que inimigos te referes, Sócrates?

Sócrates — Ignoras que nossa cidade está em constante guerra com os lacedemônios e com o Grande Rei?

Alcibíades — É certo o que dizes.

Sócrates — Logo, se formas o projeto de tornar-te chefe da nossa gente, deves admitir como certo que terás de disputar o primado contra o Rei dos lacedemônios e o dos persas.

Alcibíades — É possível que tenhas razão.

Sócrates — Não, não, amigo! Enganei-me! É para Mídias que deves olhar, o criador de codornas, e para outros que tais, que se abalançam a tratar dos negócios da cidade tendo ainda na alma, como diriam as mulheres, o corte de cabelo dos escravos, de tão incultos que são, até mesmo no hábito externo, e que com o seu linguajar bárbaro não vieram governar o povo,

porém adulá-lo. É para esses, digo, que deves olhar, sem te preocupares com o modo de aprender o que é preciso ficares conhecendo no momento em que te encontras na iminência de principiar uma luta séria, e sem praticares o que fora de necessidade praticar antes de te iniciares nos negócios públicos,

Alcibíades — Acho, Sócrates, que tens razão nesse ponto, mas também sou de parecer que tanto os generais lacedemônios como o Rei dos persas em nada diferem dos demais.

Sócrates — Reflete mais de espaço, meu caro, no juízo que acabas de emitir.

Alcibíades — Sob que aspeto?

Sócrates — Em primeiro lugar, sobre se não virias a tomar mais cuidado contigo mesmo, no caso de teres medo deles e de os considerares adversários temíveis do que se pensasses o contrário?

Alcibíades — É evidente que procederia dessa maneira, se me arreceasse deles.

Sócrates — E achas que esses cuidados te prejudicariam em alguma coisa?

Alcibíades — De forma alguma; ganharia imensamente com isso.

Sócrates — Sendo assim, tal modo de pensar te acarreta pelo menos esse prejuízo.

Alcibíades — Tens razão.

Sócrates — Em segundo lugar, tudo faz crer que semelhante juízo não procede.

Alcibíades — Como assim?

Sócrates — Em que raças há maior probabilidade de encontrarmos as melhores naturezas, nas mais nobres ou nas inferiores?

Alcibíades — Nas mais nobres, evidentemente.

Sócrates — E não é certo, também, que as boas naturezas, quando bem cultivadas, chegam a alcançar a perfeição na virtude?

Alcibíades — Forçosamente.

Sócrates — Estabeleçamos, então, um confronto entre eles e nós, começando por perguntar se os lacedemônios e o rei dos persas parecem ser de raça inferior à nossa. Não é certo sabermos que aqueles descendem de Héracles e o outro dos Aquemênidas, e que a linha de Héracles e a dos Aquemênidas são tidas como originárias de Perseu, filho de Zeus?

Alcibíades — E a nossa, Sócrates, vai entroncar-se em Eurísace, e a de Eurísace, em Zeus.

Sócrates — E a nossa, nobre Alcibíades, em Dédalo, e por intermédio de Dédalo, em Hefesto, filho de Zeus. Porém, no caso deles, a principiar por eles mesmos, trata-se de uma sequência ininterrupta de reis que vão bater em Zeus. Uns reinaram em Argos e na Lacedemônia; os outros sempre remaram na Pérsia e, muitas vezes mesmo, como presentemente, na Ásia, ao passo que nós e nossos pais não passamos de simples particulares. Imagina só o ridículo a que te exporias se na frente de Artaxerxes, filho de Xerxes, quisesses fazer praça de teus antepassados, de Salamina, pátria de Euríseces, e de Egina, pátriá de Ajaz! Examina bem, se além de inferiores quanto ao berço, não o somos também no que diz respeito à educacão. Nunca ouviste falar na extensão das propriedades dos reis dos lacedemônios, cujas esposas ficam sob a guarda pública dos éforos para evitar, na medida do possível, que venha a reinar alguém estranho à raça dos Heráclidas? E tão grande, nesse sentido, é a superioridade do Rei dos persas que nem se concebe a possibilidade de suspeitar alguém que algum monarca possa ser filho de outro rei. Daí ser a melhor guarda da rainha o próprio medo que ela inspira. Quando nasce o primogênito, herdeiro presuntivo da coroa, logo é festejado o acontecimento por todo o povo e os próprios governantes; daí por diante, todos os anos, no dia do aniversário do principe, a Ásia inteira comemora a efeméride com festejos e sacrifícios. Ao passo que quando eu e tu nascemos, Alcibíades, nem mesmo os vizinhos, como diz o poeta cômico, o percebem. Desde o início, não fica o príncipe real sob os cuidados de alguma ama sem préstimo, porém dos melhores eunucos do palácio, que

tomam conta do recém-nascido e se esforçam por deixá-lo fisicamente o mais belo possível, endireitando-lhe os membros e ajeitando-os, ofício esse que lhes granjeia na corte alta consideração. Quando os príncipes atingem a idade de sete anos, dão-lhes mestres de equitação e os iniciam na caça. Com duas vezes sete anos são entregues aos chamados precetores reais, pessoas escolhidas entre os persas de maior conceito e no vigor da idade, em número de quatro: o mais sábio, o mais justo, o mais moderado e o mais valente. O primeiro o instrui no magismo de Zoroastro, filho de Oromásio, que consiste no culto dos deuses. Ensina-lhe também a arte de reinar. O mais justo o ensina a dizer sempre a verdade. O mais moderado o ensina a não se deixar dominar por nenhum prazer, para que se habitue a ser livre e rei, de fato, o que começa pelo domínio das paixões, para delas não vir a ser escravo. O mais corajoso o ensina a ser intrépido e isento de medo, inculcando-lhe que temor é escravidão. Ao passo que tu, Alcibíades, Péricles instituiu como teu precetor um dos seus escravos, Zópiro de Trácia, que de tão velho se tornara imprestável. Poderia alongar-me ainda em particularidades a respeito da criação de teus adversários e da maneira de educá-los, porém seria cansativo; o que ficou dito basta para ilustrar tudo o mais que se lhe segue. Quanto ao teu nascimento, Alcibíades, e tua educação, bem como a de qualquer outro ateniense, ninguém dá a menor importância, por assim dizer, com exceção de algum dos teus apaixonados. Mas se quiseres considerar a riqueza, os divertimentos, as vestes luxuosamente enfeitadas, o uso de unguentos perfumados, o séquito numeroso de servidores e todos os demais requintes da vida opulenta dos persas, ficarias envergonhado de ti mesmo por perceberes quão longe te encontras de alcançá-los. Do mesmo modo, se lançares as vistas para a temperança dos lacedemônios, sua modéstia, amenidade, brandura, magnanimidade, disciplina, coragem, pertinácia, paixão do trabalho, amor da glória e o gosto das distinções que lhes é próprio, haverias de considerar-te menino em confronto com eles. Até mesmo com relação à riqueza, se imaginas que nesse particular te

sobressais, não interrompamos nosso paralelo para que possas adquirir consciência de quanto realmente vales. Se considerares, sob esse aspeto, a fortuna dos lacedemônios, serás obrigado a confessar que nós outros, em relação a eles, ficamos muito atrás. Ninguém pode entre nós competir com eles na extensão das propriedades e fertilidade das terras, tanto no seu próprio país como em Messênia; ou no número de escravos, e principalmente hilotas, de cavalos e dos demais rebanhos criados por eles nos pastos de Messênia. Deixando, porém, tudo isso de lado, há mais ouro e prata entre os lacedemônios do que entre os demais helenos tomados em conjunto, pois desde muitas gerações é o que para lá converge de todo o mundo helênico e, por vezes mesmo, dos povos bárbaros; porém de lá nunca sai nada. Como na fábula de Esopo, diz a raposa para o leão: estão bem visíveis as marcas do dinheiro que entra na Lacedemônia, porém não se vê nenhuma do dinheiro que sai, do que podemos inferir com segurança que, de todos os helenos, sejam os habitantes da Lacedemônia os mais ricos em ouro e prata, principalmente os reis, aos quais toca em partições frequentes o lote mais ótimo. Acrescentemos a isso o tributo, que não é pequeno, pago pelos lacedemônios. Todavia, com ser grande a riqueza dos lacedemônios, quando comparada com a dos demais helenos, é nada em confronto com a dos persas e do seu Rei. Contou-me pessoa fidedigna, conhecedora da corte do Rei, que atravessou um terreno fértil, da extensão de um dia de jornada mais ou menos, a que os moradores da região dão o nome de Cinto da rainha; há outro, ainda, denominado Véu, e outros mais, de primeira qualidade todos eles, reservados para os adornos da rainha, e que recebem denominação especificada, de acordo com os nomes de seus diferentes ornatos. Por isso ponho-me a pensar que se alguém fosse dizer à mãe do rei, Améstride. Mulher de Xerxes: O filho de Dinômaque tenciona declarar guerra a teu filho, sendo que o guarda-roupa dela poderá valer cinquenta minas, se tanto, enquanto o filho tem uma propriedade em Erquia de menos de trezentos pletros, ela, sem dúvida se perguntaria, admirada: Em que confia esse

Alcibíades para atrever-se a atacar Artaxerxes? e concluiria consigo mesma que ele só conta para essa aventura com sua diligência e sabedoria, as únicas coisas a que os helenos dão valor. E quando ela ouvisse dizer que o Alcibíades da idéia de semelhante empreendimento tem vinte anos incompletos, que é de todo falto de instrução e que, além do mais, ao lhe dizer o seu admirador que antes de entrar em luta com o rei precisaria instruir-se, aperfeiçoar-se e exercitar-se, ele protestou, asseverando ser bastante para esse empreendimento o que já sabe, quero crer que ela se mostraria espantada e perguntaria: com que, então, conta esse adolescente? E se lhe disséssemos que ele conta com sua beleza, estatura, nascimento, riqueza e dotes do espírito, decerto, Alcibíades, ela nos tomaria por loucos, ao comparar todas essas vantagens com o que ela própria está habituada a ver no meio dos seus. E quero crer, ainda, que Lâmpido, filha de Leotíquides, mulher de Arquidamo e mãe de Ágis, que foram todos reis, revelaria igual admiração, depois de confronto idêntico, ao saber que com toda a tua falta de preparo tencionavas entrar em luta com seu filho. Não achas que é humilhante ajuizarem a nosso respeito as mulheres de nossos adversários com mais acerto do que nós mesmos? Não, meu ditoso Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”, porque os teus adversários são como eu te disse, não como os imaginas, e só pela indústria e pelo saber nos será possível sobrepujá-los. Se te descurares nesse sentido, terás de desistir de alcançar nome e fama entre os helenos e os povos bárbaros, que é o que parece desejar acima de tudo quanto possam desejar os homens.

Alcibíades — Não quererás dizer-me, Sócrates, em que será preciso que me esforce? Mais do que em tudo, há grande viso de verdade nisso que afirmaste.

Sócrates — De muito bom grado; mas será preciso que investiguemos juntos o melhor modo de nos aperfeiçoarmos, porque tudo o que eu vier a

dizer a respeito de educação não se aplica menos a mim do que a ti. Só numa coisa eu levo vantagem sobre ti.

Alcibíades — Qual será?

Sócrates — Meu tutor é melhor e mais sábio do que Péricles, que é o teu.

Alcibíades — Quem é ele, Sócrates?

Sócrates — Foi Deus, Alcibíades, que até este dia me impediu de conversar contigo; é a fé que tenho nele que me leva a asseverar-te que só por meu intermédio chegarás a conseguir a glória ambicionada.

Alcibíades — Estás gracejando, Sócrates.

Sócrates — É possível; de qualquer forma, falo a verdade quando afirmo que todos os homens precisam esforçar-se, e nós dois mais do que ninguém.

Alcibíades — No que me diz respeito, não te enganas.

Sócrates — Nem com relação a mim.

Alcibíades — Então, que será preciso fazer?

Sócrates — Não revelar nem hesitação, nem tibieza, caro amigo.

Alcibíades — Isso mesmo, Sócrates.

Sócrates — Não é verdade? Porém raciocinemos juntos. Diz-me, não é fato que desejamos aperfeiçoar-nos o mais possível? Ou não?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Em que virtude?

Alcibíades — Evidentemente, na que distingue os homens bons.

Sócrates — Bons em quê?

Alcibíades — Evidentemente, na gestão de seus negócios.

Sócrates — Que negócios? A equitação?

Alcibíades — Não, é claro.

Sócrates — Para isso recorreríamos ao tratador de cavalos.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Referes-te a negócios náuticos?

Alcibíades — Não.

Sócrates — A esse respeito, recorreríamos aos marinheiros.

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Que negócios poderão ser? E quem os executa?

Alcibíades — Os negócios com que se ocupam os homens bons de Atenas.

Sócrates — Dás o qualificativo de bom aos indivíduos sensatos ou aos insensatos?

Alcibíades — Aos sensatos.

Sócrates — E cada um de nós é bom naquilo em que é sensato?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E o insensato é ruim?

Alcibíades — Como não?

Sócrates — O sapateiro, por exemplo, é sensato com relação à feitura de calçados?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — É bom, portanto, esse sapateiro?

Alcibíades — Bom.

Sócrates — E a respeito do preparo de roupas, é destituído de senso o sapateiro?

Alcibíades — É.

Sócrates — Logo, nisso ele é ruim?

Alcibíades — É.

Sócrates — Desse modo, de acordo com o nosso raciocínio, o mesmo indivíduo vem a ser bom e mau?

Alcibíades — Parece.

Sócrates — Mas dirias que os homens bons são ruins?

Alcibíades — De forma alguma.

Sócrates — Então, a quem dás o nome de bons?

Alcibíades — Aos cidadãos capazes de governar.

Sócrates — Sim, governar; porém não cavalos.

Alcibíades — É claro.

Sócrates — Homens, então?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — Homens doentes, porventura?

Alcibíades — Não!

Sócrates — Ou navegantes, quem sabe?

Alcibíades — Não me refiro também a esses.

Sócrates — Aos que trabalham na ceifa?

Alcibíades — Não.

Sócrates — Aos que nada fazem ou aos que fazem alguma coisa?

Alcibíades — Aos que fazem algo, é o que eu digo.

Sócrates — Que é o que fazem? Procura explicar-mo.

Alcibíades — Os que têm comércio entre si e se servem dos outros homens, no jeito em que vivemos nas cidades.

Sócrates — Referes-te, portanto, ao governo de homens que se servem de outros?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Por exemplo: o patrão dos remadores, quando marca o tempo de remar?

Alcibíades — Esses não.

Sócrates — Isso é ofício do piloto.

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Referes-te porventura ao governo dos tocadores de flauta, com a direção dos cantores e dos coreutas?

Alcibíades — De forma alguma.

Sócrates — Isso faz parte do ofício do mestre do coro.

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Então o que quererás dizer com a expressão *Ser capaz de servir-se de outros homens*?

Alcibíades — Refiro-me aos que participam dos negócios públicos e que têm comércio entre si. O governo nas cidades é isso.

Sócrates — Quais são as caraterísticas desse ofício? Por exemplo, seu eu tornasse a perguntar-te, como o fiz há pouco, qual é a arte que deixa os homens capazes de governar marinheiros em viagem?

Alcibíades — A arte do piloto.

Sócrates — Os que participam do canto, a que há momentos nos referimos, que arte permite governá-los?

Alcibíades — A que há pouco mencionaste, a disciplina coral.

Sócrates — E os que participam da política, como denominaremos a arte de governá-los?

Alcibíades — Diria que é a arte de bem aconselhar, Sócrates.

Sócrates — Como assim? Achas que a arte do piloto consiste em aconselhar mal?

Alcibíades — De forma alguma.

Sócrates — Porém em bem aconselhar?

Alcibíades — É o que eu penso, para segurança dos que viajam.

Sócrates — Muito bem. E o bom conselho a que te referiste, em que consiste?

Alcibíades — Na boa administração da cidade e na sua preservação.

Sócrates — E quais serão as coisas cuja presença ou ausência condicionam a boa administração e a preservação da cidade? Suponhamos que eu te perguntasse: Quais são as coisas que, por presentes ou ausentes, regulam ou preservam o corpo? Dirias: Decerto que são a saúde, quando presente, e a doença, enquanto ausente. Não pensas desse modo?

Alcibíades — Penso.

Sócrates — E se me perguntasses: Que é o que pela sua presença deixa os olhos em bom estado? Do mesmo modo eu te diria que é a vista, quando presente, e a cegueira, quando ausente; e com relação aos ouvidos diria que

funcionam melhor se se conservam em boas condições com a ausência da surdez e a presença da audição.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — E com relação à cidade? Que é o que, presente ou ausente, a deixa em melhores condições e mais bem administrada?

Alcibíades — Sou de parecer, Sócrates, que é quando reina amizade entre os cidadãos e se acham ausentes o ódio e as sedições.

Sócrates — O que entendes por amizade: concórdia ou desavença?

Alcibíades — Concórdia.

Sócrates — Qual é a arte que deixa concordes as cidades a respeito de números?

Alcibíades — É a aritmética.

Sócrates — E com relação aos particulares, não é também a aritmética?

Alcibíades — É.

Sócrates — E não é ainda por ela que cada um de nós fica de acordo consigo mesmo?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E por meio de que arte cada um fica de acordo consigo mesmo, sobre qual seja maior, o palmo ou o cúbito, não é a arte da medida?

Alcibíades — Que outra poderia ser?

Sócrates — Ela também é que estabelece o acordo a esse respeito entre os particulares e as cidades?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E com relação a pesos, não se passa a mesma coisa?

Alcibíades — Evidentemente.

Sócrates — Então em que consiste essa concórdia a que te referiste, acerca de que se manifesta e qual é a ciência que a estabelece? Deve ser de tal natureza que, assim como faz com as cidades, faz com os indivíduos, quer seja cada um consigo mesmo, quer seja com todos entre si?

Alcibíades — É precisamente assim.

Sócrates — Então, de que natureza é essa concórdia? Não te enfades com minhas perguntas e responde de boamente.

Alcibíades — Sou de opinião que a amizade e a harmonia a que me referi devem ser como as que condicionam a concórdia existente entre o pai e a mãe afetuosos e seus filhos, o irmão e a irmã, a mulher e o marido.

Sócrates — Achas mesmo, Alcibíades, que o marido pode estar de acordo com a mulher sobre o modo de fiar lã, no que ela é perita e ele desconhece de todo?

Alcibíades — Não, decerto.

Sócrates — Nem há necessidade disso; trata-se de trabalho de mulher.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — E então? Poderá a mulher ficar de acordo com o marido a respeito de manobras da infantaria, coisa que ela nunca aprendeu?

Alcibíades — De forma alguma.

Sócrates — Provavelmente dirias que se trata de ocupação de homens.

Alcibíades — Isso mesmo.

Sócrates — De acordo, por conseguinte, com o que disseste, há conhecimentos próprios das mulheres e outros pertinentes aos homens.

Alcibíades — Por que não?

Sócrates — A esse respeito, portanto, não há concórdia entre os homens e as mulheres.

Alcibíades — Não.

Sócrates — Nem amizade, se amizade for concórdia.

Alcibíades — Não, evidentemente.

Sócrates — Então, as mulheres não são amadas pelos homens quando executam trabalhos que lhes são próprios.

Alcibíades — É o que parece.

Sócrates — Nem os maridos pelas mulheres, quando estas executam os deles.

Alcibíades — Não.

Sócrates — Nem são bem administradas as cidades quando cada um faz o que lhe compete.

Alcibíades — Isso não, Sócrates! Acho que são.

Sócrates — Como! Sem estar presente a amizade, cuja presença reconhecemos ser necessária para sua boa administração, o que de outra forma não seria possível?

Alcibíades — Eu diria, porém, que a amizade está presente sempre que cada um faz o que lhe compete.

Sócrates — Não foi isso que disseste há pouco. E que afirmas agora? Que pode haver amizade se não houver concórdia? Ou que pode haver concórdia a respeito do que alguns sabem e outros ignoram?

Alcibíades — Isso é impossível.

Sócrates — E quando cada um faz o que lhe compete, procede com justiça ou injustamente?

Alcibíades — Com justiça, como não?

Sócrates — Sendo assim, quando os cidadãos se comportam com justiça na cidade, não há amizade entre eles?

Alcibíades — Necessariamente deve haver, Sócrates; é o que eu penso.

Sócrates — O que vêm a ser, então, essa amizade e essa concórdia a que te referiste, que terão de deixar-nos sábios e discretos para que nos tornemos homens bons? Não consigo saber em que consistem nem com quem se encontram. Segundo os teus próprios dizeres, ora se me afiguram presentes numas pessoas, ora ausentes.

Alcibíades — Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que eu esteja há muito tempo nesse estado de ignorância sem aperceber-me disso.

Sócrates — É preciso ter confiança. Se aos cinquenta anos tivesses percebido essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remediá-la. Mas estás agora precisamente na idade em que cumpre percebê-la.

Alcibíades — E os que a percebem, Sócrates, que deverão fazer?

Sócrates — Responder ao que te pergunto, Alcibíades. Se assim procederes e o deus o permitir — até onde posso confiar no meu oráculo — tu e eu só teremos a lucrar.

Alcibíades — Nada mais fácil de alcançarmos isso, no que depender apenas de eu responder.

Sócrates — Então responde: que significa a expressão *cuidar de si mesmo*? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si mesmo? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo?

Alcibíades — Parece que sim.

Sócrates — E então? Quando cuida alguém dos pés? É quando cuida do que é pertinente aos pés?

Alcibíades — Não compreendi.

Sócrates — Não há coisas que só se referem às mãos? O anel, por exemplo, com que outra parte do corpo se relaciona a não ser com o dedo?

Alcibíades — Com nenhuma.

Sócrates — E o calçado, não se acha em idênticas relações com os pés?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E do mesmo modo as vestes e as cobertas com outras partes do corpo?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — Assim, quando cuidamos dos calçados, cuidamos igualmente dos pés?

Alcibíades — Não apanho bem o que disseste, Sócrates.

Sócrates — Como assim, Alcibíades? Não reconheces que cuidar de alguma coisa é fazer algo a seu respeito?

Alcibíades — Decerto.

Sócrates — E sempre que o tratamento deixar essa coisa melhor do que era antes, não dizes que ela foi bem cuidada?

Alcibíades — Digo.

Sócrates — Qual é a arte que deixa melhores os calçados?

Alcibíades — A arte do sapateiro.

Sócrates — Assim, é por meio da arte do sapateiro que cuidamos dos nossos sapatos?

Alcibíades — Isso mesmo.

Sócrates — E é a arte do sapateiro que cuida dos pés? Ou será a que deixa melhores os pés?

Alcibíades — Esta última, sem dúvida.

Sócrates — E a arte que deixa os pés em melhores condições faz o mesmo com as demais partes do corpo?

Alcibíades — Parece que sim.

Sócrates — Chama-se ginástica, pois não?

Alcibíades — Exatamente.

Sócrates — A ginástica, portanto, cuida dos pés e a arte do sapateiro, daquilo que pertence aos pés.

Alcibíades — É isso mesmo.

Sócrates — E a ginástica, não cuida também das mãos, enquanto a arte de fabricar anéis cuida do que pertence às mãos?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E não cuida a ginástica do corpo, ao passo que a arte de tecer, do que pertence ao corpo?

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — Logo, a arte por meio da qual cuidamos de uma determinada coisa é diferente da que se ocupa com o que pertence a essa coisa?

Alcibíades — Parece.

Sócrates — Sendo assim, não cuidas de ti mesmo quando cuidas de algo que te pertence.

Alcibíades — Não, de fato.

Sócrates — Pois, ao que parece, a arte que se ocupa conosco não é a mesma que se ocupa com o que nos pertence.

Alcibíades — É claro que não.

Sócrates — Agora diz-me: por meio de que arte poderemos cuidar daquilo que nos diz respeito?

Alcibíades — Não saberei dizê-lo.

Sócrates — Num ponto, pelo menos, já ficamos de acordo: que não é a arte por meio da qual deixamos melhor qualquer coisa que nos pertença, mas a que nos deixa melhores a nós próprios.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Poderiamos saber que arte deixa melhores os calçados, se não soubéssemos o que é calçado?

Alcibíades — Impossível.

Sócrates — Nem a que deixa melhores os anéis, se não conhecêssemos anel.

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — E então? Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores se não soubéssemos o que somos?

Alcibíades — Impossível.

Sócrates — Será porventura fácil conhecer-se a si mesmo — devendo ser considerado como de poucos cabedais o autor daquela sentença do templo de Pito — ou, pelo contrário, tarefa por demais difícil que só está ao alcance de pouca gente?

Alcibíades — Por vezes, Sócrates, quer parecer-me que está ao alcance de qualquer pessoa; de outras vezes afigura-se-me por demais difícil.

Sócrates — Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibíades, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecermos.

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — Então diz-me: de que modo será possível descobrir a essência íntima do ser? Com esse conhecimento saberíamos o que somos, o que sem ele não nos será possível.

Alcibíades — Tens razão.

Sócrates — Escuta, por Zeus! Com quem conversas neste momento? Não é comigo?

Alcibíades — É.

Sócrates — É Sócrates quem fala?

Alèibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E Alcibíades escuta?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E para conversar, Sócrates se vale da palavra?

Alcibíades — É evidente.

Sócrates — Logo, consideras a mesma coisa conversar e fazer uso da palavra?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Não difere o que usa alguma coisa da coisa por ele usada?

Alcibíades — Que queres dizer com isso?

Sócrates — O sapateiro trabalha o couro com trinchete, sovela e outros instrumentos.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — São, portanto, distintos a pessoa, que corta, e o instrumento que serve para cortar?

Alcibíades — Como não?

Sócrates — E não se dá o mesmo com o instrumento do citaredo e o próprio citaredo?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Pois foi isso que eu perguntei há pouco se não consideras diferentes a pessoa que usa uma coisa e a coisa por ele usada.

Alcibíades — Considero.

Sócrates — E que diremos do sapateiro: ele corta o couro só com seus instrumentos ou também com as mãos?

Alcibíades — Com as mãos, também.

Sócrates — Ele usa, portanto, as mãos?

Alcibíades — Usa.

Sócrates — E não usa também os olhos para cortar?

Alcibíades — Também.

Sócrates — E já não assentamos que há diferença entre a pessoa que usa uma coisa e a coisa por ela usada?

Alcibíades — Assentamos.

Sócrates — Logo, o sapateiro e o citaredo diferem das mãos e dos olhos de que se servem.

Alcibíades — Parece que sim.

Sócrates — E não usa o homem todo o seu corpo?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Por conseguinte, uma coisa é o homem e outra, o seu próprio corpo.

Alcibíades — Parece que sim.

Sócrates — Que é, então, o homem?

Alcibíades — Não sei o que diga.

Sócrates — Pelo menos sabes que é o que se serve do corpo.

Alcibíades — Sei.

Sócrates — E o que mais pode servir-se do corpo, se não for a alma?

Alcibíades — Nada.

Sócrates — E a alma, comanda?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Há outra proposição, ainda, sobre a qual não pode haver divergência.

Alcibíades — Qual é?

Sócrates — Que o homem só pode ser uma de três coisas.

Alcibíades — Quais são?

Sócrates — Alma, corpo, ou ambos num só todo.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — E não acabamos de concordar que o que comanda o corpo é o homem?

Alcibíades — Acabamos.

Sócrates — Será o corpo que dá ordens a si mesmo?

Alcibíades — De forma alguma.

Sócrates — Dissemos que ele é governado.

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Então, o que procuramos não é o corpo.

Alcibíades — Parece que não.

Sócrates — Será, porventura, o conjunto dos dois que governa o corpo e que viria a ser o homem?

Alcibíades — Pode ser que sim.

Sócrates — De jeito nenhum! Se uma das partes não governa outra, não há possibilidade de vir a fazê-lo a reunião das duas.

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — Sendo assim, uma vez que o homem não é nem o corpo, nem o conjunto dos dois, só resta, quero crer, ou aceitar que o homem é nada ou, no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente alma.

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — Haverá necessidade de demonstrar por maneira mais clara que o homem é alma?

Alcibíades — Não, por Zeus; a argumentação me parece suficiente.

Sócrates — Mesmo que não seja exata, sendo suficiente, é quanto nos basta. Maior precisão alcançaremos quando houvermos encontrado o que deixamos provisoriamente de lado para não sobrecarregar a investigação.

Alcibíades — De que se trata?

Sócrates — O de que falamos há pouco, que primeiro precisaremos procurar saber o que seja o ser em si. Mas em vez do ser em si mesmo, procuramos a natureza de cada ser em particular, o que talvez seja o bastante, pois decerto é a alma a parte mais importante de nós mesmos.

Alcibíades — É fato.

Sócrates — Devemos admitir, portanto, que quando conversamos a sós, eu e tu, e trocamos idéias, são duas almas que conversam?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Foi justamente isso que dissemos há pouco: quando Sócrates conversa com Alcibíades e troca idéias com ele, não é a teu rosto, por assim dizer, que ele se dirige, mas ao Alcibíades real, que é, antes de tudo, alma.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: Conhece-te a ti mesmo.

Alcibíades — Parece.

Sócrates — Por isso, quem conhece alguma parte do próprio corpo só conhece algo de si mesmo, porém não se conhece.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Ninguém, portanto, como médico, conhece a si mesmo, como não se conhece o pedótriba, enquanto professor de ginástica.

Alcibíades — É isso mesmo.

Sócrates — Ora, se a sabedoria consiste em conhecer-se a si mesmo, nenhum dos mencionados é sábio por efeito da própria profissão.

Alcibíades — Não é, de fato.

Sócrates — Essa, a razão de serem consideradas vulgares as mencionadas profissões, e impróprias de homens de prol.

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — Novamente: quem cuida do corpo não cuida de si mesmo, mas apenas do que lhe pertence.

Alcibíades — É o que parece.

Sócrates — Porém o que cuida de sua fortuna, nem cuida de si mesmo, nem do que lhe pertence; encontra-se mais afastado, ainda, do que lhe diz respeito.

Alcibíades — É também o que eu penso.

Sócrates — Sendo assim, o banqueiro não cuida do que lhe diz respeito.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Logo, se alguém se mostra apaixonado do corpo de Alcibíades, não é Alcibíades que ele ama, porém algo que pertence a Alcibíades.

Alcibíades — Dizes a verdade.

Sócrates — Só te ama quem amar tua alma.

Alcibíades — É o que necessariamente se conclui de toda a tua exposição.

Sócrates — Não é certeza vir a afastar-se de ti o amante de teu corpo quando emurchecer a flor da mocidade?

Alcibíades — É muito provável.

Alcibíades — Mas o que ama a tua alma não te abandonará enquanto ela aspirar a aperfeiçoar-se?

Alcibíades — Decerto.

Sócrates — Ora bem: eu sou o que não te abandono, porém continuarei ao teu lado quando todos se afastarem de ti depois de vir a perder o viço a mocidade.

Alcibíades — Fazes bem, Sócrates; espero que não me abandones.

Sócrates — Então esforça-te para te tornares cada vez mais belo.

Alcibíades — Hei-de esforçar-me.

Sócrates — No que te diz respeito, o fato é que nunca existiu, ao que parece, senão um único apaixonado de Alcibíades, filho de Clínias, que é o seu muito amado Sócrates, filho de Sofronisco e de Fenarete.

Alcibíades — É verdade.

Sócrates — Não declaraste que se eu não te houvesse antecipado, tu tencionavas falar-me para me perguntar o motivo de ter sido eu o único a não abandonar-te?

Alcibíades — Declarei, realmente.

Sócrates — E a razão disso é que eu era o único apaixonado de ti mesmo, enquanto os demais amavam apenas o que te pertence. Ora, o que te pertence emurchece, ao passo que tu, propriamente dito, te encontras no início da floração. Assim, se não te deixares corromper pelo povo de Atenas, nem vieres a degenerar, jamais te abandonarei. O que eu receio acima de tudo é que, tornando-te apaixonado do nosso povo, venhamos a perder-te. Foi o que já aconteceu com muitos atenienses de nobre estirpe. Pois é de muito bela aparência a *gente do heroi Ereteu, de alma grande*. É preciso vê-la sem roupa. Importa, pois, que te precates, de acordo com as minhas advertências.

Alcibíades — Quais?

Sócrates — Exercita-te primeiro, caro amigo, e aprende o que é preciso conhecer para te iniciares na política; antes, não. Munido, desse modo, do contraveneno adequado, nada prejudicial te poderá acontecer.

Alcibíades — Acho muito razoável o que me dizes, Sócrates. Porém desejo que me expliques de que maneira podemos cuidar de nós mesmos.

Sócrates — É possível que nesse domínio já tenhamos adiantado alguma coisa. Pelo menos, já quase chegamos a um acordo com relação ao que somos, não havendo, pois, perigo de, em vez de nos ocuparmos conosco, cuidarmos do que não seja nós mesmos.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — De seguida, assentámos que é da alma que precisamos cuidar e para que devemos volver as vistas.

Alcibíades — É claro.

Sócrates — Os cuidados com o corpo e com as riquezas devem ser confiados a outras pessoas.

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Porém de que modo alcançaremos o conhecimento perfeito da alma? Sabido isso, ao que parece, conhecer-nos-emos a nós mesmos. Mas, pelos deuses, será que penetramos, de fato, no sentido profundo do excelente preceito de Delfos a que há momentos nos referimos?

Alcibíades — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — Vou explicar-te o que eu presumo seja o significado desse preceito e o conselho nele implícito. O difícil é encontrar um termo de comparação; parece que só a vista servirá para nosso intento.

Alcibíades — Como assim?

Sócrates — Raciocina comigo. Se nos dirigíssemos aos olhos, como se se tratasse de pessoas, e lhes apresentássemos o preceito *Conhece-te a ti mesmo*, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios?

Alcibíades — É claro.

Sócrates — E qual é o objeto em que nos vemos quando o contemplamos?

Alcibíades — O espelho, Sócrates.

Sócrates — Acertaste. Porém nos olhos com que vemos, não se encontra algo do mesmo estilo?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Como já deves ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Assim, quando um olho olha para outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo?

Alcibíades — É evidente.

Sócrates — Porém não verá a si mesmo se olhar para qualquer outra parte do homem, ou para onde quer que seja, menos para o que se lhe assemelha.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Logo, se o olho quiser ver a si mesmo precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão.

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante?

Alcibíades — Parece-me que sim, Sócrates.

Sócrates — Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão?

Alcibíades — Não há.

Sócrates — É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Sem dúvida, porque os verdadeiros espelhos são mais claros do que o espelho dos olhos, mais puros e mais brilhantes; do mesmo modo, a divindade da melhor parte de nossa alma é mais pura e mais luminosa.

Alcibíades — É o que parece, Sócrates.

Sócrates — Olhando, portanto, para essa divindade e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmos.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Mas se carecermos desse conhecimento de nós mesmos e dessa sabedoria, poderemos conhecer o que nos diz respeito, tanto de bem como de mal?

Alcibíades — Como fora possível, Sócrates?

Sócrates — Parece-te, portanto, impossível que possa alguém que não conheça Alcibíades saber se o que é de Alcibíades é realmente dele.

Alcibíades — Fora de todo impossível, por Zeus!

Sócrates — Nem saber se o que é nosso é nosso mesmo, no caso de não nos conhecermos.

Alcibíades — De forma alguma.

Sócrates — Ora, se não conhecemos o que é nosso, não conheceremos, de igual modo, o que se lhe relaciona.

Alcibíades — Evidentemente.

Sócrates — Sendo assim, há pouco não concluímos com acerto, quando admitimos que uma pessoa pode conhecer as coisas que lhe dizem respeito sem conhecer a si própria, enquanto outras conhecem o que se relaciona com essas coisas. Todos esses conhecimentos parecem ser privilégio de uma só pessoa e de uma única arte, relativamente à própria pessoa, suas coisas e as coisas que dependem destas.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Quem ignora, portanto, as coisas que lhe dizem respeito, não há de conhecer, também, as dos outros.

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — E se não conhece as dos outros, não conhecerá também as da cidade.

Alcibíades — Necessariamente.

Sócrates — Um homem, nessas condições, nunca poderá exercer a política.

Alcibíades — Não, evidentemente.

Sócrates — Nem poderá ser bom economista.

Alcibíades — Não, sem dúvida.

Sócrates — E não sabendo o que faz, decerto cometerá erros?

Alcibíades — Seguramente.

Sócrates — E cometendo erros, não se comportará pessimamente, tanto na vida particular como na pública?

Alcibíades — Como não?

Sócrates — E conduzindo-se desse modo, não será infeliz?

Alcibíades — Muito!

Sócrates — E as pessoas no interesse das quais ele age?

Alcibíades — Também o serão.

Sócrates — Logo, ninguém poderá ser feliz se não for sábio e bom.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Donde se colhe que os maus são infelizes.

Alcibíades — Muitíssimo.

Sócrates — Sendo assim, não é ficando rico que evitamos a infelicidade, porém tornando-nos sábios.

Alcibíades — Evidentemente.

Sócrates — As cidades, portanto, para serem felizes não necessitam nem de muros, nem de trirremes, nem de estaleiros, Alcibíades, nem de população e tamanho, mas de virtude.

Alcibíades — É fato.

Sócrates — Se quiseres, por conseguinte, administrar os negócios da cidade com retidão e nobreza, terás de dar virtude aos cidadãos.

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — É poderá alguém dar o que não tem?

Alcibíades — Como fora possível?

Sócrates — Então primeiro precisarás adquirir virtude, tu ou quem quer que se disponha a governar ou a administrar não só a sua pessoa e seus interesses particulares, como a cidade e as coisas a ela pertinentes.

Alcibíades — Tens razão.

Sócrates — Assim, o que precisas alcançar não é o poder absoluto para fazeres o que bem entenderes contigo ou com a cidade, porém justiça e sabedoria.

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — Se tu e a cidade procederdes com sabedoria e justiça, fareis obra grata à divindade.

Alcibíades — Certamente.

Sócrates — E como dissemos antes, como norma de ação deveis ter sempre em mira o esplendor divino.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Tendo-o, desse modo, diante dos olhos, haveis de ver-vos e conhecer a vós mesmos e vosso próprio bem.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — E desse modo procedereis bem e com acerto?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Estou pronto a dar-me como penhor em como, assim procedendo, sereis felizes.

Alcibíades — Penhor valiosíssimo.

Sócrates — E ao contrário, se viverdes com injustiça, com a mira na escuridão sem Deus, vossas ações serão consemelhantes, por vos desconhecerdes a vós mesmos.

Alcibíades — É evidente.

Sócrates — Porque seja quem for, meu caro Alcibíades, que tenha a possibilidade de fazer o que bem lhe aprouver, se carecer de entendimento, quais serão provavelmente as consequências para o indivíduo ou para a cidade? Por exemplo: no caso de um doente que pudesse fazer o que bem entendesse, porém não tivesse cabeça de médico e procedesse como tirano sem ninguém ao seu lado para adverti-lo, que aconteceria? Não é muito provável que acabaria por arruinar sua constituição?

Alcibíades — Sem dúvida nenhuma.

Sócrates — E num navio, se algum passageiro tivesse liberdade de proceder a seu bel-prazer, mas sem ser dotado nem da inteligência do piloto nem de sua experiência, já pensaste no que lhe poderia acontecer e aos seus companheiros de viagem?

Alcibíades — É mais do que certo que todos viriam a perder-se.

Sócrates — Do mesmo modo, em qualquer cidade ou onde quer que haja autoridade e poder absoluto carecentes de virtude, os resultados não serão maiores?

Alcibíades — Fatalmente.

Sócrates — Sendo assim, meu precioso Alcibíades, não é a tirania o desejável nem para ti, nem para a cidade, se almejais ser felizes, porém a virtude.

Alcibíades — Tens razão.

Sócrates — Antes de haver adquirido essa virtude, não é melhor, tanto para a criança como para o homem feito, ser dirigido por superiores em vez de governar?

Alcibíades — É muito certo.

Sócrates — E o melhor não é também mais bonito?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — E o mais bonito não é mais conveniente?

Alcibíades — Como não?

Sócrate — Logo, ao homem inferior convém servir por ser isso melhor?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — A escravidão é vício?

Alcibíades — Sem dúvida.

Sócrates — E a condição livre, virtude?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — Então, amigo, é preciso fugir da condição servil.

Alcibíades — Mais do que tudo, Sócrates.

Sócrates — Adquiriste agora consciência de teu estado? Consideras-te verdadeiramente livre ou não?

Alcibíades — Penso ter perfeita consciência do que sou.

Sócrates — Nesse caso, sabes como libertar-te do presente estado de coisas, que me abstenho de definir em homenagem à tua formosura.

Alcibíades — Sei.

Sócrates — Como é?

Alcibíades — Libertar-me-ei se o quiseres, Sócrates.

Sócrates — Não te expressaste corretamente, Alcibíades.

Alcibíades — Como deverei dizer?

Sócrates — Assim: se Deus quiser.

Alcibíades — Pois que seja; falarei desse modo, com o acréscimo, Sócrates, de que corremos o perigo de trocar os papéis: tu ficarás com o meu e eu ficarei com o teu. A partir de hoje não haverá possibilidade de evitarmos que eu me torne teu precetor e tu passes a ser dirigido por mim.

Sócrates — Ó generoso Alcibíades! Nesse caso, em nada difere da cegonha o meu amor: depois de ter sido criado no teu ninho um amor alado, passa este, por sua vez, a tomar conta dele.

Alcibíades — Será assim mesmo; a partir de agora, passarei a meditar sobre a justiça.

Sócrates — Faço votos para que perseveres nesse intento; contudo, tenho meus receios, não por descrer de tua natureza; é que, considerando a força de nosso povo, temo que eu e tu venhamos a ser dominados por ela.

Laques

Lisímaco — Melésias — Nícias — Laques — Um filho de Lisímaco e um de Melésias — Sócrates

Lisímaco — Nícias e Laques, assististes à exibição desse homem que se bateu inteiramente armado. O motivo de eu e Melésias aqui presente vos termos pedido que viésseis a tal espetáculo, não vo-lo declaramos então; agora, porém, vamos dizer-vos qual tenha sido, por estarmos certos de que podemos usar de franqueza convosco. Muita gente zomba dessas práticas, e quando alguém lhes pede a opinião, nunca dizem o que sentem, mas, procurando adivinhar o pensamento do interlocutor, falam sempre coisa diferente do que pensam. Como, porém, vos temos na conta de bons juízes e de pessoas sinceras, chamamo-vos para nos aconselhardes sobre o assunto que passamos a expor. Este longo preâmbulo servirá de introdução ao seguinte: Os rapazes aqui presentes são nossos filhos; aquele é de Melésias e se chama Tucídides, como o avô; o outro é meu, e recebeu também o nome do avô paterno; chama-se Aristides. Ora, nós dois decidimos cuidar com o maior carinho possível de sua educação, e em vez de procedermos como a maioria dos pais, que deixam os filhos viver como bem entendem, depois de atingirem a adolescência, resolvemos começar desde agora e fazer por eles o que estiver em nossas possibilidades. Como sabemos que também tendes filhos, imaginamos que, mais do que a ninguém, vos preocupa o problema da educação dos jovens, para que eles venham a aproveitar bastante. E se, porventura, ainda não volvestes a atenção para esse assunto com a insistência que ele requer, damos-vos o conselho de não o adiardes por mais

tempo e vos convidamos a compartilhar nossos cuidados, com relação ao problema da educação dos filhos. Precisareis ouvir, Nícias e Laques, os motivos dessa resolução, embora com o risco de nos tornarmos um tanto prolixos. Eu e o nosso Melésias temos a mesa em comum; nossos filhos comem conosco. Como disse no começo, vamos usar de franqueza. Costumamos conversar com os rapazes a respeito dos grandes e numerosos feitos de nossos pais, assim na paz como na guerra, tanto na administração da cidade como quando se achavam à frente dos nossos aliados. Mas a respeito de nós mesmos, nenhum pode contar nada, o que nos faz sentirmo-nos diminuídos diante dos filhos e nos leva a culpar nossos pais, por nos terem permitido viver apenas em divertimentos, desde que atingimos a adolescência, enquanto eles se ocupavam com os negócios dos outros. É o exemplo que não cessamos de apontar aos rapazes, fazendo-lhes ver que, se se descuidarem de si próprios e não nos obedecerem, viverão sem fama alguma; porém se se esforçarem nesse ponto, tornar-se-ão, talvez, dignos do nome que têm. Eles prometem obedecer-nos; agora, todo o nosso empenho consiste em saber o que eles precisam aprender e em que devem exercitar-se, e para virem a ser homens de verdade. Alguém nos recomendou a hoplomaquia como muito indicada para os moços, e fez o elogio do indivíduo cuja exibição acabastes de presenciar, exortando-nos a vir vê-lo. Fomos, porém, de parecer que não importava apenas vê-lo, mas também trazer-vos em nossa companhia, para que assistísseis ao espetáculo e, depois, se estivésseis de acordo, nos reunirmos para deliberar juntos sobre a educação de nossos filhos. É sobre isso que desejamos conversar convosco. Compete-vos, agora, manifestardes-vos a respeito dessa disciplina, se achais que deve ou não deve ser aprendida, ou sobre qualquer outra, no caso de conhecerdes disciplina ou ciência mais indicada para os moços e nosso conhecimento o justificar, comunicardes-nos o que faríeis no presente caso.

Nícias — No que me diz respeito, Lisímaco e Melésias, não somente aplaudo vossa maneira de pensar, como declaro-me disposto a estudar

convosco o assunto, acreditando que o mesmo se dê com Laques, aqui presente.

Laques — Sem dúvida, Nícias, parece-me muito certo tudo o que Lisímaco acabou de dizer a respeito do seu pai e do de Melésias, o que não se aplica apenas a eles dois, mas também a nós e a quantos nos ocupamos com o governo da cidade. Com quase todos acontece o mesmo a que ele se referiu, tanto com relação à educação dos filhos como com os assuntos particulares, que ficam negligenciados e relegados para um plano secundário. Falaste a pura verdade, Lisímaco; mas admira-me que recorras a nós para te aconselharmos no que entende com a educação dos rapazes e não tenhas tomado idêntica resolução com respeito a Sócrates, aqui presente, à uma, por ser ele do mesmo burgo que tu; à outra, por passar todo o tempo em locais em que são debatidas, precisamente, as questões que procuras resolver: o estudo ou a ocupação mais indicada para os moços.

Lisímaco — Que me dizes, Laques? Sócrates se preocupa com esses problemas?

Laques — Sem dúvida, Lisímaco.

Nícias — Eu, também, posso dar testemunho disso, tão bem como o de Laques; não faz muito tempo ele arranjou para meu filho um professor de música, Damão, aluno de Agátocles, pessoa de alto merecimento não só como músico como em tudo o mais em que quiserdes empregá-lo, na qualidade de companheiro indicado para moços da idade destes.

Lisímaco — A verdade, Sócrates, e também Nícias e Laques, é que os velhos, como eu, não conhecem os moços, porque, em virtude de nossa idade, passamos quase todo o tempo em casa. Porém se estiveres, filho de Sofronisco, em condições de dar algum conselho aproveitável a um dos teus companheiros de burgo, não mo recuses; assiste-me, mesmo, o direito de pedir-te isso, por sermos conhecidos desde o tempo de teu pai, pois eu e ele sempre fomos companheiros e amigos, havendo ele falecido sem que nunca houvesse surgido entre nós a menor divergência. Agora mesmo, ao ser

mencionado o teu nome, me ocorre à memória o que tenho ouvido os rapazes dizer, pois em suas conversações diárias lá em casa, a todo instante eles falam de Sócrates em termos elogiosos; mas eu nunca lhes perguntei se eles se referiam ao filho de Sofronisco. Meninos, este é o Sócrates de que falais com tanta frequência?

Os dois moços — Sim, pai; é ele mesmo.

Lisímaco — Por Hera, Sócrates, folgo muito de ver que honras o nome de teu pai, o melhor dos homens, e, mais ainda, por verificar que os teus problemas passam a interessar-nos, assim como já te interessam os nossos.

Laques — Fazes bem, Lisímaco; não despeças o homem, pois já o vi alhures honrar tanto o nome do pai como o da pátria; fomos companheiros na retirada de Délio, e posso assegurar-te que se todos, naquela conjuntura, se tivessem comportado como ele, nossa cidade teria ficado com honra, sem nunca ter vindo a sofrer a queda que sofreu.

Lisímaco — É um belo elogio, Sócrates, feito por pessoas dignas de crédito, particularmente a respeito de ações como a que eles enaltecem. Assevero-te que me causa grande satisfação ouvir exaltarem-te desse modo e que podes contar-me entre o número dos que mais te querem bem. Já podias ter-nos procurado mais vezes, como amigo de casa, naturalmente. Mas a partir de hoje, visto nos termos encontrado, põe todo o empenho em aproximar-te de nós e em conhecer-nos e a nossos filhos, para que venha a continuar com eles nossa antiga amizade. Estou que farás isso, o que de nossa parte não deixaremos de lembrar-te. E que pensas da questão apresentada? Como te parece? Achas aconselhável ou não para os moços exercitarem-se a lutar completamente armados?

Sócrates — Não apenas sobre esse assunto, Lisímaco, procurarei aconselhar-te, na medida de minhas forças, como farei tudo o mais que me pedires. Sendo eu, porém, o mais moço e o menos experiente, parece-me mais acertado ouvir primeiro o que os outros têm que dizer para aproveitar-me dos seus ensinamentos. No caso de poder acrescentar algo ao que

disserem, exporei francamente minha opinião, esforçando-me por convencê-los e a ti da minha maneira de pensar. Nícias, por que não serás o primeiro a manifestar-te?

Nícias — Nada o impede, Sócrates. Acho muito útil para os moços a aquisição desse conhecimento, pois, além de afastá-los de outras diversões a que de bom grado se entregam nas horas de lazer, tem esse exercício a vantagem de deixar o corpo mais vigoroso; não é inferior a nenhum outro, nem exige menor esforço de quem a ele se dedica. Não há exercício mais aconselhável para um homem livre do que esse e a equitação. Nas lutas em que nos distinguimos e que temos, realmente, de enfrentar, só sobressaem os que têm prática dos instrumentos de guerra. Ademais, o conhecimento dessa disciplina lhes será de utilidade nos combates, quando for preciso lutar em fileiras cerradas com muitos outros, sobretudo quando a composição é rompida e se estabelece a luta singular, ou seja, para perseguir o inimigo que se defende ou, no caso de fuga, para defender-se de quem o persegue O conhecedor da hoplomaquia nada terá que recear, nem de um único perseguidor nem de muitos; em qualquer situação, contará com vantagens. Demais disso, essa modalidade de exercício desperta a paixão para outra arte nobre, pois quem quer que se dedique à hoplomaquia desejará também aprender a arte afim, da organização das tropas, e, uma vez aprendida essa parte e inflamado da ambição de glória, passará a dedicar-se a tudo o mais que se relaciona com a estratégia. Torna-se mais do que evidente quão honroso e importante para qualquer pessoa é o conhecimento e a prática dessas artes correlatas, para as quais serviu de propedêutica aquela disciplina. A tudo isso acrescentemos outra vantagem não despicienda, a saber, que em qualquer recontro esse conhecimento deixará os homens mais valentes e audaciosos que de costume. Não me corro, também, de mencionar outra particularidade, por insignificante que se nos afigure, a de conferir aos homens maior garbo, o que, na ocasião oportuna, faz parecer quem se bate mais formidável ao adversário, em virtude, justamente, de sua compostura.

Por tudo isso, Lisímaco, como disse, sou de opinião que os rapazes devem aprender essa arte; aí ficam as razões da minha maneira de pensar. Se Laques pensar de outra maneira, com muito agrado ouvirei sua exposição.

Laques — Mas, Nícias, é muito arriscado declarar de qualquer disciplina que não merece ser estudada; todo conhecimento é considerado vantajoso. É o caso da hoplomaquia: se for, de fato, uma ciência, como pretendem os que a ensinam, e tiver a importância que lhe atribui Nícias, concordo que precisa ser aprendida. Porém se não for ciência, enganando-nos apenas quantos prometem ensiná-la, ou, no caso de sê-lo, se carecer absolutamente de importância, para que, então, aprendê-la? O que me leva a manifestar-me dessa maneira, ao apreciá-la, é estar convencido de que, se ela tivesse algum valor, não ficaria esquecida dos lacedemônios, que outra coisa não fazem na vida senão aprender e praticar o que, aprendido e exercitado, lhes confere superioridade na guerra, com relação aos outros povos. E ainda mesmo que eles não tivessem visto isso, uma coisa os professores dessa disciplina não teriam deixado de perceber: que, entre os helenos, são os lacedemônios os que mais se dedicam a esse mister, e que o professor de semelhante disciplina que entre eles brilhasse ganharia certamente muito dinheiro noutras comunidades, tal como se dá com os poetas trágicos que se distinguem entre nós. Pois, em verdade, todo indivíduo que se considera capaz de compor uma tragédia não se põe a percorrer a Ática, de cidade em cidade, para representá-la, mas vem diretamente para cá, a fim de exibir-se, o que é muito natural. Porém com relação aos hoplômacos, verifico que eles consideram a Lacedemônia um templo inviolável, em que não põem nem a ponta do pé, preferindo excursionar pelas cidades vizinhas e exibir-se entre outros povos, principalmente os que se confessam inferiores em tudo o que diz respeito à guerra. Além do mais, Lisímaco, eu já vi na prática um bom número desses professores e sei quanto eles valem. Convém examinar o problema sob esse aspeto. Como por uma fatalidade, nunca se distinguiu, na guerra, nenhum

professor de hoplomaquia. Enquanto em todas as outras profissões se destacam nomes dos que a elas se dedicam, os amadores desta aqui parece constituírem a única e infeliz exceção. Esse Estesilau que vistes juntamente comigo exibir-se diante de uma grande multidão e dizer de si mesmo tantas maravilhas, eu já tive oportunidade de observar noutra parte muito mais conforme a verdade, e onde, bem contra o seu querer, ele se revelou o que verdadeiramente era. Havendo o navio em que ele servia como tripulante acometido de abordo certo barco de carga, combatia ele armado de uma lança-foice, que tanto diferia das armas comuns como ele dos outros combatentes. A seu respeito não vamos gastar muitas palavras, mas vale a pena contar o resultado da idéia mirífica e de pôr uma foice numa haste de lança. Estando ele a lutar, enroscou-se-lhe a amia no cordame do navio inimigo e nele ficou presa. Estesilau dava-lhe safanões para desprendê-la, porém nada conseguia. Os dois barcos deslizavam um pelo outro; no começo, ele correu ao longo do navio, segurando firme a lança; quando, porém, o barco inimigo se afastou e começou a arrastá-lo, por não se resolver ele a soltar a arma, deixou-a escorregar aos poucos pela mão, até segurá-la apenas pela extremidade do cabo. Diante de tal situação, os tripulantes do cargueiro romperam em vaias e gargalhadas, e só depois que um deles atirou uma pedra, que veio cair no convés do navio aos pés de Estesilau, foi que este soltou a lança. Os homens da trirreme não se podiam conter de tanto rir ao verem aquela foice-lança pendurada no cargueiro. É possível que essa arte tenha algum valor, como disse Nícias; porém o que eu vi foi isso. Mas, como declarei no começo, quer se trate de uma ciênda, ainda que de utilidade muito duvidosa, quer não seja ela ciência de espécie alguma, porém simples impostura, não merece que percamos com ela o nosso tempo. No meu modo de pensar, se for pusilânime o pretenso conhecedor da hoplomaquia, arrogantíssimo se tornará por esse fato, vindo a revelar-se, por fim, com maior evidência sua verdadeira natureza; se for valente de verdade, ficará sob a observação de todos e, na eventualidade de

um pequeno deslize, é grande o ultraje que recolhe, pois desperta inveja vangloriar-se alguém de conhecer semelhante disciplina. Assim, a menos que essa pessoa sobressaia entre todos por sua coragem, não poderá evitar de cair em ridículo, no caso de dizer que possui tal habilidade. É isso o que eu penso, Lisímaco, acerca da determinação de estudar essa disciplina. Mas, como disse no começo, o que importa agora é reteres Sócrates e insistires com ele para que também se manifeste a respeito do assunto em discussão.

Lisímaco — É o que vou fazer, pois quer parecer-me que nossa consulta está necessitando de um árbitro. Sócrates, se eles não tivessem divergido não haveria necessidade disso. Agora, porém — como viste, Laques e Nícias externaram pontos de vista inteiramente opostos — precisarei também ouvir-te, para saber a qual dos dois vais dar o teu apoio.

Sócrates — Como, Lisímaco, pretendes adotar a opinião que obtiver maior número de votos?

Lisímaco — Que mais posso fazer, Sócrates?

Sócrates — E tu, Melésias, farás a mesma coisa? Se estivéssemos deliberando sobre a natureza do exercício que deverias escolher para teu filho, seguirias a opinião dos que estivessem em maioria ou, de preferência, a de quem houvesse aprendido com bons professores essa disciplina e nela se tivesse exercitado?

Melésias — A deste, naturalmente, Sócrates.

Sócrates — Terias mais confiança nele do que em nós quatro reunidos?

Melésias — Certamente.

Sócrates — Pela simples razão, quero crer, de que a decisão acertada não se apoia no número, porém no conhecimento.

Melésias — É isso mesmo.

Sócrates — Sendo assim, a primeira coisa a fazermos é procurar saber se algum de nós possui conhecimento especializado na matéria sobre que vamos deliberar, ou se carece desse conhecimento. Havendo alguém nessas condições, devemos aceitar sua opinião, conquanto se trate de um único

voto, e desprezar as restantes; caso contrário, procuremos conselho noutra parte. Ou, porventura, imaginais, tu e Lisímaco, que o assunto é de somenos importância quando, de fato, está em jogo o que de mais precioso possuís? Pois, de acordo com a boa ou má orientação dos filhos e a educação que eles receberem, será a casa paterna bem ou mal dirigida.

Melésias — É certo o que dizes.

Sócrates — Devemos, portanto, proceder a esse respeito com o máximo cuidado.

Melésias — Sem dúvida.

Sócrates — O que é preciso, então, fazer, como eu disse há pouco, para conhecermos qual de nós é o mais entendido nessa modalidade de exercício? Não será procurar quem aprendeu e praticou semelhante arte e teve os mais hábeis professores?

Melésias — Parece-me que sim.

Sócrates — E antes disso, ainda, não nos esforçaremos por conhecer o que seja a coisa para que procuramos professores?

Melésias — Como disseste?

Sócrates — Talvez deste modo eu deixe mais claro o pensamento: quer parecer-me que desde o princípio não estamos de acordo sobre o que vamos deliberar, quando perguntamos qual de nós é entendido na matéria e teve, ou não teve, bons professores dessa disciplina.

Nícias — Sócrates, o que estamos discutindo não é a questão da hoplomaquia, para sabermos se convém, ou não convém, ensiná-la aos rapazes?

Sócrates — Perfeitamente, Nícias. Porém quando alguém se interessa por determinado remédio para os olhos, se convém ou não convém ser aplicado, és de opinião que a consulta diz respeito ao remédio ou aos olhos?

Nícias — Aos olhos.

Sócrates — E quando essa pessoa considera se deve ou não deve pôr um freio no cavalo, e em que circunstâncias, a consulta gira em torno do

cavalo, não do freio.

Nícias — É certo.

Sócrates — Numa palavra: sempre que alguém delibera sobre determinada coisa, com relação a outra, sua consulta diz respeito à coisa que é o objeto de estudo, não à que entra em relação com ela.

Nícias — Necessariamente.

Sócrates — O que devemos, portanto, considerar é se o conselheiro a que recorremos é entendido no tratamento daquilo a respeito do que estabelecemos nossa investigação.

Nícias — Perfeitamente.

Sócrates — Devemos dizer, portanto, que presentemente temos em vista determinado conhecimento em que está em causa a alma dos rapazes.

Nícias — Sim.

Sócrates — Logo, o que importa investigar é se algum de nós entende do tratamento de almas, se sabe cuidar delas como convém e se teve bons professores dessa matéria.

Laques — Como assim, Sócrates? Nunca viste pessoas que, sem terem tido professores, em muitas coisas são mais hábeis do que outras que tiveram?

Sócrates — Sim, já vi, Laques; tu, porém, nunca lhes darias crédito, quando dissessem que eram competentes nesta ou naquela arte se, ao mesmo tempo, não pudessem apresentar-te amostra bem convincente, mais de uma, até, de sua habilidade nesse setor.

Laques — Nisso tens toda a razão.

Sócrates — Laques e Nícias, uma vez que Lisímaco e Melésias nos chamaram para aconselhá-los a respeito da educação dos filhos, empenhados, como se acham, em ilustrar-lhes, tanto quanto possível, o espírito, ficamos na obrigação de declinar o nome dos professores que tivemos, no caso, bem entendido, de estarmos em condições de nos manifestarmos acerca desse assunto, e de demonstrar-lhes, primeiro, que

esses professores eram competentes e que cuidaram da formação espiritual de muitos moços, e, depois, que também se incumbiram de nossa formação. No caso, porém, de um de nós confessar que não teve professor, precisará, então, enumerar suas próprias obras e apontar, entre os atenienses ou estrangeiros, as pessoas, livres ou escravos, que aproveitaram com seus ensinamentos e que isso mesmo declarem. Não nos sendo possível fazer nenhuma dessas coisas, teremos de dizer-lhes que procurem conselho noutra parte, pois de outro modo poderem os prejudicar os filhos de nossos amigos, além de nos tornarmos passivos das mais graves censuras de pessoas de nossas relações. No que me diz respeito, Lisímaco e Melésias, sou o primeiro a confessar que nunca frequentei professor dessa matéria, muito embora desde moço tivesse muita vontade de aprendê-la. Porém sempre careci de recursos para pagar honorários aos sofistas, os únicos que se apresentavam como capazes de fazer de mim um homem de bem e de valor, não me tendo sido possível até agora descobrir por mim mesmo essa arte. Porém não será de admirar que Nícias e Laques a tenham descoberto e aprendido, porque não somente dispuseram sempre de muito mais recursos do que eu, o que lhes permitiria estudar com outras pessoas, como também por serem mais velhos e, por isso mesmo, já terem tido tempo de descobri-la. Ambos me parecem capazes de ensinar essa disciplina, pois não se teriam manifestado com tanta decisão a respeito de exercícios vantajosos ou prejudiciais aos moços, se não tivessem confiança em seus próprios conhecimentos. Em tudo o mais eu creio neles; só me admira estarem em desacordo neste particular. Essa a razão, Lisímaco, de pedir-te, por meu turno, como Laques fez há pouco a meu respeito, ao te exortar não me deixares partir e me fazeres falar; não permitas — por minha vez te peço — se retire nem Laques nem Nícias sem lhes fazeres perguntas, e diz-lhes que Sócrates declarou nada entender desse assunto, não se encontrando, por isso, em condições de decidir qual deles dois está com a razão, pois nunca teve professor, nem nunca descobriu essa arte por esforço próprio. Porém cada

um de vós por sua vez, Nícias e Laques, irá dizer qual foi o professor de maior merecimento que já encontrou com respeito à educação dos moços, e se aprendeu com alguém o que sabeis, ou se o descobriu por esforço próprio? E no caso de haverdes aprendido, quais foram os vossos respetivos professores e quem mais em nosso meio se dedica a essa profissão, porque, se os negócios da cidade não vos permitirem folga, nós mesmos nos dirigiremos a eles e, ou à força de argumentos ou à custa de presentes, ou por ambos os meios, os convenceremos a tomarem conta de nossos filhos e dos vossos, para que eles não venham a envergonhar os avós com sua falta de educação. Porém, no caso de haverdes descoberto essa disciplina por esforço próprio, apresentai-nos provas de vossa competência, indicando-nos as pessoas que, sob vossa orientação, de inferiores que eram se tornaram notórias e virtuosas. Mas se fordes começar agora a ensinar, deveis refletir que não estais fazendo a experiência com nenhum Cário, mas com vossos próprios filhos e com os filhos de vossos amigos, para não virdes a confirmar o provérbio que nos fala do aprendiz de oleiro que quis principiar pela jarra. Dizei-nos, pois, o que estais e o que não estais em condições de fazer. Pergunta-lhes tudo isso, Lisímaco, e não permitas que os homens se retirem.

Lisímaco — A meu ver, senhores, Sócrates falou com muito senso. Compete-vos agora, Nícias e Laques, decidir se estais dispostos a ser interrogados e a vos manifestar sobre essas questões. É fora de dúvida que eu e Melésias vos ficaremos muito agradecidos, se quiserdes dizer-nos o que pensais a respeito de tudo o que Sócrates perguntou, pois iniciei há pouco o meu pedido declarando que só vos havíamos convocado para esta deliberação por acreditarmos que devíeis estar familiarizados com semelhante assunto, além de outras razões, porque vossos filhos devem regular na idade com os nossos. Se não tendes nenhuma objeção a apresentar, declarai-o logo e examinai a questão na companhia de Sócrates, ouvindo cada um os argumentos dos outros dois e dando o seu parecer, pois,

como ele disse muito bem, trata-se de deliberar sobre assunto de suma gravidade para todos nós. Vede agora se podeis anuir ao que vos pedimos.

Nícias — Pelo que vejo, Lisímaco, o que conheces de Sócrates vem apenas do pai dele, sem que nunca tivesses com ele mesmo convivência mais estreita, tirante, possivelmente, na sua meninice, quando o poderias ter visto em companhia do pai, quer fosse isso no templo, quer nas assembléias distritais. Mas é evidente que depois que se tornou homem feito nunca mais o encontraste.

Lisímaco — Como assim, Nícias?

Nícias — Pois pareces ignorar que quem se aproxima de Sócrates para conversar com ele, à maneira de mulheres que confabulam, muito embora se trate no começo de assunto diferente, de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contas de si próprio, de que modo vive e que a vida levou no passado. Uma vez chegados a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo. Eu já estou acostumado com a maneira dele e sei que todos temos de passar por isso. Sendo assim, Lisímaco, de muito bom grado conversarei com ele; não vejo nenhum mal em sermos lembrados de algum torto que tivéssemos feito ou que estejamos a fazer; quem não se furta a esse exame, passará necessariamente a tomar mais cuidado consigo mesmo, de acordo, nesse particular, com Solão, quando disse que devemos aprender durante toda a vida, por ser de opinião que a sabedoria vem com a velhice. Para mim não é nem insueto nem desagradável ser examinado por Sócrates; em verdade, desde o começo eu sabia que, estando Sócrates presente, a conversação não iria girar em torno dos rapazes, mas de nós mesmos. Mas, como disse, de meu lado nada impede conversarmos com Sócrates da maneira que ele quiser. Pergunta a Laques qual é o seu pensamento a esse respeito.

Laques — O que eu penso, Nícias, a esse respeito é muito simples ou, se o preferires, não é simples, é dúplice. Algumas pessoas poderão achar que eu sou amigo de discursos e outras, que sou inimigo deles. Quando ouço

alguém discorrer sobre a virtude ou sobre qualquer outra modalidade de sabedoria, algum homem de verdade e à altura do seu tema, alegro-me sobremodo e me comprazo em comparar o orador com suas palavras, e em verificar como ambos se combinam e completam. Considero o indivíduo nessas condições um músico afinado em harmonia mais perfeita do que a da lira ou de qualquer outro instrumento frívolo: a harmonia da sua própria vida, estando sempre em consonância suas palavras com seus atos, harmonia dórica, não jônica, quero crer, nem mesmo frígia, nem lídia, mas a única verdadeiramente helénica. Um indivíduo nessas condições me deleita sobremodo, mal comece a falar, não havendo quem, então, não me considere amigo de discursos, tal é a atenção com que ouço o que ele diz. Quem procede de modo contrário, ofende-me os ouvidos, e em tanto maior grau quanto melhor se me afigura o seu falar, do que resulta parecer que me horrorizam discursos. Das palavras de Sócrates não tenho nenhuma experiência, porém há muito conheço suas ações, que o revelam como capaz de exprimir-se com elegância e franqueza. Se houver em sua pessoa, de fato, essa concordância, declaro-me disposto a dialogar com ele, deixando-me de muito bom grado examinar, sem me sentir envergonhado de aprender. Neste ponto estou de pleno acordo com Solão, apenas com um pequeno acréscimo: sim, desejo envelhecer aprendendo, porém somente com os bons. Imponho essa condição: o professor precisa ser homem de bem, para não parecer que eu sou aluno indócil ou que aprendo sem vontade. O fato de ser mais moço o professor, ou de ainda não haver alcançado fama, ou qualquer outra particularidade desse tipo, é coisa com que não me preocupo. Por isso, comunico-te, Sócrates, que podes ensinar-me ou refutar-me como entenderes, ou aprender comigo o que eu souber. São esses os meus sentimentos a teu respeito, desde o dia em que corremos juntos os mesmos perigos e tu deste prova do teu valor, como só poderia fazê-lo um homem cujo merecimento o tempo viria a confirmar. Fala, portanto, o que quiseres, sem te preocupares com a diferença de idade que há entre nós.

Sócrates — Pelo que vejo, não posso queixar-me de que não tendes vontade de vos aconselhardes comigo e de investigarmos junto.

Lisímaso — Mas esse assunto, Sócrates, diz respeito a nós todos, pois eu te considero um dos nossos. Investiga, portanto, no meu lugar o que para o bem dos rapazes precisamos debater com Nícias e Laques, e delibera com eles como melhor a todos parecer. Devido à idade, esqueço o que queria perguntar ou as perguntas que me fazem, principalmente quando de permeio surgem novas questões. Debatei, portanto, apenas vós o assunto apresentado, que eu me limitarei a escutar; depois de ouvir-vos, eu e Melésias poremos em prática o que tiverdes decidido.

Sócrates — Nícias e Laques, precisamos obedecer a Lisímaco e Melésias. Talvez não houvesse mal nenhum em voltarmos a investigar o que há pouco nos propusemos, a saber: quais os professores que tivemos nessa disciplina, ou quem nós já deixamos melhor com nossos ensinamentos. Porém e quer parecer-me que este outro método nos conduzirá ao mesmo ponto, por apanhar desde o início o problema de perspetiva mais adequada. Sempre que conhecemos alguma coisa que deixa melhor outra a que é adicionada, e nos encontramos em condições de adicioná-la àquela, é fora de dúvida que conhecemos também como pode ser obtido pela maneira melhor e mais fácil aquilo sobre que procuramos aconselhar-nos. É possível que não tenhais apanhado de pronto o meu pensamento, mas do seguinte modo o fareis sem dificuldade. Se soubéssemos que a vista, comunicada aos olhos, deixa melhores os que a recebem, e estivéssemos em condições de comunicá-la aos olhos, é evidente que saberíamos o que vem a ser a vista, e também que poderíamos aconselhar a maneira melhor e mais cômoda de adquiri-la. Porém se nem isso soubermos, o que seja a vista, ou o que seja o ouvido, muito dificilmente poderemos ser bons conselheiros ou médicos para os olhos ou para os ouvidos, nem poderemos ensinar a alguém a melhor maneira de adquirir a vista ou o ouvido.

Laques — É certo o que dizes, Sócrates.

Sócrates — Estes dois amigos nossos, Laques, não nos chamaram para deliberar com eles de que maneira poderá ser comunicada virtude à alma de seus filhos, a fim de deixá-la melhor?

Laques — Perfeitamente.

Sócrates — E para isso não será preciso conhecermos, de início, a virtude? Pois, se ignorarmos de todo o que seja virtude, de que modo poderemos aconselhar alguém sobre a melhor maneira de adquiri-la?

Laques — De nenhum modo, me parece, Sócrates.

Sócrates — Admitimos, então, Laques, que sabemos o que seja virtude?

Laques — Admitimos, sem dúvida.

Sócrates — E o que sabemos, somos também capazes de exprimir?

Laques — Como não?

Sócrates — Não nos abalancemos, amigo, a procurar saber o que seja toda a virtude; seria um trabalho ingente. De início, investiguemos apenas uma pequena parte, para sabermos se estamos em condições de dizer o que ela seja; é de supor que desse modo a investigação se nos torne mais fácil.

Laques — Sim, façamos assim mesmo, Sócrates, como o desejas.

Sócrates — Que parte, então, escolheremos da virtude? Terá de ser, evidentemente, aquela que tende à disciplina da hoplomaquia, e que todo o mundo pensa ser a coragem, não é assim?

Laques — É o que todos pensam, realmente.

Sócrates — Comecemos, portanto, Laques, por determinar o que é coragem: de seguida, passaremos a considarar de que maneira ela pode ser comunicada aos moços e até onde estes conseguirão adquiri-la por meio do estudo e do exercício. Começa, portanto, como disse, por explicar-nos o que seja a coragem.

Laques — Isso, Sócrates, por Zeus, não é difícil de explicar. Como sabes, homem de coragem é o que se decide a não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face ao inimigo e a não fugir.

Sócrates — Muito bem, Laques; mas talvez eu não me tenha exprimido com muita clareza, pois não respondeste ao que eu tinha intenção de perguntar, porém outra coisa.

Laques — Como assim, Sócrates?

Sócrates — Vou explicar-te, se me for possível. Conforme disseste, o indivíduo corajoso é o que se mantém no seu posto e luta com o inimigo?

Laques — Foi o que eu disse, de fato.

Sócrates — É também o que eu penso. Mas que diríamos ao indivíduo que, sem ficar no seu posto, se bate com o inimigo, fugindo?

Laques — Como? Fugindo?

Sócrates — Como dos citas se relata, que não combatem menos quando fogem do inimigo do que quando os perseguem. Homero, também, elogia algures os cavalos de Enéias, que tão rápidos correm, diz ele, quer quando cumpre fugir, quer no encalço do inimigo ligeiro. Sim, o próprio Enéias ele o exalta sob este aspeto, como entendido em fuga, e lhe chama suscitador poderoso do medo.

Laques — E com toda a razão, Sócrates, pois referia-se a carros de combate, tal como o fizeste a respeito da cavalaria cita; pois é assim, de fato, que os cavaleiros citas combatem, enquanto a infantaria helênica o faz da maneira que eu disse.

Sócrates — Com exceção, talvez, dos lacedemônios, Laques. Conta-se dos lacedemônios que em Platéia, quando se defrontaram com a barreira formada pelas tropas de escudo, não permaneceram em seus postos para lutar, mas puseram-se em fuga; porém, depois que as fileiras dos persas se desmancharam, voltaram-se para eles, à maneira da cavalaria de combate, e ganharam a batalha.

Laques — Tens razão.

Sócrates — Foi por isso que eu disse há pouco que era minha a culpa de não me haveres respondido certo, por eu não ter sabido formular a pergunta. Porque não queria que me dissesses apenas quem é corajoso na

infantaria, mas também na cavalaria e em tudo o que for pertinente à guerra, e não apenas na guerra, como também nos perigos do mar, quem revela coragem nas doenças, na pobreza, nos negócios públicos; mais ainda: quem é corajoso não somente com relação à dor e ao medo, mas também forte contra os apetites e os prazeres, assim quando os enfrenta como quando foge deles. Há também, Laques, quem revela coragem nessas situações.

Laques — Muita coragem, até, Sócrates.

Sócrates — Todas essas pessoas são corajosas; umas, porém, revelam coragem nos prazeres; outras, nas tristezas; outras, ainda, nos apetites, e alguns mais nas situações de incutir medo. Mas há, também, quero crer, quem se mostra cobarde em condições idênticas.

Laques — Perfeitamente.

Sócrates — Que é, portanto, coragem, e que é cobardia? Foi isso o que perguntei. Experimenta explicar primeiro o que seja coragem, a qualidade que é sempre a mesma em todas essas situações. Ainda não apanhaste o meu pensamento?

Laques — Não muito bem.

Sócrates — É como se eu te perguntasse o que é velocidade, que se manifesta tanto quando corremos como quando tocamos cítara, e também na fala, no estudo e em muitas outras coisas mais, ou melhor, que possuímos em todas as ações dignas de menção, das mãos, dos pés, da boca, da voz, do entendimento. Não pensas dessa maneira?

Laques — Perfeitamente.

Sócrates — Se alguém me perguntasse: Sócrates, que pensas que seja essa qualidade comum, a que em todas essas coisas dás o nome de velocidade? Decerto respondera que dou o nome de velocidade à força que realiza muito em pouco tempo, tanto no discurso e na carreira, como em tudo o mais.

Laques — Resposta muito acertada.

Sócrates — Experimenta, também, Laques, definir por maneira idêntica o que seja coragem, que força constante vem a ser ela, tanto nos prazeres como na tristeza e em todos os casos a que há pouco nos referimos, e que, sendo sempre a mesma, recebe o nome de coragem.

Laques — Se tivesse de referir-me à coragem presente a todas essas situações, diria que é uma espécie de perseverança da alma.

Sócrates — É o que devemos fazer, de fato, quando tivermos de responder a essa pergunta. No entanto, eu penso que nem toda perseverança, ao parecer, se te afigura coragem. Infiro isso do seguinte: tenho certeza, Laques, de que incluis a coragem entre as coisas excelentes.

Laques — Entre as primorosas, podes ficar certo disso.

Sócrates — Assim, a perseverança da alma, quando unida à razão é bela e boa?

Laques — Perfeitamente.

Sócrates — E quando unida à irreflexão, não será o contrário disso, funesta e perniciosa?

Laques — Sim.

Sócrates — E afirmarias que é excelente o que é funesto e pernicioso?

Laques — Não fora justo, Sócrates.

Sócrates — Não admitirias, portanto, que fosse coragem essa modalidade de perseverança, por não ser excelente, o que a coragem é, sem dúvida.

Laques — Tens razão.

Sócrates — Logo, segundo o teu modo de pensar, coragem é a perseverança unida à razão?

Laques — Assim parece.

Sócrates — Vejamos, então, quando ela está unida à razão: apenas em alguns casos, ou em todos, tanto nas coisas grandes como nas pequenas? Por exemplo: se alguém persevera em gastar com parcimônia o seu dinheiro,

sabendo que com esses gastos acabará ganhando mais, dás a isso o nome de coragem?

Laques — Eu não, por Zeus!

Sócrates — Ou então, no caso de um médico a quem peça o filho, ou qualquer enfermo com pneumonia, que lhe dê de beber ou de comer, e que não se deixe dobrar ante a insistência, mas persista na recusa: coragem é isso?

Laques — Está mais longe, ainda, de ser coragem.

Sócrates — E na guerra, o indivíduo persistente, que se dispõe a lutar depois de calcular prudentemente, por saber que não somente receberá ajuda dos companheiros, como terá de haver-se com inimigos inferiores e em menor número do que os que combatem ao seu lado, além de contar com a superioridade do terreno: um indivíduo nessas condições, que persistisse após tanta reflexão e tantos recursos, seria por ti considerado mais valente do que o antagonista das fileiras inimigas, que se decidisse a permanecer no seu posto de combate?

Laques — A meu ver, Sócrates, o das fileiras inimigas é mais bravo.

Sócrates — Mas a sua perseverança é bem mais imprudente do que a do seu contrário.

Laques — Tens razão.

Sócrates — E o cavaleiro conhecedor da arte de bem cavalgar, que num combate de cavalaria se mostre persistente, não considerarias menos corajoso do que o que carecesse desse conhecimento?

Laques — É o que eu penso, também.

Sócrates — E o mesmo dirás do archeiro, do lutador de funda, ou de qualquer outro, cuja persistência decorra de seus conhecimentos da matéria?

Laques — Perfeitamente.

Sócrates — E o indivíduo que se joga num poço sem ser forte na profissão de mergulhador e persiste em mergulhar, ou a arrostar qualquer perigo idêntico, não consideras mais corajoso do que o perito nessa matéria?

Laques — Quem poderia sustentar o contrário, Sócrates?

Sócrates — Ninguém, se pensar dessa maneira.

Laques — Pois é assim que eu penso.

Sócrates — No entanto, Laques, todos esses que se lançam desse modo nos perigos e neles persistem, são bem mais imprudentes do que os que o fazem com o conhecimento das respetivas artes.

Laques — É muito certo.

Sócrates — Mas a persistência e a audácia insensata já se nos revelaram como vergonhosas e prejudiciais.

Laques — Perfeitamente.

Sócrates — E concordamos também que a coragem é algo belo.

Laques — Concordamos, realmente.

Sócrates — Agora, porém, afirmamos outra vez. que a persistência vergonhosa e insensata é coragem.

Laques — Foi, de fato, o que fizemos.

Sócrates — E és de parecer que falamos com acerto?

Laques — Eu não, Sócrates, por Zeus!

Sócrates — Nesse caso, de acordo com tua própria confissão, não estamos, eu e tu, Laques, em consonância com a harmonia dórica; nossas ações não acordam com nossas palavras. A julgar-nos por nossas ações, ao que parece, qualquer pessoa concluiria que participamos da coragem, mas o contrário disso, quero crer, pelas palavras, se nos ouvisse conversar.

Laques — É muito certo o que dizes.

Sócrates — E consideras elogiável nossa situação?

Laques — De forma alguma.

Sócrates — E não queres que nos atenhamos até certo ponto à conclusão que assentamos antes?

Laques — Até que ponto, e a que conclusão?

Sócrates — À que nos manda persistir. Caso queiras, prossigamos em nossa investigação com persistência, para que a coragem não se ria de nós,

por não a procurarmos com coragem, pois pode muito bem acontecer que coragem seja, de fato, persistência.

Laques — Por minha parte, Sócrates, estou disposto a não desistir, apesar de pouco afeito a essa ordem de pesquisas. Mas uma certa irritação se apodera de mim ante o que conversamos, e me sinto verdadeiramente contrariado por ser incapaz de encontrar a expressão adequada a idéia. Em pensamento, imagino saber o que seja coragem; mas não posso compreender como ela me escapa, de forma que não consigo apanhá-la no discurso e dizer o que ela seja.

Sócrates — Mas não é verdade, amigo, que o bom caçador deve acompanhar o rastro e nunca desistir?

Laques — Perfeitamente.

Sócrates — E não concordarás, então, em chamarmos Nícias para tomar parte na caçada? Quem sabe se ele é mais habilidoso do que nós?

Laques — Chamemo-lo, por que não?

Sócrates — Então adianta-te, Nícias, em auxílio de teus amigos que se perderam no mar bravo de uma discussão, caso possas trazer-lhes algum recurso. Como estás vendo, os nossos já se esgotaram. Declara o que, a teu ver, é a coragem, não só para livrar-nos desta situação embaraçosa, como para dar mais força à tua maneira de pensar.

Nícias — Há muito vem me parecendo, Sócrates, que ambos vós não definis com acerto o que seja coragem. Por que não empregais agora o princípio que tantas vezes já ouvi de ti?

Sócrates — Qual é, Nícias?

Nícias — Muitas vezes já te ouvi dizer que todos nós somos bons naquilo que sabemos, e maus no que não sabemos.

Sócrates — Por Zeus, Nícias; é muito certo o que dizes.

Nícias — Logo, se o indivíduo corajoso é bom, será também sábio.

Sócrates — Ouviste, Laques?

Laques — Ouvi; porém não compreendo muito bem o que ele quer dizer com isso.

Sócrates — Pois eu penso que compreendo; o que o homem quer dizer é que a coragem é uma espécie de sabedoria.

Laques — Que espécie de sabedoria, Sócrates?

Sócrates — Por que não lhe perguntas diretamente?

Laques — É o que estou fazendo.

Sócrates — Vamos, Nícias; explica-lhe que espécie de sabedoria é a coragem, segundo a tua maneira de pensar. Será a do auleta?

Nícias — De forma alguma.

Sócrates — Ou a do tocador de lira?

Nícias — Também não.

Sócrates — Então, que conhecimento é esse, e conhecimento de quê?

Laques — Foi muito bem formulada, Sócrates, a pergunta; ele que explique de que conhecimento se trata.

Nícias — Digo, Laques, que é o conhecimento do que inspira medo ou confiança, tanto na guerra como em tudo o mais.

Laques — Que coisas absurdas, Sócrates, ele profere!

Sócrates — Por que pensas dessa maneira, Laques?

Laques — Por quê? Porque coragem é uma coisa e conhecimento é outra.

Sócrates — Mas não foi isso que Nícias disse.

Laques — Não, por Zeus; por isso mesmo é que ele fala sem nexo.

Sócrates — Então, em vez de ofendê-lo, procuremos instruí-lo,

Nícias — Ele não me ofende, Sócrates; porém tenho a impressão de que o desejo de Laques é mostrar que o que eu digo não contém substância, tal como se dá com suas proposições.

Laques — Perfeitamente, Nicias; e vou tentar demonstrar-te isso mesmo. Falas sem nexo. Para não irmos mais longe: os médicos não

conhecem o perigo das doenças? Ou achas que só os corajosos o conhecem? E dirás, por isso, que os médicos são corajosos?

Nícias — De forma alguma.

Laques — Nem os lavradores, quero crer, os quais, sem dúvida alguma, conhecem os perigos inerentes aos trabalhos do campo, o mesmo acontecendo com todos os artífices, que conhecem perfeitamente o que é de temer e o que é de confiar nas respetivas profissões, e que nem por isso são corajosos.

Sócrates — Que tal achas, Nícias, a proposição de Laques? Parece que ele disse alguma coisa.

Nícias — Sim, disse alguma coisa, mas o que ele afirmou não está certo.

Sócrates — Como assim?

Nícias — Por imaginar que os médicos sabem mais em relação aos doentes do que dizer-lhes o que lhes é saudável ou prejudicial, quando a verdade é que o conhecimento deles só vai até aí. Acreditas, Laques, que os médicos podem saber se para qualquer pessoa a saúde é mais de temer do que a doença? Não conheces casos de doentes aos quais fora preferível não convalescerem, a virem a sarar? Vamos, manifesta-te sem rodeios: és de opinião que, para todo o mundo, é melhor viver e que em muitos casos não fora preferível morrer?

Laques — Acho que há casos assim, pois não.

Nícias — E para quem a morte é preferível, acreditas que ela seja mais de temer do que para os que lucram em continuar vivendo?

Laques — Acho que não.

Nícias — E atribuis esse conhecimento aos médicos ou a qualquer outro profissional, ou apenas ao que tem conhecimento do que é de temer ou de confiar, e a quem eu dou, justamente, o nome de corajoso?

Sócrates — Apanhaste bem, Laques, o pensamento dele?

Laques — Sim; ele diz que os adivinhos é que são corajosos. Quem mais poderá saber se será melhor morrer ou continuar vivo? E tu, Nícias,

que afirmas de ti mesmo: que és adivinho ou que nem és adivinho, nem corajoso?

Nícias — Como assim? Acreditas que é próprio do adivinho o conhecimento do que é de temer e do que é de confiar?

Laques — Sem dúvida. De quem mais, senão dele?

Nícias — Muito mais daquele a que eu me refiro, meu caro. Porque o adivinho só reconhece os sinais das coisas que devem acontecer, quer seja morte iminente para alguém, quer seja perda de bens, vitória ou derrota na guerra ou em qualquer outra competição. Porém saber se é melhor para alguém passar por isso ou não passar, por que compete mais a um adivinho do que a qualquer outra pessoa?

Laques — Com franqueza, Sócrates, não compreendo o que ele quer dizer. Não considera corajoso nem o adivinho nem o médico, nem qualquer outro profissional, a menos que ele queira declarar que só um deus é que poderá sê-lo. O que me parece é que Nícias não quer confessar honestamente que não tem o que dizer, e não pára de virar-se de um lado para o outro, com o fito de mascarar a sua perplexidade. A mesma coisa nós também, eu e tu, poderíamos ter feito há pouco, se não quiséssemos deixar perceber que havíamos caído em contradição. Se nós estivéssemos no tribunal, talvez se justificasse a sua atitude; mas numa reunião como esta, de que adianta enfeitar-se alguém inutilmente com discursos vazios?

Sócrates — Creio também que não adianta nada, Laques. Porém vejamos se Nícias não está convencido de que disse alguma coisa, ou se fala apenas por falar. Peçamos-lhe que nos esclareça a sua maneira de pensar; se nos parecer que sua proposição está certa, concordaremos com ele; caso contrário, cuidemos de instruí-lo.

Laques — Caso estejas disposto, Sócrates, a continuar a interrogá-lo, continua; eu acho que já o interroguei o suficiente.

Sócrates — Nada me impede fazê-lo; assim, vou interrogá-lo por mim e por ti.

Laques — Como quiseres.

Sócrates — Diz-me uma coisa, Nícias, ou melhor, diz-nos, porque esta pergunta é tanto minha como de Laques: és de opinião que a coragem é o conhecimento do que é de temer e do que não é?

Nícias — Foi o que eu disse.

Sócrates — Não é dado a todo o mundo saber isso; e, uma vez que nem o médico nem o adivinho o sabem, só poderão ser corajosos depois da aquisição desse conhecimento. Foi isso o que disseste?

Nícias — Isso mesmo.

Sócrates — Então, segundo o provérbio: não sendo coisa que qualquer porco conheça, não haverá porco corajoso.

Nícias — Penso que não.

Sócrates — É evidente, Nícias, que não admites pudesse ter sido corajoso nem mesmo o javali de Crômio. Não digo isso como pilhéria, pois estou convencido de que quem afirma tal coisa, necessariamente terá de negar que os animais sejam corajosos, salvo se aceitarem que alguns podem alcançar determinada sabedoria que raros homens chegam a compreender, em virtude de sua dificuldade, mas que um leão, um leopardo, ou qualquer javali possam adquirir; porém tanto o leão como o veado, o macaco e o touro serão, por natureza, igualmente corajosos para quem define a coragem como o fizeste.

Laques — Muito bem, Sócrates, pelos deuses! Responde-me seriamente, Nícias, se admites mesmo que sejam mais sábios do que nós os animais que, no consenso geral, são tidos como corajosos, ou terás, porventura, o ousio de ir de encontro à opinião estabelecida, negando-lhes coragem?

Nícias — Em verdade, Laques, jamais qualificarei de corajoso nenhum animal, ou o que quer que seja, que apenas por ignorância não revele medo; será temerário e fátuo. Ou queres que chame também as crianças de corajosas, que, por ignorância, não têm medo de nada? No meu modo de ver,

são coisas diferentes ser corajoso e não ter medo. A meu ver, a coragem aliada à prudência é apanágio de muito poucas pessoas; ao passo que não têm número as que revelam temeridade e audácia, de par com ausência de medo, isso tanto entre homens, mulheres e crianças, como entre os animais. O que, com a maioria das pessoas, denominas coragem, eu chamo temeridade; à coragem prudente é que me refiro.

Laques — Estás vendo, Sócrates, como ele se enfeita com suas próprias palavras? Tenta negar merecimento às pessoas tidas por todo o mundo como corajosas.

Nícias — Não é assim, Laques; tranquiliza-te. Estou pronto a considerar-te sábio, tu e Lisímaco, pois que sois corajosos, como também muitos outros atenienses.

Laques — Nada responderei a isso, embora tivesse o que dizer, para que não me qualifiques de exonense típico.

Sócrates — Não lhe repliques, Laques; tenho a impresão de que ainda não percebeste que a sabedoria dele vem de nosso amigo Damão; ora, Damão é assíduo frequentador de Pródico, que passa por ser o sofista mais hábil em precisar o significado das palavras.

Laques — Perfeitamente, Sócrates; ocupar-se com essas sutilezas fica muito melhor num sofista do que num homem considerado pela cidade como capaz de dirigi-la.

Sócrates — Mas vai bem, meu caro, em quem ocupa altos cargos, uma grande sabedoria. Sou de opinião que merece exame mais acurado o sentido que Nícias empresta à expressão coragem.

Laques — Então examina-a tu mesmo, Sócrates.

Sócrates — É o que me disponho a fazer, amigo. Mas não suponhas que vou dispensar tua colaboração; presta atenção e medita no que vou dizer-lhe.

Laques — Assim farei, se achas que é preciso.

Sócrates — Sim, acho. E agora, Nícias, voltemos ao começo. Deves estar lembrado de que, no início de nossa argumentação, consideramos a

coragem como uma parte de virtude.

Nícias — Perfeitamente.

Sócrates — Havendo tu respondido que se tratava de uma parte, admitiste, com isso, que há outras partes, a que, em conjunto, damos o nome de virtude.

Nícias — Por que não?

Sócrates — Então, a esse respeito pensas exatamente como eu? O que eu digo é que, tão bem como a coragem, são partes da virtude a temperança, a justiça e muitas outras. Pensas do mesmo modo?

Nícias — Perfeitamente.

Sócrates — Bem; até aí estamos de acordo. Consideremos, agora, as coisas que são para temer e as que o não são, para que não as interpretes de um modo e eu, de maneira diferente. Vou expor-te nossa opinião; se discordares dela, procura corrigir-nos. Consideramos perigoso tudo o que inspira medo, e inofensivo, o que não inspira. Porém não são apenas os eventos presentes ou passados que incutem medo; os futuros também o fazem. Não concordas com isso, Laques?

Laques — Inteiramente, Sócrates.

Sócrates — Aqui tens, Nícias, nosso modo de pensar: terríveis, para nós, são os males por vir; e inofensivos, os bons eventos futuros, ou que, pelo menos, não sejam maus. Concordas com nossa proposição, ou diferes dela?

Nícias — Concordo.

Sócrates — E dás o nome de coragem ao conhecimento dessas coisas?

Nícias — Perfeitamente.

Sócrates — Passemos agora ao exame do terceiro ponto, para ver se também pensas como nós.

Nícias — Qual será?

Sócrates — Vou dizer-te. Eu e este aqui somos de opinião que quando há ciência ou conhecimento de alguma coisa não se trata de um conhecimento

dos fatos que passaram, para saber como se passaram, nem de outro do que acontece, para saber como acontece, nem de outro, ainda, sobre a melhor maneira por que poderá vir a realizar-se o que ainda não se tornou realidade, porém de um único conhecimento. Por exemplo, em todos os tempos não se ocupa outra ciência com a saúde, senão tão-somente a medicina, que é uma única, e que estuda o que se passou, o que está acontecendo e o que se dará, da maneira por que vai dar-se. O mesmo se verifica com a agricultura, em relação com o que a terra produz. No que entende com a guerra, vós mesmos podeis testemunhar que a estratégia, entre outras coisas, se ocupa com a previsão dos acontecimentos, e não se considera em situação de receber ordens da arte do adivinho, mas de dirigi-la, por saber melhor do que ela o que acontece ou pode acontecer na guerra. Por isso mesmo, a lei não coloca o general sob as ordens do adivinho, mas o inverso, o adivinho sob as do general. Podemos falar dessa maneira, Laques?

Laques — Podemos.

Sócrates — E tu, Nícias, estás de acordo conosco, que a respeito das mesmas coisas, é a mesma ciência que as conhece, quer sejam presentes, quer passadas, quer futuras?

Nícias — Estou, Sócrates, pois assim me parece que é realmente.

Sócrates — Nesse caso, meu caro, segundo o que disseste, coragem é conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, não é verdade?

Nícias — Certo.

Sócrates — Mas o que é de temer e o que é de confiar, conforme já admitimos, é o bem futuro, com relação a este, ou o mal por vir, com relação àquele.

Nícias — Perfeitamente.

Sócrates — E, também, que a mesma ciência se ocupa com as mesmas coisas, tanto futuras, como de qualquer tempo?

Nícias — É assim, de fato.

Sócrates — Então, coragem não é apenas conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, não diz respeito apenas aos bens e aos males futuros, mas também aos do presente e aos que já se realizaram, ou como quer que se comportem, justamente como os demais conhecimentos.

Nícias — É o que parece.

Sócrates — Em tua resposta, Nícias, deste-nos a definição de cerca de um terço da coragem, conquanto nossa pergunta se referisse a toda a coragem, o que ela seja. Agora mesmo, ao que parece, pelo que disseste, coragem não é apenas o conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, mas de todos os bens e todos os males em geral, de qualquer jeito que se comportem, conforme se deduz do teu discurso, na definição de coragem. Mudaste de opinião, ou pensas assim mesmo?

Nícias — Penso assim mesmo, Sócrates.

Sócrates — Ó varão felicíssimo! Acreditas que possa carecer de alguma parte da virtude quem conhecer todos os bens, sob qualquer modalidade que se apresentem, como se realizam, como se realizaram, e como poderão vir a realizar-se, e a mesma coisa com relação aos males? E achas que semelhante criatura ainda necessite de temperança, ou de justiça, ou de santidade, que é tudo o de que ele necessita para precaver-se tanto da parte dos deuses como da parte dos homens, contra o que é perigoso e o que não é, e para alcançar a e maior soma de bens, visto saber como comportar-se com relação a todos eles?

Nícias — Há muita verdade, Sócrates, no que disseste.

Sócrates — Sendo asim, Nícias, de acordo com tua última proposição, a coragem não é uma parte de virtude, porém toda a virtude.

Nícias — É o que parece.

Sócrates — Porém antes afirmamos que a coragem era apenas uma das partes da virtude.

Nícias — Afirmamos, realmente.

Sócrates — Porém nossa última conclusão é diferente.

Nícias — Parece que sim.

Sócrates — Nesse caso, Nícias, não descobrimos o que seja coragem.

Nícias — Não, realmente.

Laques — No entanto, meu caro Nícias, eu estava certo de que a descobririas, pela maneira desdenhosa por que me trataste, quando eu respondia às perguntas de Sócrates. Tinha esperança de que com a sabedoria de Damão virias a descobri-la.

Nícias — Fazes bem, Laques, em não te amofinares por te teres revelado inteiramente ignorante a respeito da coragem. Só o que te interessa é vir eu a estadear também a minha ignorância nesse ponto. Pelo que vejo, para ti carece de maior importância ignorarmos ambos, eu e tu, as coisas que qualquer pessoa de préstimo precisaria conhecer. A meu ver, procedes como todo o mundo, pois não te enxergas e só olhas para os outros. No que me diz respeito, creio ter-me expressado regularmente bem sobre o assunto em discussão. E se, em algum ponto, minha explicação foi defeituosa, mais para diante poderei corrigi-la com o auxílio de Damão, que tu presumes ridicularizar, muito embora nunca tenhas visto Damão, ou com a ajuda de outras pessoas. E uma vez consolidada minha doutrina, ensinar-te-ei com a maior boa vontade o que souber, pois vejo que ainda precisas aprender muito.

Laques — És sábio, Nícias; não obstante, aconselho Lisímaco, aqui presente, e Melésias a desistirem de pedir nossa opinião, a minha e a tua, no que respeita à educação dos filhos, e a não permitirem que Sócrates se retire, como eu disse no começo. É o que eu faria, se meus filhos estivessem em idade disso.

Nícias — Neste ponto estou de inteiro acordo contigo; no caso de querer cuidar Sócrates da educação dos rapazes, não precisarão procurar outra pessoa. Se ele concordasse, eu mesmo lhe confiaria com todo o gosto o meu Nicerato. Porém, sempre que lhe falo nisso, ele se esquiva e me indica outra

pessoa. Experimenta, Lisímaco, se Sócrates atende com maior boa vontade ao teu pedido.

Lisímaco — É de esperar que atenda, Nícias, pois estou pronto a fazer por ele o que não faria por ninguém. Que dizes a isso, Sócrates? Aceitas o convite e declaras-te disposto a cooperar para o aperfeiçoamento dos rapazes?

Sócrates — Fora muito mal feito da minha parte, Lisímaco, negar a minha colaboração para o aperfeiçoamento de quem quer que seja. Se na conversação que mantivemos neste momento eu me tivesse revelado competente, e carecentes de conhecimento Nícias e Laques, fora justo escolherdes-me, de preferência a outro qualquer, para levar a cabo essa incumbência. Porém agora, todos nós nos encontramos em igual dificuldade. Como poderá, então, um de nós ser escolhido, de preferência aos outros? Quer parecer-me que nenhum deverá ser escolhido. Porém, uma vez que as coisas chegaram a este ponto, dizei-me como vos parece o seguinte conselho: Sou de opinião, amigos — tudo isto deverá ficar apenas entre nós — que nós quatro precisamos procurar, cada um para si mesmo, com o maior empenho, o melhor professor possível — é o de que mais necessitamos — e depois, também, para os rapazes, sem olharmos despesas ou o que quer que seja. O que não aconselho é ficarmos como estamos. E se alguém zombar de nós, por irmos à escola na idade em que estamos, amparar-nos-emos na autoridade de Homero, quando afirma que a vergonha é ruim companheira de quem necessita. E sem concedermos a mínima atenção ao que possam falar, cuidemos, a um tempo, com todo o empenho, da nossa educação e da dos rapazes.

Lisímaco — O que dizes, Sócrates, me agrada; e como sou o mais velho, quero ser também o mais interessado em aprender juntamente com os rapazes. Porém atende ao meu pedido: não deixes de ir amanhã cedo a minha casa, para prosseguimos na consulta sobre este mesmo assunto. Por agora, ponhamos ponto em nossa conversação.

Sócrates — Farei o que disseste, Lisímaco; amanhã cedo irei a tua casa, se Deus quiser.

Eutidemo

Críton — Sócrates — Eutidemo — Dionisodoro — Clínias — Ctesipo

Críton — Quem era, Sócrates, aquele com quem conversavas ontem a no Liceu? Decididamente, uma grande multidão vos cercava, de modo que eu, querendo escutar, ainda que me aproximando, nada pude ouvir de distinto. Debruçando-me entretanto sobre os outros, consegui ver, e pareceu-me ser um estrangeiro aquele com quem falavas. Quem era?

Sócrates — De qual dos dois exatamente perguntas, Críton? Pois eram dois, não um.

Críton — Esse de quem falo estava sentado à direita, o terceiro a contar de ti. Entre vós dois estava o menino de Axíoco. Pareceu-me ter-se desenvolvido realmente muito, Sócrates, e não diferir muito em idade do nosso Critóbulo. Só que este é franzino, enquanto aquele é bem crescido para sua idade, e de bela e nobre aparência.

Sócrates — E Eutidemo, Críton, esse de quem perguntas, enquanto o que estava sentado à minha esquerda é o irmão dele, Dionisodoro; e também este participa das discussões.

Críton — Não conheço nenhum dos dois, Sócrates. Alguns novos sofistas também estes, segundo parece. De onde são? E qual é seu saber?

Sócrates — Quanto a sua origem, como eu creio, eles são de algum lugar daqui, de Quios, mas emigraram para Túrio; estando banidos porém de lá, já há muitos anos moram por estas bandas. Sobre o que perguntas, o saber deles, é uma maravilha, Críton. Os dois são simplesmente sábios em tudo; e eu ignorava até aqui o que fossem os pancratiastas. Pois esses dois são

certamente lutadores de tudo; não como eram os dois acarnanes, os irmãos pancratiastas. Pois estes só eram capazes de lutar com o corpo, enquanto aqueles são, em primeiro lugar, habilíssimos com o corpo e na luta na qual é possível dominar a todos — pois são sábios consumados em lutar com armas, e capazes de nisso fazer sábio a outrem, desde que lhes pague um salário; em seguida, no que concerne a disputa nos tribunais, são ótimos, tanto para sustentar o litígio, quanto para ensinar outrem a falar e a redigir discursos tais que apropriados aos tribunais. De fato, até o presente, eram hábeis só nessas coisas, agora entretanto colocaram o remate na arte do pancrácio. Pois, a luta que lhes restava por exercer, essa agora eles realizaram plenamente, de modo que ninguém será capaz de sequer erguer-se contra eles, de tal forma tornaram-se hábeis em lutar com palavras e em refutar completamente o que, a cada vez, é dito, de forma semelhante se for falso e se for verdadeiro. Assim sendo, Críton, eu, de minha parte, estou com intenção de entregar-me nas mãos desses homens, pois eles dizem que, em pouco tempo, fariam qualquer outra pessoa hábil nessas mesmas coisas.

Críton — Como assim, Sócrates? Não temes a idade? Que já sejas velho demais?

Sócrates — Nem um pouco, Críton. Tenho uma prova suficiente, e um estímulo, para não temer. E que esses dois eles mesmos, sendo, por assim dizer, velhos, iniciaram-se nesse saber que eu desejo, a erística; o ano passado, ou o retrasado, ainda não eram sábios. Mas eu, uma só coisa temo: não vá eu acarretar uma afronta aos estrangeiros, como o fiz a Cono, filho de Metróbio, o citarista, que me ensina até hoje a tocar a cítara. Vendo isso, então, as crianças, meus condiscípulos, morrem de rir de mim, e chamam a Cono “professor de velhos”. Não vá pois alguém fazer a mesma afronta também aos estrangeiros; mas eles, provavelmente temendo justamente isso, talvez não estejam dispostos a me aceitar. Mas eu, Críton, persuadi outros velhos a frequentar Cono lá, como meus condiscípulos, e tentarei persuadir outros a frequentar estes dois aqui. E tu, por que não os frequentas comigo?

Como chamariz para eles, levaremos teus filhos; pois, cobiçando a estes, sei que também a nós educarão.

Críton — Mas nada o impede, Sócrates, se bem te parecer. Mas, primeiro, explica-me o que é o saber desses homens, para que eu saiba o que é que vamos aprender.

Sócrates inicia a narração das conversações em que tomam parte ele mesmo, Clínias, Ctesipo, Eutidemo e Dionisodoro

Sócrates — Não tardarás em ouvir. Pois não poderia dizer que não prestei atenção a eles; ao contrário, tanto muito prestei atenção, quanto me recordo muito bem, e tentarei contar-te absolutamente tudo, desde o começo. Pois, graças a um deus, acontecia e estar eu sentado ali justamente onde me viste, no vestiário, sozinho, e já tinha a intenção de levantar-me. Mas, erguendo-me eu, surgiu o meu costumeiro sinal demoníaco. Novamente então me sentei e pouco depois entraram aqueles dois — Eutidemo e Dionisodoro — e muitos outros ademais com eles: discípulos, pareceu-me. Tendo entrado, os dois perambulavam pela pista coberta. E, não tendo ainda dado duas ou três voltas, eis que entra Clínias, esse que dizes ter-se desenvolvido bastante, dizendo com isso a verdade. Atrás dele, um bem grande número de apaixonados, entre outros Ctesipo, um jovenzinho peânio, de bela e nobre natureza, exceto que é impetuoso, por ser jovem. Vendo-me, então, da entrada, sentado sozinho, Clínias veio diretamente a mim, e sentou-se a meu lado, à direita, como dizes justamente. E, vendo-o, Dionisodoro e Eutidemo, primeiro parando, puseram-se a conversar entre eles, lançando um olhar após outro para nós — é que, de fato, eu prestava muita atenção neles; em seguida, aproximando-se ambos, um deles, Eutidemo, sentou-se ao lado do menino, e o outro, ao meu lado, à esquerda; os demais sentaram-se, cada um como calhou.

Cumprimentei-os, então, pois fazia tempo desde que os tinha visto. Depois disso, disse a Clínias: Clínias, estes dois homens aqui, Eutidemo e Dionisodoro, são, seguramente, sábios, não em coisas pequenas, mas nas grandes. Com efeito, conhecem tudo a respeito da guerra, todas as coisas que, a quem vai ser um bom general, é preciso conhecer: táticas e comando dos exércitos, bem como lutar com armas. Mas são capazes também de tornálo apto a prestar assistência a si mesmo nos tribunais, se alguém cometer uma injustiça contra ele.

Tendo então dito essas coisas, fui olhado com desdém por eles; ambos puseram-se então a rir, olhando um para o outro, e disse Eutidemo: Não, Sócrates, já não é disso que cuidamos; servimo-nos, antes, dessas coisas como acessórias.

E eu, espantando-me, disse:

— Deve ser uma bela coisa essa vossa ocupação, penso, se acontece coisas dessa magnitude serem acessórias para vós. Pelos deuses!, dizei-me o que é essa bela coisa.

— A virtude, Sócrates — disse ele — é o que acreditamos ser capazes de transmitir melhor e mais rapidamente que qualquer outro homem.

— Zeus! que coisa dizeis! — disse eu. — Onde fizestes esse achado? Pois, sobre vós, eu ainda pensava, como dizia há pouco, como sendo hábeis sobretudo nisto, luta com armas, e isso é o que dizia a vosso respeito. Pois, quando aqui viestes uma vez anterior, lembro-me de ser isso o que vós dois declaráveis. Se agora, pois, verdadeiramente, tendes essa ciência, sede-me propícios, pois eu, de minha parte, é simplesmente como a dois deuses que me dirijo a vós, pedindo que me concedais perdão pelo que foi dito antes por mim. Vede lá, entretanto, Eutidemo e Dionisodoro, se falais a verdade, pois, diante da grandeza da declaração, não é nada de admirar que não se acredite.

— Mas fica bem sabendo, Sócrates, que é assim mesmo.

— Cumprimento-vos então, de minha parte, por essa aquisição, bem mais que ao grande rei pelo seu poder. Dizei-me, porém, se tendes a intenção de fazer uma demonstração desse vosso saber, ou de que maneira foi deliberado por vós.

— E para isso mesmo justamente que aqui estamos, Sócrates: para fazer uma demonstração e para ensinar, se alguém estiver disposto a aprender.

— Mas, que estão dispostos todos aqueles que não têm esse saber eu vos garanto: eu em primeiro lugar, em seguida Clínias que aqui está, depois de nós Ctesipo ali, e todos estes outros — disse eu, mostrando-lhes os apaixonados de Clínias. Estes encontravam-se já postados à nossa volta.

Com efeito, aconteceu estar Ctesipo sentado distante de Clínias — e, segundo me pareceu, como acontecia estar Eutidemo, que conversava comigo, debruçado para a frente, obscurecia ele a Ctesipo a vista de Clínias, que estava entre nós, — e então, querendo Ctesipo contemplar o jovem, e, ao mesmo tempo estando desejoso de ouvir, pondo-se de pé, foi o primeiro a vir postar-se perto de nós, bem em frente. Assim sendo, então, também os outros, vendo-o, puseram-se à nossa volta, tanto os apaixonados de Clínias quanto os companheiros de Eutidemo e Dionisodoro. Indicando-os, disse eu a Eutidemo que todos estavam prontos para aprender. Ctesipo então confirmou, com muito entusiasmo, assim como os outros, e todos em conjunto convidaram ambos a fazer uma demonstração do poder de seu saber.

Disse eu então:

— Eutidemo e Dionisodoro, decididamente, por todos os meios, sede agradáveis a estas pessoas, e, em atenção a mim, fazei essa demonstração! Fazer a demonstração da maior parte de vosso saber, é evidente que não é pequena tarefa. Mas o seguinte, dizei-me: será que aquele que já está convencido de que é necessário aprender convosco, somente esse serieis capazes de tornar um homem bom, ou também aquele que ainda não está e convencido, por não acreditar inteiramente que essa coisa, a virtude, seja

coisa que se aprenda, ou que vós sejais mestres dela? Dizei lá: um homem assim, é tarefa da mesma arte persuadir tanto de que a virtude é coisa que se ensina, quanto de que vós sois aqueles com os quais se aprenderia melhor? Ou seria tarefa de uma outra arte?

— E seguramente desta mesma arte, Sócrates — disse Dionisodoro.

Logo, vós sois, Dionisodoro — disse eu — dos homens de agora, os que mais bem exortaríeis à filosofia e ao cultivo da virtude?

— Acreditamos certamente que sim, Sócrates.

— Pois então — disse eu — deixai-nos para mais tarde a demonstração do demais, e fazei a demonstração disto aqui: este jovenzinho aqui, persuadi-o de que é necessário amar a sabedoria e cultivar a virtude, e sereis agradáveis, a mim e a todos estes que aqui estão. Pois ocorre algo assim com este menino: acontece, eu e todos estes aqui, desejarmos que ele se torne o melhor possível. Pois ele é filho de Axíoco, filho este de Alcibíades, o Antigo, e primo irmão do atual Alcibíades; o nome dele é Clínias. Ora, ele é jovem. Tememos, pois, por ele, como é natural que se tema por um jovem, que alguém se adiante a nós, desviando seu pensamento para alguma outra ocupação, e que o perverta. Vós chegastes assim na melhor das ocasiões. Se não vos importa, fazei uma experiência com o menino, e conversai com ele na nossa frente.

Tendo eu dito então aproximadamente essas palavras, disse Eutidemo, ao mesmo tempo corajosa e resolutamente:

— Mas não nos importa absolutamente, Sócrates, contanto apenas que o jovenzinho esteja disposto a responder.

— Mas, de fato — disse eu — ele está mesmo acostumado com isso. Pois amiúde, estes que aqui estão aproximam-se dele, fazem-lhe muitas perguntas e conversam com ele, de modo que ele tem, suficientemente, confiança para responder. Quanto ao que veio depois disso, Críton, como te faria um bom relato? Pois não é pouco trabalho ser capaz de, discorrendo, reconstituir um saber tão extraordinário. De modo que eu, de minha parte, tal

como os poetas, preciso, ao principiar o relato, invocar as musas e Memória. Seja como for, Eutidemo principiou mais ou menos deste ponto, segundo creio: Clínias, quem são, dentre os homens, os *manthánontes*: os *sophoí* ou os *amatheis*?

E o menino, sendo difícil como era a questão, enrubesceu, e, ficando em aporia, lançou um olhar para mim. E eu, compreendendo que ele estava perturbado, disse:

— Tem confiança, Clínias, e responde, corajosamente, qual das duas coisas te parece ser e o caso. Pois talvez, vê bem, ele esteja prestando a maior ajuda.

Nesse momento, Dionisodoro, debruçando-se um pouco ao meu ouvido, e com um largo sorriso no rosto, disse:

— De fato, Sócrates, te adianto que, de qualquer das duas maneiras que responda o menino, será refutado.

E enquanto ele falava isso, aconteceu Clínias responder, de modo que não me foi sequer possível recomendar ao menino tomar cuidado, e ele respondeu que eram os inteligentes *[sophoí]* aqueles que aprendem *[manthánontes]*.

E disse Eutidemo:

— Algumas pessoas há a quem chamas mestres, ou não?

Ele concordou.

— E os mestres são mestres dos que estão aprendendo *[manthánontes]*, como o citarista e o mestre de escrita, certamente, foram mestres teus e das outras crianças, e vós, aprendizes, não é?

Ele conveio.

— Então, enquanto aprendíeis, ainda não sabíeis as coisas que aprendíeis, não é?

— Não — disse.

— Então, pois, éreis pessoas que sabem *[sophoí]*, quando não sabíeis essas coisas?

— Claro que não — disse ele.

— Por conseguinte, se não éreis pessoas que sabem *[sophoí]*, éreis ignorantes *[amatheis]*.

— Perfeitamente.

— Vós, pois, aprendendo aquilo que não conhecíeis, era sendo ignorantes *[amatheis]* que aprendíeis.

O menino anuiu com a cabeça.

— São pois os *amatheis* [ignorantes] que *manthánousin* [aprendem], e não os *sophoí*, como tu crês.

Tendo ele dito essas coisas, como um coro sob a direção de um mestre que dá o sinal, aqueles que seguiam Dionisodoro e Eutidemo puseram-se ao mesmo tempo a erguer aclamações e a rir. E antes de o menino devidamente retomar fôlego, Dionisodoro, recebendo-o de Eutidemo, disse:

— Então, Clínias, todas as vezes que o mestre de escrita vos recitava uma lição, quais eram, dentre as crianças, os que compreendiam *[emánthanon]* as coisas que eram recitadas: os *sophoí* [os que sabiam/os inteligentes], ou os *amatheis* [os que ignoravam/os estúpidos].

— Os *sophoí* [os que sabiam] — disse Clínias.

— São os *sophoí* então que *manthánousin* [compreendem/aprendem], e não os *amatheis*, e não respondeste bem a Eutidemo há pouco.

Aí então também puseram-se a rir e a aplaudir enormemente os apaixonados dos dois homens, admirando o saber deles. Mas nós outros, perplexos, calávamo-nos. E dando-se conta Eutidemo de que estávamos perplexos, a fim de que ainda mais o admirássemos, não largava o menino, mas interrogava-o, e, como os bons dançarinos, rodopiava suas perguntas duas vezes sobre o mesmo ponto, e disse:

— Os *manthánontes* [os que aprendem/os que compreendem], pois, *manthánousin* [aprendem/compreendem] as coisas que conhecem, ou as que não conhecem?

E Dionisodoro, de novo murmurando para mim baixinho:

— Isso também, Sócrates — disse — é outra questão tal como a anterior.

— Zeus! — disse eu — a questão anterior já nos tinha parecido bela, juro!

— Todas as questões, Sócrates — afirmou ele — nós fazemos tais quais essas: sem escapatória.

— Eis aí por que — retorqui eu — pareceis-me gozar de excelente reputação junto a vossos discípulos.

Nisso, Clínias respondeu a Eutidemo que os que aprendem *[manthánontes]* aprendiam *[manthánoien]* as coisas que não conheciam. E este fez-lhe uma pergunta, nos mesmos moldes que anteriormente:

— E então? — disse ele — não conheces as letras?

— Sim — respondeu Clínias.

— Todas elas, não é?

Ele concordou.

— Quando então alguém recita uma coisa qualquer, não são letras que ele recita?

Ele concordou.

— Então, disse, é algo das coisas que conheces que alguém recita, se realmente conheces todas as letras, não é?

Também com isso ele concordou.

— Como então? — disse ele. — Tu não *manthánei*s [compreendes/aprendes] as coisas que alguém recita, e aquele que não conhece as letras *manthánei* [compreende/aprende]?

— Não — disse Clínias — mas eu sim é que aprendo *[manthán*o*]*.

— Então — disse ele — são coisas que conheces que *manthánei*s [compreendes/aprendes], se realmente conheces todas as letras.

Ele concordou.

— Logo, não respondeste corretamente — disse.

E nem bem ainda essas coisas tinham sido ditas por Eutidemo, já Dionisodoro, recebendo a palavra como se fosse uma pelota, de novo fazia mira sobre o menino, e disse:

— Eutidemo está te enganando, Clínias. Pois diz-me: aprender *[manthánein]* não é adquirir a ciência daquilo que se aprende?

Clínias concordou.

— Mas conhecer, disse ele, é outra coisa senão já ter a ciência?

Ele conveio.

— Logo, não conhecer é ainda não ter a ciência?

Clínias concordou com ele.

— Então, quem são os que adquirem alguma coisa: os que já têm ou os que não tiverem?

— Os que não tiverem.

— Então, concordas, não é?, estarem entre estes últimos os que não conhecem, isto é, entre os que não têm.

Ele anuiu.

— Logo, é entre os que adquirem que estão os *manthánontes* [os que aprendem] e não entre os que têm.

Ele conveio.

— Logo, Clínias, são os que não conhecem que *manthánousin* [aprendem] — disse — e não os que conhecem.

De novo ainda, a fim de derrubá-lo de vez, Eutidemo lançava-se sobre o jovenzinho para um como que terceiro assalto. E eu, dando-me conta de que o menino estava soçobrando, querendo que tivesse uma trégua para que não se assustasse conosco, para encorajá-lo, disse:

— Clínias, não te espantes se te parecem inusitados esses argumentos. Pois talvez não te dês conta do tipo de coisa que estão fazendo os estrangeiros em torno de ti. Eles estão fazendo exatamente aquilo que fazem os que tomam parte na iniciação dos Coribantes quando fazem a entronização, em torno daquele que estão prestes a iniciar. Pois também aí há

um coro e brincadeira, como sabes, se é o caso que já foste iniciado. Agora também, estes dois nada fazem senão conduzir um coro em torno de ti, e e como que dançam, brincando, a fim de iniciar-te depois disso. Agora então, supõe que ouves a primeira parte dos mistérios sofísticos. Pois primeiro, como diz Pródico, é necessário aprender sobre a correção dos nomes. É isso que também estão mostrando para ti os estrangeiros: que não sabias que os homens dão o nome de *"manthánein"*, por um lado, a algo tal qual o seguinte: quando alguém, não tendo a princípio nenhuma ciência sobre certa coisa, em seguida, posteriormente, adquire essa ciência; por outro lado, dão o mesmo nome também quando alguém, já tendo essa ciência, com essa mesma ciência examina essa mesma coisa, seja ela objeto de ação ou de discurso; de preferência, dão a isso o nome de *"suniénai"*, e não *"manthánein"*, mas há ocasiões em que também empregam o nome *"manthánein"*. *A* ti, como eles estão mostrando, passa despercebido que a mesma palavra é aplicada a homens em condições opostas: ao que sabe e ao que não sabe. É quase o mesmo que isso o que acontece na segunda questão, na qual te perguntaram se os homens *manthánousin* [aprendem/compreendem] o que conhecem ou o que não conhecem. Essas coisas, no entanto, são uma brincadeira dos ensinamentos, e eis aí por que eu digo estarem eles brincando contigo. E digo brincadeira pelo seguinte: porque ainda que alguém aprendesse muitas ou mesmo todas as questões desse tipo, ainda assim não saberia nada sobre como as coisas são, mas se tornaria capaz, graças à diversidade de sentido das palavras, de brincar com as pessoas, passando-lhes uma rasteira e fazendo-as cair pra trás, como aqueles que, puxando por baixo as banquetas dos que estão para sentar-se, rejubilamse e riem-se quando os veem caídos para trás sobre o traseiro. Assim sendo, supõe terem sido essas coisas uma brincadeira contigo da parte deles; mas é claro que, depois disso, são estes dois mesmos que vão mostrar-te as coisas sérias, e eu lhes indicarei o caminho, a fim de que, no que me diz respeito, cumpram o que prometeram. Pois eles afirmaram que

fariam uma demonstração do saber protréptico. Mas, de fato, parece-me, eles acreditaram ser preciso primeiro brincar contigo. Que esteja terminada vossa brincadeira, Eutidemo e Dionisodoro, e sem dúvida é suficiente. Mas agora fazei a demonstração sobre o que vem depois disso, exortando o menino, mostrando-lhe como é preciso cultivar a sabedoria e a virtude. Antes porém vos mostrarei eu como concebo isso e que tipo de exortação desejo ouvir. Caso então vos parecer que o faço como um amador e de maneira ridícula, não zombeis de mim. Pois é pelo anseio de ouvir vossa sabedoria que ousarei improvisar diante de vós. Suportai então ouvir-me sem rir, vós mesmos e vossos discípulos. E tu, filho de Axíoco, responde-me. Será que nós todos, homens, queremos ser bem-sucedidos? Ou esta questão é uma das coisas ridículas que ainda agora eu temia? Pois é insensato, sem dúvida, até mesmo perguntar coisas tais. Pois quem entre os homens não quer ser bem-sucedido?

— Não há ninguém que não o queira — disse Clínias.

— Pois bem — disse eu. — Vamos ao que vem depois disso: uma vez que queremos ser bem-sucedidos, como o seríamos? Será que se tivermos bens numerosos? Ou é esta uma questão ainda mais ingênua que aquela? Pois é claro, penso, que também isso é assim.

Ele conveio.

— Vamos lá, pois. Quais afinal, entre as coisas que são, acontecem ser bens para nós? Ou parece não ser algo difícil, nem mesmo que requeira um homem muito extraordinário, encontrar a resposta para isso? Qualquer um de nós, com efeito, diria que ser rico é um bem, não é?

— Perfeitamente — disse ele.

— E também o ter boa saúde, e o ser belo, e o ser suficientemente provido das outras qualidades concernentes ao corpo, não é verdade?

Ele era da mesma opinião.

— Por outro lado, o bom nascimento e os poderes e honrarias em sua própria cidade são evidentemente coisas boas.

Ele concordou.

— Qual dos bens então ainda nos resta? Que é afinal ser temperante, ser justo, ser corajoso? Por Zeus, Clínias, crês tu que, se pusermos essas coisas como bens, corretamente as poremos, ou se não as pusermos? Pois talvez alguém nos conteste; mas a ti, o que parece?

— São bens — disse Clínias.

— Pois bem — disse eu. — Mas a sabedoria, em que lugar do coro a colocaremos? Entre os bens? Ou que coisa tens a dizer?

— Entre os bens.

— Reflete pois; não vá que deixemos de lado algum dos bens, algum justamente que seja digno de menção.

— Mas, parece-me — disse Clínias — não termos deixado nenhum.

E eu, tendo-me lembrado, disse:

— Por Zeus! Corremos o risco de ter deixado de lado o maior dos bens!

— Qual é esse? — disse ele.

— A boa fortuna, Clínias, isso que todos, mesmo os mais vis, dizem ser o maior dos bens.

— Dizes a verdade — afirmou ele.

E eu, por outro lado, de novo mudando de ideia, disse:

— Por pouco não nos tornamos ridículos para esses estrangeiros, eu e tu, ó filho de Axíoco.

— Por que isso? — perguntou ele.

— Porque, tendo posto a boa fortuna entre os bens precedentes ainda agora, eis que de novo falamos da mesma coisa.

— E por que isso?

— É ridículo, sem dúvida, aquilo que já está estabelecido há muito tempo, isso de novo propor, e falar duas vezes as mesmas coisas.

— Que queres dizer com isso? — disse ele.

— Que a sabedoria, sem dúvida, é a boa fortuna. E disso até mesmo uma criança se daria conta.

E ele espantou-se, tanto é ainda jovem e ingênuo.

E eu, tendo-me dado conta de que ele se espantava, disse:

— Não sabes, Clínias, que no que se refere à realização bem-sucedida de árias de flauta, são os flautistas os mais bem afortunados?

Ele conveio.

— E no que concerne à escrita e à leitura das letras, disse eu, são os gramatistas, não é verdade?

— Perfeitamente.

— E em relação aos perigos do mar? Crês, então, que haja pessoas mais bem afortunadas que os pilotos que sabem seu ofício, para dizer tudo?

— Não, certamente.

— E, participando tu de uma expedição militar, com quem partilharias de mais bom grado o perigo e a fortuna: com um general que sabe seu ofício, ou com um que o ignora?

— Com um que sabe.

— E estando doente? Com quem te arriscarias de bom grado: com um médico que sabe seu ofício, ou com um que ignora?

— Com um que sabe.

— Então — disse eu — é porque crês que mais bem afortunadamente farias algo, fazendo-o com alguém que sabe, do que com alguém que ignora?

Ele estava de acordo.

— Logo, a sabedoria, em toda parte, faz os homens ser bem afortunados. Pois sem dúvida a sabedoria jamais erraria alguma coisa, mas, necessariamente, faz corretamente e alcança o resultado. Senão, não é?, não mais seria sabedoria. Acabamos por concordar, não sei como, que, em suma, as coisas se passam assim: se a sabedoria está presente, àquele em quem está presente, não é preciso, além disso, boa fortuna. E já que tínhamos concordado sobre isso, quis saber dele, de novo, sobre as coisas em que tínhamos concordado anteriormente, como ficariam elas para nós.

Concordamos, com efeito, disse eu, que, se tivéssemos muitos bens, seríamos felizes e bem-sucedidos.

Ele conveio.

— Seríamos então felizes por estarem presentes os bens, se não nos fossem de nenhum proveito, ou se fossem de proveito?

— Se fossem de proveito.

— Ser-nos-iam então de algum proveito se apenas os tivéssemos e não os usássemos? Por exemplo, os alimentos, se tivéssemos muito, mas não os comêssemos, ou muita bebida, e não bebêssemos, há algum proveito que teríamos?

— Certamente não — disse ele.

— E os artesãos todos, se lhes fossem providenciados todos os implementos necessários, a cada um para seu próprio trabalho, mas não os usassem, será que seriam estes bem-sucedidos por conta da posse, porque possuiriam todas as coisas que é preciso o artesão possuir? Por exemplo, o marceneiro: se estivesse provido de absolutamente todas as ferramentas e madeira suficiente, mas não trabalhasse a madeira, há algo que estaria aproveitando dessa posse?

— De maneira alguma — disse ele.

— E se alguém possuísse riqueza e todas as coisas boas que mencionamos ainda agora, mas não as usasse, será que seria feliz por conta da posse desses bens?

— Certamente não, Sócrates.

— Logo, é preciso, àquele que pretende ser feliz, não apenas possuir tais bens, mas também usá-los, sem o que nenhum proveito advém da posse.

— Dizes a verdade.

— Isso então já é suficiente, e Clínias, para fazer alguém feliz: o possuir os bens e usá-los?

— A mim pelo menos parece.

— Se alguém usa os bens corretamente — disse eu — ou também se não corretamente?

— Se corretamente.

— Falas bem, disse eu. Pois creio que, de alguma forma, é muito pior se alguém usa de maneira não correta uma coisa qualquer, do que se a deixa pra lá. Pois uma conduta é má, a outra nem má nem boa. Não é assim que devemos falar?

Ele estava de acordo.

— E então? No trabalho e no uso que se refere à madeira, aquilo que realiza o usar corretamente é outra coisa que uma ciência, a da marcenaria?

— Certamente que não, disse ele.

— Mas certamente, penso, também no trabalho que se refere a móveis, o usar corretamente é uma ciência que realiza.

Ele conveio.

— Então, disse eu, também no que se refere ao uso dos bens que mencionamos anteriormente, riqueza, bem como saúde, e beleza, — o usar corretamente, para todas as coisas desse tipo, é uma ciência que conduz e dirige com sucesso a ação, ou uma outra coisa?

— Uma ciência — disse ele.

— Não somente pois a boa fortuna mas também a realização bem-sucedida, segundo parece, a ciência proporciona em toda posse e em toda ação.

Ele concordou.

— Então, por Zeus — disse eu — é de algum proveito alguma das outras posses, sem inteligência e saber? Um homem, não tendo compreensão, teria realmente proveito possuindo muitas coisas e fazendo muitas coisas, ou antes, possuindo e fazendo poucas coisas? Examina da seguinte maneira: fazendo menos, não erraria menos, e, errando menos, não iria menos mal, e, indo menos mal, não seria menos miserável?

— Decididamente — disse ele.

— E alguém faria menos, sendo, antes, pobre, ou sendo rico?

— Pobre.

— E sendo fraco, ou sendo forte?

— Fraco.

— E com honrarias na cidade, ou sem honrarias?

— Sem honrarias.

— E faria menos sendo corajoso e sábio, ou covarde?

— Covarde.

— E não é verdade que sendo preguiçoso antes que diligente?

Ele estava de acordo.

— E sendo antes lento que rápido, e vendo e ouvindo de maneira embotada, antes que com acuidade?

— Em todas as questões desse tipo estávamos de acordo um com o outro.

— Em suma, então, Clínias, disse eu, é de temer que, sobre a totalidade das coisas que anteriormente afirmamos serem bens, a questão não seja a respeito disto: como elas, por natureza, em si e por si mesmas, são bens; mas, segundo parece, passa-se do seguinte modo: se as dirige a ignorância, são males piores do que seus contrários, tanto mais capazes que são de servir a quem as dirige, que é mau; mas, se as dirigem a inteligência e a sabedoria, são bens maiores; em si e por si mesmas, nem umas nem outras dessas coisas têm nenhum valor.

— E evidente — disse ele — segundo parece, que é assim como dizes.

— O que resulta então para nós do que foi dito? Outra coisa senão o seguinte: que das outras coisas nenhuma é boa, nem má, mas estas duas coisas há, das quais uma, a sabedoria, é um bem, e outra, a ignorância, é um mal?

Ele concordou.

— Examinemos então, disse eu, o que ainda resta. Uma vez que todos nós ansiamos por ser felizes, e que ficou manifesto que nos tomamos tais

graças ao uso, e ao uso correto, das coisas, e que é a ciência que produz a correção e a boa fortuna, é preciso então, segundo parece, que todo homem, sem exceção, tome providências, de todas as maneiras, para que se tome o mais sábio possível. Ou não?

— Sim — disse ele.

— E, se alguém acredita que é isso, sem dúvida, que é preciso receber, muito mais do que riquezas, do pai e também dos tutores e amigos, sobretudo dos que se declaram apaixonados, quer sejam estrangeiros ou concidadãos, e se pede e suplica-lhes que o deixem participar de seu saber, não é absolutamente desonroso, Clínias, nem vergonhoso, com vistas a isso, servir e mesmo escravizar-se a um apaixonado e até a todo e qualquer homem, dispondo-se a prestar qualquer um dos serviços honrados, na ânsia de tomar-se sábio. Não te parece assim? — perguntei eu.

— Decididamente, pareces-me falar bem, disse ele.

— Se é, Clínias, que a sabedoria é coisa que se ensina, e que não venha aos homens por obra do acaso. Pois isso para nós é ainda uma questão sem exame, e ainda não foi objeto de acordo entre mim e ti.

— Mas a mim pelo menos, Sócrates — disse ele — parece que é coisa que se ensina.

E eu, deleitado, disse:

— Falas bonito, decididamente, ó melhor dentre os homens, e fizeste bem em afastar-me de muita pesquisa sobre este ponto preciso: se a sabedoria é ou não coisa ensinável. Agora pois, uma vez que a ti parece tanto que é algo ensinável, quanto que é a única das coisas que faz o homem ser feliz e bem-sucedido, dirias outra coisa senão que é necessário cultivar a sabedoria e que tu mesmo tens a intenção de fazê-lo?

— Decididamente, Sócrates — disse ele — o mais possível.

E eu, tendo ouvido isso com prazer, disse:

— Tal é, Dionisodoro e Eutidemo, o meu paradigma dos discursos protrépticos, tais como desejo que sejam; discurso amador talvez, expresso

com dificuldade e prolixamente. Mas aquele de vós dois que queira, que nos faça, fazendo-o com arte, sobre o mesmo assunto, uma demonstração. Se não o quiserdes, retomando a partir de onde e deixei, fazei para o menino a demonstração sobre o que segue: se é preciso ele adquirir todas as ciências, ou se há uma única que é preciso alcançar para ser feliz e ser um homem bom, e qual é ela. Como disse ao começar, acontece ser-nos de muita importância este jovenzinho tornar-se sábio e bom.

Assim, pois, foram essas as coisas que eu disse, Críton. Ao que seria depois disso prestava uma enorme atenção, e observava de que maneira afinal se engajariam na discussão, e a partir de que ponto começariam a encorajar o jovenzinho a praticar a sabedoria e a virtude. Então, o mais velho deles, Dionisodoro, foi o primeiro que iniciou a discussão, e nós todos olhávamos para ele como quem vai ouvir logo logo algumas palavras admiráveis. O que, precisamente, de fato, nos aconteceu. Com efeito, foi algo admirável, Críton, o discurso a que o homem deu início, o qual vale a pena para ti escutar, tão encorajador o discurso era para a virtude.

— Diz-me, Sócrates e vós outros — disse ele — todos quantos dizeis desejar que esse jovenzinho se torne sábio: estais brincando ao dizer isso, ou verdadeiramente o desejais e levais a sério?

E eu refleti que eles acreditavam, pelo visto, que nós antes estávamos brincando, quando lhes suplicávamos que conversasse com o jovenzinho, e por isso eles troçaram e não levaram a sério. Tendo então feito essa reflexão, disse ainda mais enfaticamente que levávamos prodigiosamente a sério.

E disse Dionisodoro:

— Examina bem, Sócrates, para que não venhas a negar o que agora estás dizendo.

— Já examinei — respondi. — E não!, acho que não negarei jamais.

— E então? — disse ele. — Dizeis querer que ele se torne sábio?

— Perfeitamente.

— Mas agora — disse ele — Clínias é sábio, ou não?

— Certamente não ainda, é o que diz ele, pelo menos; mas ele não é de se gabar — disse eu.

— Mas vós — disse ele — quereis que ele se torne sábio e que não seja ignorante?

Concordámos.

— Então, não é?, quem não é quereis que venha a ser, e quem agora é, que não seja mais.

E eu, ouvindo isso, tremi. Estando ainda eu a tremer, disse ele, retomando a palavra:

— Então, já que quem agora é quereis que não mais seja, quereis outra coisa, segundo parece, senão que ele pereça? E realmente seriam de muito valor tais amigos e apaixonados, a quem importa sobretudo aniquilar seu favorito!

E Ctesipo, ouvindo isso, irritou-se por conta de seu favorito, e disse:

— O estrangeiro de Túrio, se não fosse demasiado rude dizer, eu diria: "que caia sobre tua cabeça". Que estás pensando, que acusas a mim e aos outros de uma coisa tal que eu creio sacrílego até mesmo pronunciar: que eu quereria que este que aqui está fosse aniquilado?

— Como então, Ctesipo? — disse Eutidemo. — Parece-te ser possível falar falso?

— Sim, por Zeus! — disse ele — se não estou louco, pelo menos.

— Dizendo a coisa sobre a qual é a fala, ou não a dizendo?

— Dizendo — disse ele.

— Então, não é?, se realmente quem fala diz isso, não diz outra coisa, entre as coisas que são, senão essa precisamente que ele diz.

— Como poderia dizer outra coisa? — perguntou Ctesipo.

— Mas aquilo que ele diz é uma das coisas que são separadas das outras.

— Perfeitamente.

— Então, quem diz aquela coisa que é, di-la, não é? — indagou ele.

— Sim.

— Entretanto, quem diz uma coisa que é e coisas que são diz a verdade. De modo que Dionisodoro, se realmente diz coisas que são, diz a verdade, e de maneira alguma diz uma falsidade contra ti.

— Sim — disse Ctesipo — mas quem diz essas coisas que estás dizendo, Eutidemo, não diz coisas que são.

E disse Eutidemo:

— Mas as coisas que não são, é outro o caso senão que não são?

— Não são.

— E as coisas que não são, não são coisas que não são em lugar nenhum?

— Em lugar nenhum.

— No que se refere a elas então, às coisas que não são, há como se possa agir de alguma forma, de modo que quem quer que seja possa fazer aquelas coisas que não estão em lugar nenhum?

— A mim, pelo menos, não parece, disse Ctesipo.

— E então? Os oradores, quando falam na assembleia do povo, não agem de alguma maneira?

— Certamente que agem — disse ele.

— Então, se realmente agem, também fazem algo, não é?

— Sim.

— Falar é pois agir, e também fazer algo?

Ele concordou.

— Logo, ninguém diz coisas que não são, pois já estaria fazendo algo. Tu porém concordaste que não é possível a ninguém fazer o que não é, de modo que, segundo o que dizes, ninguém fala falso, e se realmente Dionisodoro fala, diz a verdade e coisas que são.

— Sim, por Zeus!, Eutidemo — disse Ctesipo –; só que ele diz coisas que são de uma certa maneira, mas não tais como são.

— Que queres dizer, Ctesipo? — disse Dionisodoro. — Há pois pessoas que dizem as coisas tais como são?´

— Há, certamente — disse ele — os nobres e bons, e os que dizem a verdade.

— E então? As coisas boas não são um bem, e as coisas más, um mal?

Ele estava de acordo.

— Concordas que os nobres e bons dizem as coisas tais como são?

— Concordo.

— Logo, Ctesipo — disse ele — os bons dizem mal das coisas más, se realmente as dizem como elas são.

— Sim, por Zeus!, e muito, pelo menos dos homens maus. Entre os quais tu, se me ouvires, te guardarás de estar, para que os bons não falem mal de ti. Pois fica sabendo, e os bons falam mal dos maus.

— E dos grandes — disse Eutidemo — filam grandemente, e dos calorosos, calorosamente?

— Muito certamente — disse Ctesipo. — Em todo caso, dos frios [inúteis, insípidos] não só falam com frieza como dizem que eles insipidamente discutem.

— Mas tu insultas, Ctesipo — disse Dionisodoro –, insultas.

— Por Zeus! não eu, Dionisodoro — disse ele –, uma vez que gosto de ti. Mas te advirto como camarada, e tento persuadir-te a jamais contra mim falar, tão rudemente, que eu quero que sejam aniquilados aqueles com os quais mais me importo.

Eu então, já que me pareciam estar agressivos demais um com o outro, brinquei com Ctesipo, e disse:

— Ctesipo, a mim parece que devemos aceitar dos estrangeiros aquilo que dizem, se estão dispostos a conceder-nos isso, e não ficar disputando a propósito de uma palavra. Se, com efeito, eles sabem aniquilar pessoas de maneira a fazer, dos maus e insensatos, homens de bem e sensatos, e, isso, quer tenham feito eles mesmos a descoberta, quer tenham aprendido com

outrem alguma forma de destruição e de aniquilação tal que, fazendo perecer aquele que é mau, fazem-no aparecer de novo como homem de bem... se eles sabem isso — e é evidente que sabem, pois pelo menos disseram que a técnica deles, recentemente descoberta, é a de fazer, dos maus, homens bons — concedamos-lhes então isso: que eles nos façam perecer o menino, e que o façam razoável, e também a todos nós outros. Mas se vós, os jovens, temeis, seja sobre mim o perigo, como sobre um cario! Pois eu, já que sou velho afinal, estou pronto para enfrentar o perigo, e entrego-me a Dionisodoro aqui presente, como à Medeia da Cólquida. Que me faça perecer, e, se quiser, me cozinhe, e se quiser outra coisa. que faça o que quiser, apenas que me faça aparecer homem de bem!

E disse Ctesipo:

— Mas eu, Sócrates, também eu, estou pronto a oferecer-me aos estrangeiros, mesmo que queiram esfolar-me ainda mais do que me estão esfolando agora, se meu esfolamento não resultar num odre, como o de Mársias, mas em virtude. Certamente, Dionisodoro aqui acredita estar eu irritado com ele. Eu porém não estou irritado, mas estou contradizendo-o em relação ao que me parece falar ele de mim não apropriadamente. Mas tu, nobre Dionisodoro, disse ele, não chames contradizer de insultar, pois é uma outra coisa o insultar.

E Dionisodoro disse:

— E supondo como sendo possível a contradição que dizes essas palavras, Ctesipo?

— Sem dúvida nenhuma, decididamente! Ou tu, Dionisodoro, e não acreditas ser possível contradizer?

— Em todo caso — disse Dionisodoro –, certamente jamais tu demonstrarias ter ouvido alguém contradizendo alguém.

— Dizes a verdade — disse Cesipo. — Ouvindo, no entanto, neste momento, Ctesipo contradizendo Dionisodoro, estou demonstrando-te isso. Poderias realmente dar conta disso?

— Perfeitamente — disse ele.

— E então? — perguntou ele. — Há enunciados para cada uma das coisas que são?

— Perfeitamente.

— Que enunciam, portanto, cada uma como é [sobre cada uma, que é], não? Ou como não é [que não é]?

— Como é.

— Com efeito, se recordas, Ctesipo, agora mesmo demonstramos que ninguém diz como [que] não é, pois ficou evidente que ninguém diz o que não é.

— Mas e daí? — disse Ctesipo. Contradizemo-nos menos, eu e tu?

— Então — disse ele –, contradir-nos-íamos dizendo ambos o enunciado da mesma coisa. Assim, estaríamos certamente dizendo as mesmas coisas?

Ele estava de acordo.

— Mas é quando nenhum de nós — disse ele –, o enunciado da coisa, é então que nos contradiríamos? Ou, sim, nenhum de nós estaria, absolutamente, mencionando a coisa?

Também com isso ele concordou.

— Mas, por conseguinte, é quando eu, de minha parte, digo o enunciado da coisa, tu porém dizes outro, de outra coisa, é então que nos contradizemos? Ou eu digo a coisa, e tu nem mesmo falas dela absolutamente? Ora, quem não está falando, como estaria contradizendo quem está falando?

E Ctesipo calou-se. Eu, porém, ficando espantado com o argumento, disse:

— Que queres dizer, Dionisodoro? Pois, realmente, embora tendo ouvido esse argumento, de muitas pessoas e muitas vezes, sempre me espanto. De fato, também os seguidores de Protágoras usavam largamente dele, e outros ainda mais antigos. A mim porém sempre parece ser um

argumento espantoso, e que arruina os outros e também, ele próprio, a si mesmo. Creio, porém, que vou inteirar-me perfeitamente da verdade dele contigo. Falar falso não é possível, não é? Pois é isso que significa o argumento, não? E que aquele que fala ou bem diz a verdade, ou não fala?

Ele estava de acordo.

— Então, falar falso não é possível, pensar falso é, entretanto, possível?

— Pensar falso tampouco — disse ele.

— Logo — disse eu — tampouco existe opinião falsa, absolutamente?

— Não — disse ele.

— Logo, tampouco ignorância, nem homens ignorantes. Ou ignorância, se realmente existisse, não seria enganar-se sobre as coisas?

— Perfeitamente — disse ele.

— Mas isso não é possível — disse eu.

— Não — concordou ele.

— É por dizer, Diomsodoro, que dizes o que dizes, para dizer algo desconcertante, ou verdadeiramente te parece não haver nenhum ignorante entre os homens?

— Mas refuta tu — disse ele.

— E será isso, refutar, possível, segundo tua tese, se ninguém se engana?

— Não é possível.

— Tampouco então — disse eu — agora mesmo Dionisodoro estava convidando a refutar?

— Como alguém poderia convidar para o que não é? Tu convidas?

— É que, Eutidemo — disse eu — no que concerne a esses argumentos sábios e bem elaborados, há algo que não compreendo muito bem; mas, claro, percebo as coisas de maneira um tanto espessa. Assim sendo, vou perguntar algo talvez grosseiro, mas desculpa. Ora vê. Se pois não é possível enganar-se nem pensar falso, nem ser ignorante, não é o caso que tampouco é possível errar quando se faz alguma coisa? Pois àquele que faz alguma coisa não é possível falhar naquilo que faz. Não é assim que falais?

— Perfeitamente — disse ele.

— E é esta agora — disse eu — a questão grosseira. Se pois não erramos, nem agindo, nem falando, nem pensando, vós, por Zeus!, se assim é, viestes para cá como professores de quê? Ou não é verdade que afirmastes ainda agora que a virtude, melhor que qualquer outro dos homens, poderíeis transmitir a quem estivesse disposto a aprender?

— Ora pois, Sócrates — disse Dionisodoro, retomando a palavra. — És assim um velho gagá, de maneira que lembras agora coisas que dissemos anteriormente, e, se eu disse alguma coisa o ano passado, vais-te lembrar agora, mas com as coisas ditas no presente não saberás o que fazer?

— É que elas são muito difíceis — disse eu — como é natural, pois que são ditas por sábios. Assim, também com essa última coisa que disseste, é extremamente difícil fazer algo. Pois, com "não sei o que fazer com isso", que estás querendo dizer, afinal, Dionisodoro?

— É, evidentemente, que eu não posso refutar teu argumento?

— Pois dize: que outra coisa significa *[noeí]* para ti essa frase, "não sei o que fazer com as coisas ditas"?

— Mas isso que dizes — respondeu ele — é com isso que é muito difícil fazer alguma coisa. Assim pois, responde.

— Antes que respondas tu, Dionisodoro? — perguntei eu.

— Não respondes? — atirou ele.

— É mesmo justo?

— Certamente que é justo — disse ele.

— Por que razão? — indaguei eu. — Evidentemente, por esta: porque chegas até nós agora como alguém absolutamente sábio no que se refere a discussões, e sabes quando é preciso responder e quando não. E agora não responderias ao que quer que seja, uma vez que sabes que é preciso não responder.

— Ficas tagarelando — disse ele –, sem te preocupares de responder. Mas, ó bom, obedece e responde, já que, afinal, admites que sou sábio.

— E preciso então obedecer — disse eu –, é mesmo forçoso, segundo parece, pois és tu que mandas. Pergunta pois.

— Os *noounta* [coisas que percebem/coisas que significam] é enquanto coisas que têm alma que *noei* [percebem], ou também coisas sem alma *noei* [percebem]?

— São as coisas que têm alma que percebem *[noeí]*.

— Conheces, pois, alguma frase que tenha alma?

— Por Zeus! eu não!

— Como então ainda agora perguntaste o que, para mim, *noeí* [percebe] minha frase?

— Por que outra razão — perguntei eu –, senão porque errei, por estupidez? Ou não errei, mas sim também falei corretamente ao dizer que as frases *noei* [significam]? Qual das duas coisas afirmas: que errei ou que não? Pois, se não errei, tu tampouco me refutarás, por sábio que sejas, e nem mesmo podes fazer algo com o argumento. Mas se errei, tampouco falas corretamente ao afirmar que não é possível errar. E estou dizendo estas coisas, não com referência ao que disseste no ano passado. Mas parece, Dionisodoro e Eutidemo — disse eu –, que esse argumento fica no mesmo lugar e ainda, como outrora, tendo derrubado o adversário, cai, e que a maneira de não estar sujeito a isso ainda não foi encontrada por vossa arte; e isso, embora sendo ela tão admirável no que diz respeito à precisão das palavras.

E disse Ctesipo:

— Coisas maravilhosas dissestes, homens de Túrio, ou de Quios, ou de onde quer que seja e como quer que vos agrade ser chamados! Como pouco vos importa ficar falando a torto e a direito!

E eu, temendo que viessem insultos, de novo acalmava Ctesipo, e disse:

— Ctesipo, as coisas que estava dizendo agora mesmo para Clínias, essas mesmas também digo para ti, isto é, que não sabes que o saber dos estrangeiros é espantoso. Só que não estavam dispostos a nos fazer uma

demonstração usando de seriedade; estavam, isso sim, imitando Proteu, o sofista egípcio, embasbacando-nos com seus truques de mágico. Nós então, de nossa parte, imitemos Menelau, e não larguemos os dois homens até que se mostrem claramente a nós, naquilo em que eles mesmos são sérios. Pois creio que ambos aparecerão como algo extraordinariamente belo, quando começarem a ser sérios. Vamos, pois, implorar-lhes, encorajá-los e suplicar-lhes que se mostrem claramente. Eu, de fato, estou decidido, eu mesmo, a, de novo, mostrar o caminho de como lhes suplico que se mostrem a mim. Do ponto pois em que me afastei do assunto anteriormente, tentarei, como puder, expor o que segue àquelas coisas que disse, para ver se, de alguma forma, obtenho sua boa vontade e se obtenho que, apiedando-se e compadecendo-se de mim, esforçando-me que estou e levando isso a sério, também eles levem a sério. E tu Clínias — continuei –, lembra-me o ponto de onde então nos afastámos do assunto. Segundo creio, foi por aqui. Tínhamos acabado por concordar que é preciso cultivar o saber, não é?

— Sim — disse ele.

— E que o cultivo do saber é a aquisição de uma ciência, não é assim?

— Sim — respondeu ele.

— Adquirindo, pois, que ciência, afinal, estaríamos fazendo corretamente essa aquisição? Não se passa simplesmente isto: que é a ciência que nos dará proveito?

— Perfeitamente.

— Então ser-nos-ia de algum proveito se, perambulando por toda parte soubéssemos reconhecer onde na terra está enterrada a maior quantidade de ouro?

— Talvez — disse ele.

— Mas antes, provámos cabalmente que de nada adiantaria se, até mesmo sem trabalho e sem cavar a terra, todo o ouro do mundo se tornasse nosso. De modo que, nem que tivéssemos a ciência de fazer, das pedras, pedras de ouro, tal ciência não seria de nenhum valor. Se, com efeito, não

tivermos também uma ciência de como usar o ouro, ele pareceu ser de nenhum proveito. Ou não te recordas?

— Perfeitamente — disse ele –, recordo-me.

— Tampouco, segundo parece, nenhuma outra ciência seria de proveito, nem a das finanças, nem a medicina, nem nenhuma outra que sabe produzir alguma coisa, mas não sabe usar o que produzir. Não é assim?

Ele conveio.

— Nem mesmo se houver alguma ciência que faça os homens imortais, sem saber usar a imortalidade, nem essa, parece ser de algum proveito, se é preciso conjeturar a partir do que foi acordado precedentemente.

Éramos da mesma opinião em todas essas coisas.

— Logo, é-nos preciso uma ciência tal, ó bela criança, disse eu, que nela coincidam, ao mesmo tempo, o produzir e o saber usar aquilo que ela produza.

— Parece — disse ele.

— Logo, longe está, segundo parece, ser preciso nós sermos produtores de lira e detentores de uma tal ciência. Pois aí precisamente se distinguem, de um lado, a arte que produz, de outro, a que usa, embora ambas sejam a respeito da mesma coisa. Pois a arte de produzir e a de tocar citara diferem bastante uma da outra. Não é assim?

Ele conveio.

— Que tampouco, certamente, é da arte de produzir flautas que precisamos é evidente. Pois, afinal, esta é tal qual a outra.

Era também sua opinião.

— Mas, pelos deuses! — disse eu –, se aprendêssemos a arte de produzir discursos, será que é esta que seria preciso adquirir para nós sermos felizes?

— Quanto a mim, não creio — disse Clínias, tomando a palavra.

— De que indício te serves? — perguntei eu.

— Vejo — disse ele — alguns produtores de discursos que não sabem usar os seus próprios discursos, os que eles próprios produzem, tal corno os que produzem liras não sabem usar as liras; ao invés, também aqui, outros são os capazes de usar o que os primeiros produziram, os capazes de produzir discursos sendo eles mesmos incapazes de usá-los. É evidente então que, também no que se refere aos discursos, é distinta a arte de produzir e a de usar.

— Parece-me — disse eu — que mencionas um indício suficiente de que a arte dos produtores de discursos não é aquela que alguém, adquirindo, seria feliz. Entretanto, eu acreditava que mais ou menos por aí apareceria a ciência que precisamente há e muito procuramos. E que a mim, aqueles homens, os produtores de discursos, quando me encontro com eles, parecem-me sumamente sábios, Clínias, e essa arte deles, uma arte divina e sublime. E aliás não é nada espantoso. Ela é, com efeito, uma parte da arte das encantações e em pouco inferior a ela. Pois a arte das encantações é um encantamento de víboras, tarântulas, escorpiões e outros bichos, e também de doenças, enquanto a outra é de juizes, membros da assembléia e de outras multidões que acontece ser encantamento e persuasão. E a ti, parece ser de outra forma?

— Não, parece-me ser assim como dizes.

— Para onde então — inquiri eu –, nos voltaríamos ainda? Para que arte?

— Eu, de minha parte, não encontro a saída — disse ele.

— Pois eu — respondi –, creio ter encontrado.

— Qual? — perguntou Clínias.

— A arte do general, mais que qualquer outra me parece ser uma arte que, adquirindo, alguém seria feliz.

— A mim não me parece.

— Como assim? — indaguei eu.

— É que é uma arte de caça aos homens, essa.

— E daí?

— Nenhuma espécie da arte da caça propriamente dita — disse ele — vai além de caçar e capturar. Depois que capturarem aquilo que tiverem caçado, essas artes não são capazes de fazer uso disso; ao invés, caçadores e pescadores, por um lado, entregam aos cozinheiros o que tiverem caçado, enquanto, por outro lado, os geómetras, os astrônomos e os calculadores. Com efeito, são caçadores estes também, pois não produzem, cada um deles, as figuras, mas descobrem as que são, não sabendo, eles mesmos, usá-las, como é o caso, mas apenas dar-lhes caça, entregam, presumivelmente, aos dialéticos suas descobertas, para que façam uso delas, pelo menos aqueles dentre eles que não são completamente insensatos.

— Ora pois, belíssimo e sapientíssimo Clínias — disse eu. — Isso passa-se assim?

— Perfeitamente. Também com os generais passa-se assim, da mesma maneira. Quando tiverem capturado alguma cidade ou exército, entregam-nos aos políticos, pois eles mesmos não sabem fazer uso disso que capturaram, da mesma forma, creio, que os caçadores de codornizes as entregam aos criadores de codornizes. Se, pois, precisamos daquela arte que, daquilo que ela adquirir, quer nroduzindo, quer caçando, ela própria saiba fazer uso, e se é tal que nos fará felizes, uma outra é preciso procurar em vez da arte do general.

Críton — Que queres dizer, Sócrates? Aquele menino pronunciou tais coisas?

Sócrates — Não crês, Criton?

Críton — Por Zeus, não, certamente! Pois creio eu que ele, se disse essas coisas, não tem necessidade nem de Eutidemo nem de mais nenhuma outra pessoa para sua educação.

Sócrates — Mas então, por Zeus!, será que foi Ctesipo que disse essas coisas e eu não me lembro?

Críton — Ctesipo? Qual!

Sócrates — Mas, certamente, pelo menos o seguinte eu bem sei: que nem Eutidemo nem Dionisodoro foi quem disse essas coisas. Mas, ó divino Críton, será que algum dos seres superiores, lá estando presente, as pronunciou? Pois que eu ouvi essas coisas, bem sei.

Críton — Sim, por Zeus!, Sócrates. Seguramente um dos seres superiores, e muito, parece-me. Mas, depois disso, ainda procurastes alguma arte? E encontrastes ou não encontrastes aquela em vista da qual fazíeis a pesquisa?

Sócrates — Encontramos onde, ó bem-aventurado? Éramos, antes, absolutamente ridículos. Como as crianças a perseguir calhandras, acreditávamos, o tempo todo, agarrar, de repente, cada uma das ciências, mas elas sempre escapavam. Assim sendo, por que te contaria por extenso? Chegando porém à arte real, e examinando-a cabalmente para ver se esta seria a que traz e realiza a felicidade, aí, como que caindo num labirinto, quando acreditávamos já estar no fim, ficou evidente que, tendo retornado sobre nossos Passos, estávamos, de novo, como que no início da pesquisa, e carentes igualmente de quanto carecíamos quando pesquisávamos no começo.

Críton — Como vos aconteceu isso, Sócrates?

Sócrates — Eu vou explicar. Pois bem. Tinha-nos parecido serem a mesma, a arte política e a arte real.

Críton — E então?

Sócrates — É a essa arte que tanto a arte do general como as outras entregam, para ela dirigir, as obras de que elas mesmas são produtoras, como à única que sabe usá-las. Claramente então nos parecia ser essa a arte que procurávamos, e a causa do corretamente exercer o comando na cidade; em suma, como no verso iâmbico de Ésquilo, a única a estar estabelecida na proa da cidade, tudo dirigindo e tudo governando, de modo a fazê-las todas úteis.

Críton — E não era com acerto que assim vos parecia, Sócrates?

Sócrates — Tu julgarás, Críton, se quiseres ouvir também o que nos aconteceu depois disso. De novo, pois, pusemo-nos a examinar mais ou menos da seguinte maneira: Vejamos. Tudo dirigindo, a arte real realiza alguma obra para nós, ou não? «Com toda a certeza», dissemos um para o outro. Não dirias isso também tu, Críton?

Críton — Sim, eu diria.

Sócrates — O que então dirias ser a obra dela? Assim como se eu te perguntasse: a medicina, dirigindo todas as coisas que dirige, que obra faz surgir? Não dirias: a saúde?

Críton — Sim, eu diria.

Sócrates — E quanto a vossa arte, a agricultura? Dirigindo todas as coisas que dirige, o que realiza ela? Não dirias que nos fornece alimentação que vem da terra?

Críton — Sim, eu diria.

Sócrates — E quanto à arte real, dirigindo todas as artes que dirige? O que realiza ela? Talvez não encontres muito facilmente a resposta.

Críton — Por Zeus, não, Sócrates!

Sócrates — Pois nós tampouco, Críton. Mas este tanto sabes: que, se realmente esta é a que procuramos, é preciso que seja proveitosa.

Críton — Perfeitamente.

Sócrates — É preciso então que ela nos proporcione algum bem, não é?

Críton — Necessariamente, Sócrates.

Sócrates — Mas o bem, penso, concordamos um com o outro, eu e Clínias, não haver outro a não ser uma certa ciência.

Críton — Sim, assim disseste.

Sócrates — Ora, não é verdade?, todas as obras que se poderia dizer serem da arte política — e muitas, penso, seriam estas, por exemplo, tornar os cidadãos ricos, livres e não perturbados por fações políticas — todas elas mostraram-se como nem males nem bens, enquanto seria preciso que os

fizesse sábios e que os fizesse participar da ciência, se realmente devia ser esta a que lhes dá proveito e os faz felizes.

Críton — Assim é. Naquele momento pelo menos é assim que tinha sido acordado entre vós, da maneira como relataste as discussões.

Sócrates — Sendo assim, a arte real faz os homens sábios e bons?

Críton — O que se opõe a isso, Sócrates?

Sócrates — Mas todos os homens, e bons em tudo? E toda ciência, a de fazer sapatos, a marcenaria e todas as outras, é ela que transmite?

Críton — Eu, de minha parte, não creio, Sócrates.

Sócrates — Mas que ciência então? De que maneira a usaremos? Pois é preciso que ela não seja artífice de nenhuma das obras que não são nem boas nem más, mas sim que transmita nenhuma outra Ciência a não ser ela própria. Devemos dizer então que ciência é esta afinal, e de que maneira a usaremos? Queres que digamos, Críton: é aquela com a qual faremos bons os outros homens?

Críton — Perfeitamente.

Sócrates — Os quais serào bons em quê? e, em quê, úteis? Ou diremos que farão bons ainda outros, e esses outros farão bons outros? Mas em quê?, afinal, são bons não nos é claro de maneira nenhuma, já que precisamente desprezamos as obras que se diz serem da política, e fica em suma o proverbial *Corinto, filho de Zeus;* e, é exatamente o que eu dizia, estamos igualmente carentes, ou ainda mais, no que se refere ao saber qual é afinal aquela ciência que nos fará felizes.

Críton — Por Zeus, Sócrates! Chegastes a uma grande aporia, segundo parece.

Sócrates — Pois eu próprio, Críton, assim que caí nessa aporia, soltava toda a voz, pedindo aos estrangeiros, como se conjurasse os Dióscuros, que nos salvassem, a mim e ao menino, dessa tripla onda de discussão, e, de toda maneira, que levassem a discussão a sério e, levando a sério, demonstrassem

qual afinal era essa ciência que, em encontrando, passaríamos belamente o resto da vida.

Críton — E então? Eutidemo dispôs-se a demonstrar-vos alguma coisa?

Sócrates — Como não! E começou, ó camarada, muito orgulhosamente o discurso da seguinte maneira:

— Esta ciência, Sócrates — disse ele — em relação à qual estás há muito em aporia, devo ensinar-te ou demonstrar que a tens?

— Ó bem-aventurado — disse eu — mas isso está em teu poder?

— Perfeitamente.

— Demonstra então, por Zeus! — exigi eu –, que a tenho. Pois, para um homem da minha idade é bem mais fácil do que aprendê-la.

— Vamos pois, responde-me — disse ele. — Existe algo que sabes?

— Perfeitamente, até muitas coisas, de pouca importância, pelo menos.

— Isso basta — retorquiu ele. — Parece-te então ser possível, a alguma entre as coisas que são, aquilo que ela acontece ser, isso mesmo não ser?

— Por Zeus, não!, a mim não parece.

— Então — disse ele –, sabes alguma coisa, não é?

— Sim, sei.

— Então, és alguém que sabe, se realmente sabes, não é?

— Perfeitamente, pelo menos em relação a isso precisamente que sei.

— Não importa. Mas a necessidade não te constrange a saber tudo, sendo tu alguém que sabe?

— Por Zeus, não! — respondi eu — uma vez que muitas outras coisas não sei.

— Então, se alguma coisa não sabes, és alguém que não sabe.

— Em relação àquilo que não sei, amigo.

— És por isso menos alguém que não sabe? Ainda agora afirmaste ser alguém que sabe. E, assim, acontece seres aquele mesmo que és, e, por outro lado, inversamente, não o és, ao mesmo tempo, relativamente às mesmas coisas.

— Pois seja, Eutidemo! — disse eu. — Como se costuma dizer, “belas novas nos trazes”. Como então conheço a ciência que procurávamos? Ah!, claro!, como é impossível a mesma coisa ser e não ser, se realmente sei uma coisa, sei absolutamente todas — pois não poderia ser alguém que sabe e alguém que não sabe ao mesmo tempo — e, já que sei todas as coisas, também essa tal ciência tenho. E isso que afirmas, e é essa a coisa sábia que ensinas?

— És tu mesmo pois que te refutas, Sócrates — disse ele.

— E tu, Eutidemo, não sofreste a mesma desdita? Pois eu, em verdade, com o que quer que sofra juntamente contigo e com Dionisodoro que aqui está, este caro companheiro, não me agastaria muito. Dizei-me, vós dois: não é verdade que, das coisas que são, sabeis algumas e outras não sabeis?

— Absolutamente não, Sócrates — disse Dionisodoro.

— Que quereis dizer? — perguntei. — Mas então nada sabeis?

— Sabemos sim — disse ele.

— Todas as coisas, portanto, sabeis, uma vez que afinal sabeis uma qualquer?

— Todas — respondeu ele. — E tu também, se realmente sabes uma só coisa, sabes todas.

— Ó Zeus! — disse eu. — Que maravilhoso bem, e imenso, pelo que dizes, se revelou. Será que também todos os outros homens sabem todas as coisas, ou nenhuma?

— Decididamente não é o caso — disse ele — que algumas eles saibam e outras não saibam, e que sejam ao mesmo tempo pessoas que sabem e que não sabem.

— Mas o que é o caso então? — perguntei.

— Todos sabem todas as coisas — disse ele — se realmente sabem ainda que uma única.

— Pelos deuses. Dionisodoro — disse eu — é evidente para mim a partir deste momento que falais a sério, e foi com dificuldade que vos

exortei a falar a sério; vós dois, realmente, sabeis todas as coisas? Por exemplo, a arte da carpintaria e a da sapataria?

— Perfeitamente — respondeu.

— Também de coser sapatos sois capazes?

— E também, por Zeus!, de solar — disse ele.

— Será que também sabeis coisas deste tipo: quantos são os astros e quantos os grãos de areia?

— Perfeitamente — disse ele. — Achas então que nós não concordaríamos com isso?

E Ctesipo, tomando a palavra:

— Por Zeus, Dionisodoro! Apresentai-me vós dois uma prova dessas coisas tal que com ela saberei que dizeis a verdade.

— O que devo demonstrar? — perguntou.

— Sabes tu quantos dentes tem Eutidemo, e Eutidemo quantos tens tu?

— Não te basta — disse ele — ouvir que sabemos todas as coisas?

— De maneira alguma, mas só mais isso dizei-nos, e mostrai que falais a verdade. E se disserdes quantos dentes tem cada um de vós, e, quando tivermos contado, vos revelardes como sabendo, a partir desse momento acreditaremos em vós, também no referente às outras coisas.

Acreditando então estarem sendo objeto de zombaria, não se dispuseram a isso, mas, interrogados por Ctesipo, a cada questão, uma a uma, concordaram em responder que sabiam todas as coisas. Com efeito, Ctesipo, totalmente sem rebuços, não houve nada que não acabasse perguntando se eles não sabiam, mesmo as coisas mais inconvenientes. Ambos, porém, da maneira mais corajosa possível, iam ao encontro das questões, concordando que sabiam; de maneira que eu próprio também, de minha parte, Críton, acabei sendo forçado pela incredulidade a perguntar se Dionisodoro sabia também dançar. E ele disse:

— Perfeitamente.

— Mas — disse eu –, não com certeza saltar de cabeça por cima das facas, e girar sobre uma roda, na tua idade? Não estás a um ponto tão avançado no saber?!

— Não há nada que não saiba — respondeu ele.

— Mas — insisti eu –, é só agora que sabeis todas as coisas, ou também as soubestes sempre?

— Também sempre.

— Também quando éreis crianças, e assim que nascestes, sabíeis todas as coisas?

Ambos disseram que sim, ao mesmo tempo.

A nós, realmente, a coisa parecia ser inacreditável. Mas disse Eutidemo:

— Não acreditas, Sócrates?

— É, exceto que eu creio que é provável que vós sejais sábios.

— Mas — disse ele — se consentires em responder-me, eu mostrarei também tu concordando com essas coisas admiráveis.

— Mas seguramente — disse eu — com o maior prazer serei convencido disso. Se, com efeito, passa-me despercebido que sou sábio, mas tu me mostrares que sei todas as coisas, e desde sempre, com que maior achado que esse poderia deparar em toda a minha vida?

— Responde pois — pediu ele.

— Pergunta, que responderei.

— Então, Sócrates, és alguém que sabe alguma coisa, ou não?

— Sim, sou.

— Aquilo por meio do que és alguém que sabe, é por meio disso também que sabes, ou é por meio de outra coisa?

— É por meio disso que sou alguém que sabe. Pois creio que falas da alma. Ou não é disso que falas?

Não te envergonhas, Sócrates? — disse ele. — Questionado, em resposta questionas?

— Está bem — disse eu. — Mas como devo agir? Pois farei assim como ordenares. Quando não souber o que perguntas, ordenas-me que responda assim mesmo, sem fazer outra pergunta?

— Sim; pois compreendes, sem dúvida, alguma coisa do que digo?

— Sim, compreendo.

— Responde então àquilo que compreendes.

— Como então? — perguntei eu. — Se tu me fizeres uma pergunta tendo em mente uma coisa, mas eu compreender de outra maneira, e responder em seguida a isso que compreendi, é satisfatório para ti se eu não responder nada relacionado à questão?

— Para mim, sim — disse ele. — Não entretanto para ti, segundo creio.

— Então, por Zeus! — exclamei eu –, não responderei antes de me esclarecer.

— Não responderás — disse ele — o tempo todo, àquilo que compreenderes, porque ficas aí continuamente a dizer tolices e estás mais velho do que deverias.

E eu me dei conta de que ele estava irritado comigo, que fazia distinções nas coisas que ele dizia, quando ele queria, dispondo palavras ao meu redor como armadilhas, dar-me caça. Lembrei-me então de Cono, que esse também se irrita comigo a cada vez que eu não atendo a ele, e, em seguida, ocupa-se menos de mim, por ser eu estúpido, pensa. Uma vez pois que era minha intenção também a ele frequentar, acreditei que deveria atendê-lo, de medo que, julgando-me ele desajeitado, não me aceitasse como discípulo.

Disse então:

— Mas, Eutidemo, se bem te parece fazer assim, assim deve fazer-se. Pois tu, penso, em todo caso, sabes discutir melhor e que eu, que tenho a esse respeito a habilidade de um homem comum. Pergunta então outra vez, desde o começo.

— Responde então de novo — disse ele — se sabes as coisas que sabes por meio de algo, ou não.

— Sim — disse eu –, por meio da alma.

— Ei-lo outra vez que responde para além das coisas que são perguntadas. Pois eu não pergunto por meio de que conheces, mas se conheces por meio de algo.

— De novo — disse eu — respondi mais do que é devido por falta de instrução. Desculpa-me. Responderei, pois, agora, simplesmente, que é por meio de algo que sei as coisas que sei.

— Por meio dessa mesma coisa sempre — disse ele –, ou há ocasiões em que por meio disso e ocasiões em que por meio de outra coisa?

— Sempre, quando sei, é por meio disso.

— De novo, não vais parar de fazer discursos paralelos?

— Mas é para que esse "sempre" aí não nos faça, de alguma forma, tropeçar.

— Não a nós, em todo caso; a ti, se tanto. Mas responde: é sempre por meio disso que sabes?

— Sempre — disse eu –, já que é preciso tirar o "quando".

— Então, sempre por meio disso sabes, não é? Mas sempre sabendo, sabes algumas coisas por meio disso, outras coisas por meio de outra coisa, ou bem todas as coisas por meio disso?

— É por meio disso — respondi — que sei absolutamente todas as coisas, pelo menos as que sei.

— Ei-lo aí. Lá vem a mesma fala paralela.

— Mas retiro — disse eu — o "pelo menos as que sei".

— Mas não retires uma só coisa — disse ele –, pois não estou pedindo-te absolutamente. Mas responde-me: poderias saber absolutamente todas as coisas, se não soubesses todas as coisas?

— Seria um prodígio, com efeito!

E ele disse:

— Acrescenta então, a partir de agora, o que quiseres. Pois estás concordando que sabes todas as coisas.

— Parece — disse eu –, já que precisamente não têm nenhum poder as palavras “as coisas que eu sei”, mas têm poder “sei todas as coisas”.

— E também concordaste, não é?, que sempre sabes por meio daquilo com que sabes, quer acrescentando “quando saibas”, quer como queiras. Concordaste pois que sabes sempre e todas as coisas ao mesmo tempo. É evidente então que, também sendo criança, sabias, e também quando nasceste e quando foste engendrado. Também antes de nasceres, e antes de o céu e a terra nascerem, sabias todas as coisas, se realmente sempre sabes. E, por Zeus!, tu saberás sempre, e todas as coisas, se eu o desejar.

— Mas, que o desejes, ó honorabilíssimo Eutidemo!, se é que realmente dizes a verdade. Mas não acredito muito que sejas suficiente, se não se associar a teu desejo teu irmão aqui, Dionisodoro. Mas dessa maneira talvez possas. Dizei-me pois: em relação a tudo o mais, com efeito, não tenho como contestar contra vós, homens tão prodigiosos em sabedoria, que e não sei todas as coisas, uma vez que justamente vós o afirmais. Mas como afirmar que sei, Eutidemo, coisas tais que: os homens bons são injustos? Vamos lá, dize: isso eu sei, ou não sei?

— Sabes, certamente — disse ele.

— O quê?

— Que não são injustos os bons.

— Perfeitamente — disse eu –, há muito tempo que sei isso. Mas não é isso que estou perguntando. Mas sim onde aprendi isso: que são injustos os bons.

— Em parte nenhuma — respondeu Dionisodoro.

— Logo — disse eu –, não sei isso, eu.

— Estás arruinando o argumento — disse Eutidemo a Dionisodoro, e esse que aí está aparecerá como não sabendo, e como sendo ao mesmo tempo alguém que sabe e alguém que não sabe.

E Dionisodoro enrubesceu.

— Mas tu — insisti –, que queres dizer, Eutidemo? Não te parece que fala corretamente teu irmão, esse que sabe tudo?

— Eu sou, pois, irmão de Eutidemo? — perguntou Dionisodoro, rapidamente tomando a palavra.

E disse eu:

— Dá licença, ó bom, até que Eutidemo me ensine como sei que os homens bons são injustos, e não fiques com inveja de mim por causa do aprendizado.

— Estás fugindo, Sócrates — disse Dionisodoro –, e não consentes em responder.

— Naturalmente — disse eu. — Pois sou inferior a cada um de vós, de modo que longe de mim não fugir dos dois juntos. Pois, penso, sou muito mais fraco que Héracles, que não foi capaz de lutar ao mesmo tempo contra a hidra — que era uma sofista, e que graças a essa sabedoria fazia brotar, se alguém cortasse a cabeça de um argumento, muitas outras em lugar dessa –, e contra certo caranguejo, outro sofista chegado do mar, recentemente desembarcado, parece-me. Já que este, à sua esquerda, atormentava-o, a falar e a morder, ele pediu socorro a Iolau, seu sobrinho, que o socorreu apropriadamente. O meu Iolau, porém, se viesse, tornaria tudo pior.

— Responde pois — disse Dionisodoro –, quando tiveres terminado essa cantilena. Iolau era sobrinho de Héracles mais que teu?

— Bem, Dionisodoro, a melhor coisa para mim é responder-te. Pois, temo, não vais parar de fazer perguntas, estou quase certo disso, com má vontade comigo e criando obstáculos, a fim de que Eutidemo não me ensine aquela sua coisa sábia.

— Responde pois — disse ele.

— Respondo então, que Iolau era sobrinho de Héracles, meu, porém, segundo me parece, de maneira alguma. Com efeito, seu pai não era Pátrocles, meu irmão, mas alguém de nome parecido, íficles, irmão de Héracles.

— Mas Pátrocles — disse ele — é teu irmão?

— Perfeitamente — respondi –, ao menos por parte de mãe, não porém por parte de pai.

— Logo, é teu irmão e não é teu irmão.

— Não pelo menos por parte de pai, ó melhor entre os homens — disse eu –, pois o pai dele é Queredemo e o meu, Sofronisco.

— Mas era pai Sofronisco, e também Queredemo?

— Perfeitamente — disse eu. — Um era meu, o outro, dele.

— Então, Queredemo era outro que pai?

— Outro que o meu, pelo menos.

— Então era pai, sendo outro que pai? Será que tu és o mesmo que a pedra?

-Temo, de minha parte — disse eu — que serei revelado por ti como o mesmo. Contudo, não me parece que seja.

— Então, és outro que a pedra, não é? — perguntou ele.

— Outro, certamente.

— Então, não é o caso que, sendo outro que pedra, não és pedra, e que, sendo outro que ouro, não és ouro?

— Assim é.

— Então, tampouco Queredemo — disse ele — sendo outro que pai, é pai.

— Parece — disse eu — não ser pai.

— Se pois, com certeza — disse Eutidemo, tomando a palavra — Queredemo é pai, Sofronisco, por sua vez, sendo outro que pai, não é pai, de sorte que tu, Sócrates, não tiveste um pai.

E Ctesipo, recolhendo a palavra:

— Mas o vosso pai, por seu lado, não é afetado da mesma maneira? É ele outro que meu pai?

— Longe disso — disse Eutidemo.

— É, sim, o mesmo? — perguntou Ctesipo.

— O mesmo, certamente.

— Eu não desejaria. Mas, Eutidemo, ele é só meu pai, ou também dos outros homens?

— Também dos outros — disse Eutidemo. — Ou acreditas que o mesmo homem, sendo pai, não é pai?

— Eu acreditava, certamente — disse Ctesipo.

— Como pois? Sendo ouro, não ser ouro? Ou, sendo homem, não ser homem?

— Ora, Eutidemo, talvez, como se diz, não juntes fio com fio. Pois algo terrível dizes, se teu pai é pai de todos.

— Mas é — assegurou ele.

— De todos os homens — perguntou Ctesipo — ou também dos cavalos e de todos os outros animais?

— De todos — disse ele.

— Será que é também mãe de todos, tua mãe?

— Sim, também.

— Logo — atirou Ctesipo — também dos ouriços do mar tua mãe é mãe.

— E também a tua — disse Eutidemo.

— E tu, por conseguinte, és irmão dos cadozes, bem como dos cãezinhos e dos leitõezinhos.

— E tu também — volveu Eutidemo.

— Logo, ainda por cima, tens por pai um cão.

— E tu também — respondeu ele.

— E bem depressa concordarás com essas coisas, Ctesipo — disse Dionisodoro –, desde que me respondas. Diz-me pois: tens um cão?

— E um bem mau — respondeu Ctesipo.

— De qualquer forma, ele tem cachorrinhos?

— Sim — disse ele — e outros tais como ele, e muito.

— Então o pai deles é esse cão, não é?

— Em verdade, eu, em pessoa, vi-o cobrindo a cadela.

— E então? O cão não é teu?

— Perfeitamente — disse ele.

— Então, não é?, sendo pai, é teu, de modo que vem a ser teu pai, o cão, e tu, irmão dos cãezinhos.

E, de novo, Dionisodoro, rapidamente retomando a palavra, para que Ctesipo não falasse algo antes:

— E ainda, responde-me uma coisinha: bates nesse teu cão?

E Ctesipo, sorrindo:

— Sim, pelos deuses!, pois que não posso bater em ti.

— Então é em teu próprio pai que bates?

— Seguramente — disse Ctesipo –, com mais justiça bateria em vosso pai: que será que estava pensando para engendrar filhos tão sábios?! Mas, certamente, creio, Eutidemo, muitos bens extraiu dessa vossa sabedoria o pai que é vosso e dos cãezinhos.

— Mas, Ctesipo, ele não precisa de muitos bens, absolutamente, nem ele nem tu.

— Nem tu mesmo, Eutidemo? — perguntou ele.

— Nem nenhum outro homem. Pois diz-me, Ctesipo, se pensas ser um bem, ou se não te parece ser um bem, para alguém que está doente, tomar um remédio, quando precisar, ou, quando for para a guerra, ir com armas, antes que desarmado.

— A mim, sim, parece. Entretanto, creio que tu vais dizer uma de tuas finuras.

— Tu saberás da melhor forma possível. Mas responde. Uma vez pois que concordas que é bom para um homem tomar remédio, quando precisar, não é verdade que, desse bem, é preciso que ele tome o mais possível e, nesse caso, ele ficará bem se se triturar e fizer para ele uma infusão de uma carrada de eléboro?

E disse Ctesipo:

— Decididamente sim, Eutidemo, se pelo menos quem estiver tomando for do tamanho da estátua que está em Delfos.

— E não é verdade que também na guerra — disse Eutidemo — uma vez que é bom ter armas, é preciso ter o mais possível de lanças e escudos, uma vez precisamente que é um bem?

— Claro, sem dúvida — respondeu Ctesipo. — Mas tu não crês isso, Eutidemo, mas sim que bom é ter uma só lança e um só escudo?

— Creio, sim.

— Também Gérion e Briareu armarias dessa forma? Eu porém acreditava-te mais hábil, sendo, como és, um professor de luta armada, assim como este teu companheiro aqui.

E Eutidemo calou-se. Mas Dionisodoro, em implícita alusão às respostas dadas por Ctesipo anteriormente, perguntou:

— Então é verdade que também o ouro, disse ele, te parece ser bom possuir?

— Claro — disse Ctesipo –, e muito dele.

— E então? As coisas boas, não te parece que é preciso ter sempre e em toda parte?

— Decididamente — disse ele.

— Também o ouro concordas que é uma coisa boa?

— Sim, claro, já concordei.

— Então, é preciso tê-lo sempre e em toda parte e o mais possível sobre si mesmo? E seria felicíssimo quem tivesse três talentos de ouro no ventre, um talento no crânio e um estater de ouro em cada olho?

— Realmente, Eutidemo — disse Ctesipo –, dizem que, entre os citas, os homens mais felizes e melhores, são os que têm muito ouro nos crânios, nos seus próprios crânios, seus da maneira como tu ainda agora disseste que o cão é meu pai; e, o que é mais admirável ainda, que eles também bebem em seus próprios crânios ornados de ouro, e os contemplam por dentro, tendo nas mãos o alto de sua própria cabeça.

— E eles veem — disse Eutidemo –, tanto os citas quanto os outros homens, as coisas às quais é possível vei** [as coisas que podem ser vistas/as coisas que podem ver], ou aquelas às quais não é possível?

— Aquelas às quais é possível ver [que podem ser vistas], certamente.

— Tu também, então — disse ele — vês essas coisas.

— Também eu.

— Vês pois nossas mantas?

— Sim.

— Então é possível a elas ver [é possível vê-las/é possível elas verem].

— Maravilhosamente — disse Ctesipo.

— O quê é possível a elas ver?

— Nada.

— Mas tu talvez não as crês ver [não crês que elas veem], tão cândido és! Mas parece-me, Eutidemo, que tu, sem estares dormindo, caíste no sono e, se é possível, falando, nada falar [não falar nada que conte], também isso estás fazendo.

— Não é pois possível — disse Dionisodoro, estando em silêncio estar falando?

— De maneira alguma — respondeu Ctesipo.

— Tampouco então estando a falar estar em silêncio?

— Ainda menos — disse ele.

— Quando então disseres pedras, madeira, ferro, não falas coisas silentes!

— Não, pelo menos se passo ao lado das forjas, pois, ao contrário, dizem que o ferro lança a voz e grita muitíssimo, se alguém o toca. De modo que, em tua sabedoria, não te deste conta de que nada falaste [não disseste nada que conte]. Mas demonstra-me ainda outra coisa: que, por sua vez, é possível estando a falar estar em silêncio.

E parecia-me que Ctesipo esmerava-se na competição verbal, por causa de seu bem-amado.

— Quando silencias — disse Eutidemo –, não silencias todas as coisas?

— Sim — disse ele.

— Então, também silencias as coisas que estão falando, se realmente elas são parte de todas as coisas absolutamente.

— Como assim? — perguntou Ctesipo. — As coisas todas não estão silentes?

— Não, com certeza — disse Eutidemo.

— Mas então, ó melhor dos homens, as coisas todas estão falando?

— Sim todas as que estão falando, certamente.

— Mas — disse Ctesipo — não é isso que estou perguntando, mas sim se todas estão silentes ou se todas estão falando.

— Nenhuma das duas coisas e ambas ao mesmo tempo — disse Dionisodoro, agarrando a palavra –; pois bem sei que com essa resposta não saberás o que fazer.

E Ctesipo, como lhe era habitual, rindo a grandes gargalhadas, disse:

— Ó Eutidemo, teu irmão tomou a questão em dois sentidos e está perdido e derrotado.

E Clínias, todo encantado, pôs-se a rir, de modo que Ctesipo tornou-se mais que dez vezes maior. E Ctesipo, parece-me, malandro como é, deles mesmos tinha sub-repticiamente captado essas coisas. Pois não é de outros homens de agora tal saber.

E eu perguntei:

— Por que ris, Clínias, de coisas tão sérias e belas?

— Tu, pois, Sócrates, já viste alguma vez uma bela coisa? — disse Dionisodoro.

— Sim, já, muitas até, Dionisodoro.

— Que são outras que o belo — disse ele –, ou as mesmas que o belo?

E eu fiquei todo enrascado em aporia, e acreditava estar sofrendo a justa pena por ter aberto a boca; disse, entretanto, que eram outras que o belo ele mesmo, mas que está presente em cada uma delas uma certa beleza.

— Se então — disse ele — vier a estar em minha presença um boi, és boi, e porque agora estou em tua presença, és Dionisodoro?

— Poupa-me disso — disse eu.

— Mas, de que maneira uma coisa, por estar em presença de outra, poderia ser outra?

— Estás em aporia com isso? — perguntei eu. E já tratava de imitar a sabedoria dos dois homens, desejando-a como desejava.

— Como então não vou ficar em aporia — disse ele –, tanto eu quanto todos os outros homens, com aquilo que não é?

— Que queres dizer, Dionisodoro? — inquiri. — O belo não é belo, e o feio, feio?

— Se assim me parecer — disse ele.

— E parece-te, não é?

— Perfeitamente — respondeu ele.

— E não é verdade que também o mesmo é o mesmo, e o outro, outro?

— Pois, com certeza, o outro não é o mesmo, mas eu, de minha parte, não poderia acreditar que nem mesmo uma criança ficaria em aporia com isso, que o outro é outro.

— Mas, Dionisodoro, isso, deixaste de lado deliberadamente, pois, quanto ao resto, pareceis-me, vós dois, como os artesãos, que, em cada arte, realizam o trabalho que lhes é apropriado; e vós, é a discussão que me pareceis realizar de maneira admirável.

— Sabes, então — disse ele — o que é apropriado a cada um dos artesãos? Primeiro, a quem é apropriado forjar? Sabes?

— Sei, sim. Ao ferreiro.

— E modelar a argila?

— Ao ceramista.

— E degolar, esfolar e, depois de picar a carne, coser e assar os pedacinhos?

— Ao cozinheiro — respondi.

— E — disse ele — se alguém fizer o que é apropriado, agirá corretamente, não é?

— Claro!

— É apropriado, pois, segundo afirmas, o cozinheiro picar e esfolar. Concordaste com isso, ou não?

— Concordei — disse eu –, mas perdoa-me.

— Evidentemente, então — disse ele –, se alguém, depois de degolar e picar, coser e assar, o cozinheiro fará o que é apropriado, e se ao ferreiro alguém forjar, e ao ceramista modelar, também esse fará o que é apropriado.

— Ó Posídon! — disse eu –, colocas o remate na sabedoria. Será que um dia ela virá a estar junto a mim, de modo a tornar-se minha, particularmente?

— Reconhecê-la-ias, Sócrates, se ela se tornasse minha particularmente?

— Se tu, em todo caso, consentires — disse eu –, é evidente que sim.

— Pois bem — disse ele. — As coisas que são tuas, crês conhecê-las?

— Se não disseres outra coisa. Pois é preciso começar de ti e acabar com Eutidemo que aqui está.

— Então, crês serem tuas as coisas que governes e das quais te seja possível dispor como queiras? Por exemplo, um boi e um carneiro, acreditarias que são tuas essas coisas que te fosse possível vender, dar e sacrificar àquele dos deuses que quisesses? E que aquelas que não fossem assim não seriam tuas?

E eu — pois sabia que das questões deles emergiria alguma finura, e ao mesmo tempo querendo ouvir o mais rapidamente possível — disse:

— Perfeitamente, é assim. Somente coisas tais são minhas.

— Pois bem. Animais, não é como chamas as coisas que tenham alma?

— Sim — disse eu.

— Concordas então que, entre os animais, somente são teus aqueles sobre os quais tiveres a liberdade de fazer tudo isso que agora mesmo

mencionei?

— Concordo.

E ele, fingidamente, detendo-se muito, como que examinando alguma coisa importante:

— Diz-me, Sócrates, tens um Zeus pátrio?

E eu, suspeitando que o argumento ia chegar lá onde terminou, ia escapando por uma guinada sem saída, e já me enrolava como preso numa rede:

— Não tenho, Dionisodoro — disse eu.

— Um homem desgraçado, portanto, és tu, e nem sequer ateniense, alguém que não tem deuses pátrios, nem rituais sagrados nem nada de belo e de bom.

— Com licença, Dionisodoro — disse eu — poupa-me dessas infâmias, e não me ensines de maneira rude. Pois eu tenho altares e rituais sagrados, domésticos e pátrios, e todas as outras coisas desse tipo que têm os outros atenienses.

— Então, os outros atenienses não têm Zeus pátrio?

— Não — disse eu — esse cognome não é dado por nenhum dos jônios, nem aqueles que partiram desta cidade como colonizadores, nem por nós próprios; mas é Apolo que é pátrio, por causa do nascimento de íon. Zeus, porém, por nós não é chamado pátrio, mas deus do recinto doméstico e da fratria, e Atena, deusa da fratria.

— Mas basta — disse Dionisodoro. — Tu tens pois, segundo parece, Apolo e também Zeus e Atena.

— Perfeitamente — disse eu.

— Então, estes seriam teus deuses, não é?

— Deuses ancestrais — respondi –, e mestres.

— Em todo caso, são teus? Ou não concordaste que eles são teus?

— Concordei — disse. — Pois, senão, que será de mim?

— Então, também são animais esses deuses? Pois concordaste que todas as coisas que têm alma são animais. Ou esses deuses não têm alma?

— Têm — disse eu.

— Então, também são animais?

— São animais.

— E, entre os animais — disse ele — concordaste serem teus todos aqueles que te for possível dar, vender e sacrificar ao deus que queiras.

— Concordei. Pois não me é possível uma retratação, Eutidemo.

— Vamos lá, diz-me logo, disse ele. Já pois que concordas que são teus Zeus e todos os outros deuses, será que é possível para ti vendê-los ou dá-los ou usá-los de qualquer outra maneira que queiras, como os outros animais?

Mas eu então, Críton, como perplexo por esse discurso, estava ali plantado, sem voz. Ctesipo, porém, indo a mim como para socorrer-me, disse:

— Bravo, Héracles, pelo belo discurso!

E disse Dionisodoro:

— Héracles é bravo, ou bravo é Héracles?

E disse Ctesipo:

— Ó Posídon!, que formidáveis argumentos! Desisto. São imbatíveis os dois homens.

Nesse momento entretanto, Críton, não houve ninguém entre os presentes que não se desmanchasse em elogios ao argumento e aos dois homens, e por pouco não morreram de tanto rir, bater palmas e rejubilar-se. Pois, no caso das coisas ditas anteriormente, a cada uma e a todas, somente faziam grande tumulto os admiradores de Eutidemo; nesse momento porém, por pouco também as colunas do Liceu não aplaudiram e se deleitaram com os dois homens. Eu mesmo então me dispus de modo a concordar que jamais havia visto homens tão sábios, e, completamente subjugado pela sabedoria dos dois, pus-me a elogiá-los e tecer-lhes encómios, e disse:

— Ó bem-aventurados vós dois, pela natureza maravilhosa que tendes, vós que uma façanha tão grandiosa realizastes tão rapidamente e em tão pouco tempo! Certamente, Eutidemo e Dionisodoro, os vossos discursos têm muitas outras belezas. Mas, entre elas, o que é mais magnífico é que não vos importa absolutamente a maioria dos homens, mesmo os notáveis e de elevada reputação, mas vos importam, sim, apenas os semelhantes a vós. Pois eu bem sei que, esses argumentos, pouquíssimos apreciariam, e homens semelhantes a vós, enquanto os outros os ignoram de tal modo que bem sei que se envergonhariam, antes, de refutar os outros com tais argumentos, que de serem eles mesmos refutados. E eis aqui, por outro lado, outra coisa popular e delicada nos vossos argumentos: quando afirmais que nenhuma coisa é bela, ou boa, ou branca, ou qualquer outra coisa desse tipo, e que tampouco é absolutamente outra que outras, simplesmente, na realidade, costurais as bocas dos homens, como também afirmais; mas, porque não somente as dos outros, mas pareceria que também as vossas próprias costurais, isso é muito gentil, e tira o que há de insuportável nos argumentos. Mas o que é mais importante é que essas coisas que fazeis são tais e com tal arte são por vós inventadas, que em muito pouco tempo qualquer homem poderia aprendê-las. Eu mesmo dei-me conta disso, prestando atenção em Ctesipo, em quão rapidamente ele era capaz de vos imitar imediatamente. Pois essa coisa sábia, na vossa atividade, no que se refere a transmitir rapidamente, é bela, mas, no que se refere a falar diante dos homens, não é apropriada; ao contrário, se me ouvirdes, cuidareis de não falar diante de muitas pessoas, para que não aconteça que, aprendendo elas por completo rapidamente, não vos sejam gratas. Mas, de preferência, falai somente um com o outro; senão, se todavia for diante de um outro, que seja somente com aquele que vos dê dinheiro. E essas mesmas coisas, se fordes sábios, aconselhareis também aos vossos discípulos, que nunca falem com nenhum outro homem que não vós e eles próprios. Pois o que é raro, Eutidemo, é precioso, enquanto a água é o que há de mais barato, embora sendo o que há

de melhor, como disse Píndaro. Mas vamos lá — disse eu — acolhei como discípulos junto a vós, também a mim e a Clínias, que aqui está.

Tendo trocado essas e ainda algumas outras breves palavras, Críton, partimos. Considera então a ideia de frequentar comigo os dois homens, pois eles afirmam que são capazes de ensinar a quem estiver disposto a dar-lhes dinheiro e que não excluem nenhuma inclinação natural ou idade e, o que sobretudo convém a ti ouvir, que nem mesmo dedicar-se aos negócios impede absolutamente seja quem for de facilmente aprender o saber deles.

Críton — Certamente, Sócrates, eu, de minha parte, sou alguém que gosta de ouvir e com prazer aprenderia alguma coisa. Temo entretanto também eu ser um daqueles que não se parecem com Eutidemo, e sim daqueles justamente de quem falaste, dos que teriam mais prazer sendo refutados por tais argumentos, do que refutando com eles. Bem, parece ser ridículo advertir-te, contudo estou disposto a relatar-te o que ouvi. Dentre os que se afastaram de vós, fica sabendo que um deles veio a mim, enquanto eu passeava por ali, um homem que crê ser muito sábio, um desses hábeis no que se refere a discursos para os tribunais:

— Críton — disse ele — não estás absolutamente escutando esses sábios?

— Por Zeus!, não — respondi. Com efeito, não podia ouvir, embora estando perto, por causa da multidão.

— E, no entanto — disse ele –, valia a pena ouvir.

— Por quê? — perguntei.

— Para que tivesses ouvido discutir aqueles e que são atualmente os mais sábios dentre os que praticam esse tipo de discursos.

E eu disse:

— Que então te pareceram?

— Que outra coisa senão justamente coisas tais como pareceriam sempre, se se ouvem pessoas desse tipo dizendo tolices e dando-se a um trabalho sem valor sobre questões que nada valem?

Assim pois falou ele, mais ou menos com essas palavras. E eu disse:

— No entanto, é uma coisa bem aprazível, a filosofia.

— Como aprazível, ó bem-aventurado? — disse ele. — Antes, sim, coisa que nada vale. E, se lá agora estivesses, creio que muito estarias envergonhado de teu amigo, tanto era extravagante, prontificando-se a pôr-se à disposição de homens aos quais não importa absolutamente o que possam dizer, e que se apegam a cada palavra. E estes, como acabei de dizer-te, estão entre os melhores dos que existem atualmente. Mas o fato, Críton, é que a própria coisa e os homens que se ocupam dela são medíocres e inteiramente ridículos.

Mas a mim, Sócrates, não me pareceu correto desaprovar a coisa, a filosofia, nem ele, nem qualquer que a desaprove. Estar, entretanto, disposto a discutir com tais homens diante de muita gente, pareceu-me que ele estava correto em criticar.

Sócrates — Críton, são admiráveis tais homens. De qualquer forma, eu ainda não sei o que vou dizer. De qual dos dois tipos era esse que se aproximou de ti e criticou a filosofia? Era desses hábeis em sustentar um pleito nos tribunais, um orador, ou bem dos que introduzem esses nos tribunais, algum fazedor dos discursos com os quais os oradores sustentam um pleito?

Críton — De maneira alguma, por Zeus!, um orador. Nem creio que jamais tenha ele subido a um tribunal. Mas dizem que entende do assunto, por Zeus!, e que é hábil em compor hábeis discursos.

Sócrates — Agora entendo. Sobre estes também eu ia agora mesmo falar. Pois estes são, Críton, aqueles que Pródico chamava de fronteira entre um filósofo e um político, mas que crêem ser os mais sábios de todos os homens e, além de ser, creem que também são assim considerados junto à maioria. De modo que, a fazer-lhes obstáculo para gozar de boa reputação junto a todos, não há outros senão os homens que se ocupam de filosofia. Acreditam então que, se estabelecerem esses na reputação de parecerem não

ser de valor nenhum, a partir desse momento, de maneira inconteste, junto a todos levarão a palma da vitória, no que concerne à sabedoria. Pois eles creem que são em verdade sapientíssimos; mas, quando são apanhados em suas próprias discussões creem que é pelos discípulos de Eutidemo que são cerceados. Sábios, porém, acreditam que são muito, naturalmente. É que acreditam ater-se na medida justa à filosofia e na medida justa às coisas políticas, segundo um cálculo bem natural. Com efeito, acreditam participar de ambas o quanto é preciso e, estando fora dos perigos e das lutas, acreditam estar colhendo os frutos da sabedoria.

Críton — E então, Sócrates? Não te parecem estar dizendo uma coisa que faz sentido? Pois, não há como negar, a fala desses homens tem alguma plausibilidade.

Sócrates — E efetivamente assim é, Críton, plausibilidade, antes que verdade. Pois não é fácil convencê-los de que os homens, e todas as outras coisas que são intermediárias entre duas coisas quaisquer e que acontecem participar das duas, todas essas coisas, por um lado, se são compostas de um mal e de um bem, tornam-se melhores que um e piores que o outro; mas, por outro lado, todas as que são compostas de dois bens que não são para o mesmo fim são piores que ambos, no que diz respeito àquilo em que seja útil cada um daqueles bens dos quais são compostas; e todas aquelas que, compostas de dois males que não são para o mesmo fim, se encontram no meio dos dois, são as únicas que são melhores que cada um desses, de uma parte dos quais participam. Ora, se a filosofia é um bem e também o é a atividade política, mas cada uma tem um objeto diferente, e se aqueles homens, participando de ambas as atividades, estão no meio delas, o que eles falam não tem valor, pois são inferiores a ambas. Mas se uma é um bem e outra um mal, são melhores que uma, mas piores que a outra; e se ambas são males, é nesse caso que diriam algo de verdadeiro, de outra forma, absolutamente não. Acredito então que eles não concordariam nem que ambas as coisas são males, nem que uma é um mal e outra um bem. Mas, na

realidade, participando eles de ambas, são inferiores a cada uma delas em relação àquilo em que a política, assim como a filosofia, têm o seu valor; e estando, na verdade, em terceiro lugar, procuram ter a reputação de estar em primeiro. Ora, é necessário perdoar-lhes por esse desejo e não se irritar com eles, mas tomá-los como eles são. Pois é necessário apreciar todos os homens que dizem qualquer coisa que seja que tenha conexão com a razão, e que corajosamente se empenham com afinco, avançando até o fim de seu trabalho.

Críton — Seguramente, Sócrates, eu próprio, a respeito dos meus filhos, como sempre te digo, estou num impasse sobre o que fazer com eles. Um deles ainda é muito jovem e pequeno, mas Critóbulo já tem idade e precisa de alguém que lhe seja de proveito Eu realmente, quando estou na tua companhia, disponho-me de tal maneira que me parece ser loucura ter tido, por causa de meus filhos, tal cuidado em relação a tantas outras coisas — tanto em relação ao casamento, para que fossem de uma mãe da mais nobre e família, quanto em relação à fortuna, para que fossem o mais ricos possível — e no entanto descuidar de sua educação. Mas, quando lanço os olhos sobre algum dos que declaram que educariam os homens, fico perplexo e me parece, a mim que examino, que cada um deles é totalmente absurdo, para dizer-te a verdade. De modo que não sei como exortar o menino ao amor à sabedoria.

Sócrates — Caro Críton, não sabes que, em toda ocupação, de uma parte são muitos os medíocres e os que não têm nenhum valor, de outra são poucos, ao contrário, os sérios e que têm valor? Pois a ginástica não te parece ser uma bela coisa, e também a arte dos negócios, a retórica, a estratégia?

Críton — A mim parece, sem dúvida.

Sócrates — E então? Em cada uma dessas artes, não vês que a maioria, em relação a cada trabalho, é ridícula?

Críton — Sim, por Zeus, dizes bem a verdade

Sócrates — E então? Por causa disso rugirás de todas as ocupações e não as recomendarás a teu filho?

Críton — Não, não seria justo, Sócrates.

Sócrates — Não vás pois fazer o que não se deve, Críton. Antes, manda passear os que se ocupam de filosofia, quer sejam úteis, quer sejam maus, e, pondo à prova, muito bem e cuidadosamente, a coisa mesma, se te parecer que é ruim, desvia dela todos os homens, não somente teus filhos; mas, se te parecer que ela é tal como eu próprio creio que ela é, confiantemente persegue-a e exercita nela, segundo aquele ditado, a ti mesmo e também as crianças.

Protágoras

Sócrates — Um amigo de Sócrates

Um amigo — De onde vens, Sócrates? Nem é preciso perguntar: estavas na caça da beleza de Alcibíades. Em verdade, quando o vi, não faz muito tempo, pareceu-me um belo homem. Sim, homem feito, Sócrates, cá para nós; já tem bastante barba.

Sócrates — É que importa isso? Não és da opinião de Homero, quando diz que a idade mais graciosa é aquela em que o buço aponta? Alcibíades se encontra precisamente nessa fase.

Um amigo — E como te foste? Fizeste-lhe uma visita? De que modo te tratou o adolescente?

Sócrates — Parece que me tratou bem; principalmente hoje; por mais de uma vez tomou a palavra em minha defesa. Mas vou contar-te um fato singular; é que, estando ele presente, não lhe prestei a mínima atenção; por vezes, cheguei mesmo a esquecer-me dele.

Um amigo — Que poderá ter acontecido de tão grave entre ele e ti? Por certo não encontraste ninguém mais belo, pelo menos em nossa cidade.

Sócrates — Muito mais belo.

Um amigo — Que me dizes? É ateniense ou estrangeiro?

Sócrates — Estrangeiro.

Um amigo — De onde?

Sócrates — De Abdera.

Um amigo — E pareceu-te tão belo esse estrangeiro, que o consideras superior ao filho de Clínias?

Sócrates — Como poderá deixar de ser mais belo, meu caro, quem é mais sábio?

Um amigo — Então, Sócrates, vens do encontro com algum sábio?

Sócrates — O homem mais sábio do nosso tempo, se também fores de parecer que Protágoras é o mais sábio dos homens.

Um amigo — Que me dizes! Protágoras acha-se entre nós?

Sócrates — Já faz três dias.

Um amigo — Estiveste com ele há pouco?

Sócrates — Sim, onde falei muito e ouvi outro tanto.

Um amigo — Então, caso não tenhas nenhum compromisso para agora, por que não contas o que se passou nessa entrevista? Senta-te aqui, no lugar deste menino.

Sócrates — Com todo o gosto, e ainda vos ficarei agradecido de me ouvirdes.

Um amigo — Como também te ficaremos nós, se nos contares isso.

Sócrates — Gentileza de parte a parte. Então, ouvi.

Na noite passada, em plena madrugada, Hipócrates, filho de Apolodoro e irmão de Fasão, bateu violentamente com o seu bastão na porta de casa; logo que alguém lha abriu, entrou como um pérde-vento, gritando a plenos pulmões: — Sócrates, exclamou, estás dormindo ou já acordaste?

E eu, tendo-o reconhecido pela voz: **—** Hipócrates, lhe falei, trazes alguma novidade?

— Nenhuma, respondeu, se não for coisa boa.

— Tanto melhor, observei. Porém, que houve, e por que vens a estas horas?

— Protágoras chegou, disse ele, pondo-se na minha frente.

— Desde anteontem, lhe repliquei; só agora o soubeste?

— Sim, pelos deuses, respondeu; ontem à noite.

Assim dizendo, tateou a cama e sentou-se do lado dos pés. E prosseguiu: **—** Sim, ontem à noite, bem tarde, ao voltar de Enoê. Meu escravo Sátiro

fugiu; pensei em vir comunicar-te que ia sair à sua procura, mas qualquer coisa intercorrente me fez esquecer isso. Ao voltar para casa, depois de havermos jantado e quando já nos íamos deitar, meu irmão me disse que Protágoras havia chegado. No primeiro momento, tive idéia de vir imediatamente procurar-te; depois, pareceu-me que a noite ia muito adiantada; porém logo que o sono me refez da fadiga, levantei-me e pus-me a caminhar para cá.

Por conhecer o seu natural decidido e arrebatado, perguntei-lhe: — E que tens com isso? Protágoras te ofendeu em alguma coisa?

Ao que ele respondeu, rindo: — Sim, pelos deuses, Sócrates; por ser sábio só para si e não me comunicar o que sabe.

— Por Zeus, lhe repliquei; se lhe deres dinheiro e o persuadires, deixar-te-á também sábio.

— Prouvera a Zeus, me disse, e aos demais deuses, e que assim fosse! Gastaria todos os meus haveres e os dos meus amigos. Por isso mesmo, vim procurar-te, para que te entendas com ele a meu respeito; pois não somente ainda sou muito moço, como nunca vi Protágoras nem nunca lhe falei. Era criança quando ele aqui esteve pela primeira vez. Mas todo o mundo, Sócrates, considera o homem orador eloquentíssimo. Por que não procurá-lo imediatamente, para apanhá-lo em casa? Está hospedado, segundo ouvi dizer, em casa de Cálias, filho de Hipônico. Vamos logo!

Retruquei-lhe: — Ainda não, meu caro; é muito cedo. Porém levantemo-nos e vamos para o pátio, onde ficaremos a passear e conversar até clarear o dia; depois iremos. Além do mais, Protágoras pára muito tempo em casa; não tenhas medo; tudo indica que havemos de encontrá-lo.

Depois de dizer isso, levantamo-nos e fomos para o pátio. Então, para pôr à prova a resolução de Hipócrates, pus-me a interrogá-lo sem desviar dele a vista. — Hipócrates, comecei, diz-me uma coisa: já que resolveste procurar Protágoras e dar-lhe dinheiro pelos serviços que te prestar, a que homem procuras e como achas que ele vai deixar-te? Se, por exemplo, te

propusesses a procurar teu homônimo Hipocrates, de Cós, da estirpe de Asclépio, e lhe desses dinheiro pelos cuidados que te dispensasse, e alguém te perguntasse: Diz-me uma coisa, Hipocrates: a que título vais pagar salário a Hipocrates? que lhe responderias?

— Diria, respondeu, que era por ele ser médico.

— E para vires a ser o quê?

— Médico, respondeu.

— E se resolvesses procurar Policleto, de Argos, ou Fídias, ateniense, decidido a pagar-lhes salários, e alguém te perguntasse que profissão têm Policleto e Fídias, a quem te dispões a remunerar os serviços, que responderias?

— Respondera que têm a profissão de escultor.

— E para vires a ser o quê?

— Escultor, evidentemente.

— Muito bem, lhe disse. Agora, eu e tu vamos procurar Protágoras, dispostos a dar-lhe dinheiro para que ele se ocupe contigo, se para tanto bastarem nossos recursos e ele ficar satisfeito; caso contrário, acrescentaremos os recursos de nossos amigos. Imaginemos, agora, que alguém nos perguntasse, ao perceber nosso empenho na consecução desse projeto: Sócrates e Hipocrates, dizei-me que espécie de homem é esse Protágoras a quem tencionais oferecer dinheiro? Que lhe responderíamos? Que outro nome aplicamos a Protágoras, como dizemos de Fídias, que é escultor, e de Homero, que é poeta? Qual é a designação peculiar a Protágoras?

— Sofista, Sócrates, respondeu; é assim que lhe chamam.

— E na qualidade de sofista, por conseguinte, que lhe vamos dar dinheiro?

— Perfeitamente.

— E se a mesma pessoa insistisse em perguntar-te: E que pretendes ser com os ensinamentos de Protágoras?

Ao responder-me, enrubesceu — pois já estava suficientemente claro para que eu pudesse ver-lhe o rosto: — Por coerência com o que dissemos antes, é claro que é para ser sofista.

— Pelos deuses! lhe disse; e não te envergonhas de te apresentares aos helenos na qualidade de sofista?

— Muito, Sócrates, por Zeus, se tiver de dizer o que penso.

— Mas, talvez, Hipócrates, sejas de parecer que os teus estudos com Protágoras visem a outra finalidade, como se deu com os que fizeste com os professores de gramática, de cítara e de ginástica? Não tomaste lições com cada um deles por amor à técnica, com o fito de exercer determinada profissão, mas apenas para fins educativos, como convém a um jovem particular e livre.

— É assim mesmo que eu penso, me falou; desse jeito é que vai ser meu estudo com Protágoras.

— Sabes o que estás na iminência de fazer, lhe disse, ou não o percebes?

— A respeito de quê?

— Pois resolveste entregar tua própria alma aos cuidados de um homem que, conforme disseste, é sofista; mas o que seja, de fato, sofista, muito me admiro se o souberes. Ora, se ignoras isso, também não poderás saber a quem entregas tua alma, nem se é para teu bem ou para mal.

— Penso que sei, respondeu.

— Então diz: na tua opinião, que é um sofista?

— A meu parecer, disse, como o próprio nome o indica, é um indivíduo cheio de sabedoria.

— Ora, retruquei; a mesma coisa se poderia dizer dos pintores e dos arquitetos, que são indivíduos cheios de sabedoria. Porém se alguém nos perguntasse em que os pintores são cheios de sabedoria, decerto lhe responderíamos que é na execução de retratos, e assim com tudo o mais. E se ele prosseguisse nas perguntas:

E o sofista, de que sabedoria é cheio? que lhe responderíamos? Em que arte ele é perito?

— Que lhe responderíamos, Sócrates? Na arte de ensinar a falar bem.

— É possível, observei, que a resposta esteja certa; porém não basta isso, pois a pergunta ainda nos impõe dilucidar qual seja a matéria sobre que nos ensina o sofista a falar bem. E assim que o citaredo ensina a falar bem a respeito da matéria de que ele entende, a arte de tocar cítara, não é verdade?

— Sim.

— Pois bem; e o sofista, a respeito de que ensina a falar bem? Evidentemente, a respeito do que ele entende.

— Sem dúvida.

— Qual é, então, a matéria de que o sofista entende e que transmite a seus discípulos?

— Por Zeus, disse; já não sei o que responda.

Nessa altura, interpelei-o: — E então? Sabes o perigo a que vais expor tua alma? Se tivesses de confiar teu corpo a alguém, correndo o risco de deixá-lo mais forte ou de estragá-lo, havias de refletir mais de espaço antes de tomares qualquer resolução; procurarias aconselhar-te com amigos e parentes e meditarias sobre o assunto dias seguidos; e por uma coisa que consideras muito superior ao corpo, por tua alma, de que dependerá seres feliz ou desgraçado, conforme venha ela a ficar forte ou a estragar-se, por tua alma, não te aconselhaste nem com teu pai, nem com teu irmão, nem com nenhum de nós, teus familiares, para decidirmos se deverias ou não confiar tua alma a esse estrangeiro recentemente chegado, mas tendo, como disseste, ouvido ontem à noite falar dele, vieste até aqui de manhãzinha, não para entabularmos conversação e te aconselhares comigo, sobre se deves entregar-te a ele ou não, porém disposto a gastar tua fortuna e a dos amigos, visto já teres resolvido que é preciso, a todo custo, frequentar Protágoras, que não conheces, conforme dizes, e com quem nunca conversaste; dás-lhe o

nome de sofista, mas é evidente que ignoras o que venha a ser sofista; e é a esse homem que pretendes entregar-te!

Depois de ouvir-me, concluiu: — E o que se depreende, Sócrates, do que acabas de dizer.

— O sofista, Hipócrates, não será, porventura, uma espécie de mercador, ou traficante de vitualhas para alimentar a alma? A mim, pelo menos, é o que eles parecem ser.

— Mas, de que se alimenta a alma, Sócrates?

— De conhecimentos, é claro, respondi. Por isso, amigo, precisamos precaver-nos, a fim de que o sofista não nos logre com os encómios a sua mercadoria, como se dá com os que mercadejam alimentos para o corpo, mercadores ou traficantes; ignorando estes se os gêneros com que traficam são benéficos ou nocivos para o corpo, elogiam-nos indiscriminadamente, o que também ignoram os que os adquirem, a menos que haja entre eles algum médico ou pedótriba. O mesmo acontece com os que percorrem as cidades oferecendo conhecimentos, os que os vendem e mercadejam, sem cessarem de enaltecê-los, para os que se mostram desejosos de adquiri-los. Pode dar-se o caso, caro amigo, de haver muitos que não saibam quais sejam das mercadorias à venda as úteis ou as nocivas para a alma, como também não o sabem os e que as adquirem, salvo se houver entre eles algum médico da alma. No caso de conheceres o que neste particular é vantajoso ou prejudicial para a alma, poderás comprar conhecimentos sem perigo nenhum, não só de Protágoras como de qualquer outro sofista; mas se ignoras isso, acautela-te, meu caro, para não arriscares num simples lanço de dados o que tens de mais estimado, pois corremos muito maior perigo na compra de conhecimentos do que na de alimentos para o corpo. Os mantimentos e bebidas adquiridos nalgum vendedor ou traficante podem ser transportados em qualquer vasilha, e antes de passarem para o corpo, com serem comidos e bebidos, remanesce sempre a possibilidade de poderem ser guardados em casa e de ser chamado algum conhecedor do assunto, para opinar sobre quais

devam ser ingeridos e quais não, a quantidade e o tempo certo, de forma que não há grande perigo nessa compra. Os conhecimentos, porém, não podem ser transportados em vasilha alguma; uma vez pago o preço, forçoso é que, com as aulas, os recolhas na própria alma e que te retires, ou grandemente prejudicado ou beneficiado. Aconselhemo-nos com pessoas mais velhas do que nós; ainda somos muito moços para tomarmos qualquer deliberação sobre assunto de tamanha relevância. E agora, já que nos dispusemos a isso, vamos ouvir o homem, para conversarmos depois com outras pessoas sobre o que tivermos ouvido. Protágoras não está só; encontra-se lá, também, Hípias, de Elide, e, se não estou enganado, Pródico, de Quio.

Havendo tomado essa resolução; pusemo-nos em marcha. Quando alcançamos o vestíbulo da casa, detivemo-nos para continuar a desenvolver um assunto que nos ocorrera em caminho. Para não interrompê-lo e só entrarmos depois de chegarmos ao fim da discussão, continuamos a conversar de pé no vestíbulo, até chegarmos a uma conclusão. Penso que o porteiro, um eunuco, ouviu nossa conversa, sendo de presumir que tivesse tomado ojeriza às visitas da casa, em virtude da grande afluência de sofistas, pois, mal havíamos batido, abriu a porta, e, vendo-nos, gritou para o nosso lado:

— Ah! exclamou; mais sofistas! Ele está com todo o tempo tomado.

Assim dizendo, fechou decidido com as duas mãos a porta no nosso rosto. Tornamos a bater; mas, sem abrir a porta, falou-nos do lado de dentro:
— Oh, senhores! Não me ouvistes dizer que ele não tem tempo?

— Mas, meu caro, lhe respondi, não estamos à procura de Cálias, nem somos sofistas. Tranquiliza-te; viemos procurar Protâgoras. Anuncia-nos.

Por fim, sem parar de resmungar, o homem abriu a porta. Ao entrarmos, avistamos Protâgoras a passear no pórtico; acompanhando-lhe os passos, encontravam-se, de um lado, Cálias, filho de Hipônico, e seu irmão uterino, Páralo, filho de Péricles, bem como Cármides, filho de Gláucone; do lado oposto, o outro filho de Péricles, Xantipo, Filípides, filho de Filomelo, e

Antímeros, de Mende, o mais famoso dos discípulos de Protâgoras, que estudava com ele para seguir a profissão de sofista. Atrás desses vinha um bando de ouvintes, entre os quais se viam muitos estrangeiros, que Protâgoras arrebanhara das cidades por onde passara, atraindo-os com sua voz, como fazia Orfeu, e eles, enfeitiçados, o seguiam. No coro notavam-se também alguns atenienses. Nesse coro o que mais me deleitou foi ver a deferência com que todos se esforçavam para não incomodar Protâgoras com lhe tomar a frente. Todas as vezes que ele e seus acompanhantes se voltavam, em perfeita ordem e precisão os ouvintes se apartavam para a direita e para a esquerda, e, formando um círculo, numa execução admirável, vinham colocar-se de novo por trás dele.

Vi depois desses, como diz Homero, Hípias, de Elide, no peristilo oposto, sentado numa cadeira mais alta; à volta dele, em bancos, encontravam-se Erixímaco, filho de Acumeno, Fedro, o mirrinúsio, Andrão, filho de Androtião, e vários estrangeiros, dos quais alguns eram compatriotas de Hípias. Parece que formulavam perguntas a Hípias sobre a natureza e os fenômenos astronômicos, e ele, no trono como se achava, respondia a cada um dos consulentes e discorria sobre as questões apresentadas. Vi, também, Tântalo; estava presente, também, Pródico, de Ceos, num compartimento que antes disso servia a Hipônico de celeiro, mas que, à vista da afluência de hóspedes, Cálias havia desocupado para receber os estrangeiros. Pródico ainda estava deitado, debaixo, ao parecer, de muitas peles e cobertores. Perto dele, nos leitos vizinhos, encontrava-se Pausânias, o ceramense, e com Pausânias um adolescente muito novo ainda, que se me afigurou de boa e nobre índole e que é, seguramente, de beleza dificilmente comparável. Creio ter ouvido dizer que se chamava Agatão, e não me admirarei nada se ele for o favorito de Pausânias. Havia, pois, esse adolescente, os dois Adimantos, um, filho de Cépide, e o outro, de Leucolófido, e mais alguns. De fora, não conseguia apanhar o assunto da dissertação de Pródico, por maior que fosse minha curiosidade de ouvi-lo

falar, pois o considero homem eminentemente sábio e divino. Porém sua voz de tonalidade muito grave ressoava no compartimento, o que não permitia distinguir as palavras.

Apenas havíamos entrado, chegaram também Alcibíades, o belo, como lhe chamaste e eu concordo, e Crítias, filho de Calescro. Ao entrarmos, ficamos algum tempo a contemplar tudo aquilo, depois do que nos dirigimos a Protágoras, tendo-lhe eu dito: — Protágoras, viemos procurar-te para tratar contigo de certo assunto, eu e Hipócrates aqui presente.

— Desejais falar-me em particular, disse-me ele, ou na presença destas pessoas?

— Para nós é indiferente, respondi; depois de ouvires o que nos trouxe aqui, tu mesmo decidirás o que convém fazer.

— Qual é, então, o motivo, indagou, de me procurardes?

— Hipócrates que aqui vês, lhe disse, é de nossa cidade, filho de Apolodoro, oriundo de uma casa grande e abastada. Quanto aos dotes naturais, pode competir com os mais distintos moços da mesma idade. Ambicionando, segundo penso, tornar-se figura de relevo em nossa cidade, pareceu-lhe que o melhor meio de alcançar esse desiderato seria tomar lições contigo. Vê, portanto, o que é mais conveniente: tratarmos desse assunto em particular, ou na frente de outras pessoas.

— Com razão, Sócrates, me falou, te interessaste por mim. Um estrangeiro que procura as grandes cidades e nelas convence a fina flor da juventude a abandonar a companhia de parentes e estranhos, ou sejam velhos ou moços, para ligar-se a ele e vir a lucrar com a sua convivência, precisa tomar algumas precauções. Com isso, faz nascer muita inveja, além de provocar inimizades e insídias de toda natureza. Aliás, sou de opinião que a arte do sofista é muito antiga, mas que os homens das outras eras que a praticavam, com medo dos percalços da profissão, recorriam a subterfúgios para escondê-la, valendo-se alguns, como Homero, Hesíodo e Simônides, da poesia; outros mais, como Orfeu e seus discípulos, dos mistérios e oráculos.

Sim, alguns, conforme observei, serviram-se até mesmo da arte da ginástica, tal como o tarentino Icos, e também esse sofista ainda vivo, que não cede a palma a nenhum outro, Heródico, o selembriano, primitivamente de Mégara. A música serviu de pretexto para Agátocles, sofista eminentíssimo; assim como Pitóclides, de Ceos, e para muitos outros. Todos eles, como disse, usavam as respetivas artes à guisa de capa, para os resguardarem da inveja. Eu, porém, não compartilho o modo de pensar deles todos, por estar convencido de que não conseguiram realizar o que pretendiam, pois os homens que nas cidades detêm as rédeas do governo não se deixaram iludir com respeito à finalidade de semelhante prática. Quanto ao vulgo, por assim dizer, não percebia nada; limitava-se a elogiar tudo o que eles diziam. Pretender esconder-se, sem o conseguir, e ser surpreendido pelos homens, a simples tentativa já é rematada loucura, que só pode suscitar maior animosidade contra eles mesmos, pois, além de já serem vistos com maus olhos, fazem por merecer a pecha de velhacaria. Eis a razão de eu tomar caminho diferente: declaro sem ambages que sou sofista e instruo os homens, convencido de que essa precaução é melhor do que a deles e que mais vale confessar do que negar. Aliás, não deixo de tomar outras medidas, que, com a precedente e a ajuda de Deus, me põem a coberto de incômodos, pelo fato de apresentar-me como sofista. E note-se: há muito tempo exerço essa profissão, pois a soma dos meus anos já vai alta; entre os presentes não há um só de que eu, com a idade que tenho, não pudesse ser pai. Por isso nada me poderia ser mais agradável, caso concordeis, do que falardes na presença de quantos se acham aí dentro.

Percebi que ele desejava mostrar-se e vangloriar-se a Pródico e aHípias de o termos procurado na qualidade de admiradores dele. Daí ter-lhe eu dito: — E por que não chamarmos, também, Pródico e Hípias, juntamente com seus acompanhantes, para que nos escutem?

— Perfeitamente, disse Protágoras.

— Não preferiríeis, falou Cálias, que vos preparássemos assentos para conversardes sentados?

A sugestão foi aceita e, exultantes à só idéia de ouvir aqueles sábios falarem, nós mesmos carregamos os bancos e os leitos e os dispusemos perto de Hípias, onde já havia outros bancos. Nesse em meio, vieram também Crítias e Alcibíades, conduzindo Pródico, que eles conseguiram tirar do leito, e os que se encontravam com Pródico.

Depois de todos nos termos sentado, começou Protágoras: — Repete agora, Sócrates, aos presentes o que há pouco me disseste a respeito deste moço.

Respondi-lhe: — Começarei, Protágoras, como antes, expondo o objeto de nossa visita. Hipócrates, aqui presente, deseja muito tomar aulas contigo, e diz que de bom grado ficaria sabendo as vantagens que lhe adviriam de tua companhia. Cifra-se nisso nosso discurso.

Tomando a palavra, falou Protágoras: — Jovem, no caso de frequentares minhas aulas, desde o primeiro dia de conversação retornarás para casa melhor do que eras, o mesmo acontecendo no dia seguinte e nos subsequentes, acentuando-se cada dia mais o teu progresso.

Ouvindo-o falar dessa maneira, retruquei-lhe: — Não disseste nada extraordinário, Protágoras; ao contrário: é muito natural, pois tu mesmo, apesar de tão idoso e de tão sábio, te tornarias melhor se alguém te ensinasse o que ignoras. Porém não é isso o que desejamos saber. Vou dar-te um exemplo: se Hipócrates mudasse repentinamente de idéia e revelasse o desejo de frequentar a companhia desse moço que se estabeleceu recentemente entre nós, Zeuxipo, de Heracléia, e indo procurá-lo, como faz agora contigo, ouvisse o que acabou de escutar de tua boca, que em cada dia passado em sua companhia ele se tornaria melhor e faria progressos, e por fim lhe perguntasse: Em que dizes que me tornarei melhor e farei progresso? Sem dúvida Zeuxipo lhe responderia que era na arte da pintura. E no caso de procurar Ortágoras, o tebano, e dele ouvisse o mesmo que lhe disseste, e,

depois, lhe perguntasse em que ele ficaria cada dia melhor em sua companhia, Ortágoras lhe responderia que era na arte de tocar flauta. O mesmo deves responder a este jovem e a mim, que te falo em seu nome: Hipócrates aqui presente, desde o primeiro dia de sua convivência com Protágoras, voltará melhor para casa, e em cada dia que passar fará maior progresso... em que, Protágoras, e a respeito de quê?

Depois de eu ter falado, me respondeu Protágoras: — Sabes formular questões, Sócrates, e eu sinto especial prazer em responder aos que bem perguntam. Na minha companhia, Hipócrates não terá de suportar as maçadas a que ficaria sujeito se viesse a frequentar outro sofista. Os demais sofistas abusam dos moços; quando estes já se julgam livres do estudo das artes, a seu mau grado os sofistas os reconduzem para elas, ensinando-lhes cálculo, astronomia, geometria e música — assim falando, lançou um olhar para Hípias vindo ele, porém, estudar comigo, não se ocupará senão com o que se propusera a estudar, quando resolveu procurar-me. Essa disciplina é a prudência nas suas relações familiares, que o porá em condições de administrar do melhor modo sua própria casa e, nos negócios da cidade, o deixará mais do que apto para dirigi-los e para discorrer sobre eles.

— Será que apanhei bem o sentido do que disseste? perguntei; quero crer que te referes à arte da política e que prometes formar bons cidadãos.

— Nisso mesmo, Sócrates, respondeu, é que a minha profissão consiste.

— Possuis uma nobre arte, sem dúvida, obtemperei, se é que a possuis. Só direi o que penso. Sou de parecer, Protágoras, que isso não pode ser ensinado; visto, porém, que o afirmas, não sei como deixar de acreditar-te. Porém será de elementar justiça dizer-te que essa arte não pode ser ensinada por ninguém nem transmitida de uma pessoa para outra. Nisto estou de acordo com os demais helenos: em considerar sábios os atenienses. No entanto, verifico que quando nos reunimos em assembléias, por precisar a cidade deliberar sobre assunto de construção, mandam chamar arquitetos para opinarem a respeito do edifício a ser levantado; se se trata de

construção de navios, recorrem a carpinteiros náuticos, e assim com tudo o mais que eles julgam poder ser ensinado ou aprendido. Porém se qualquer outra pessoa, que eles não consideram profissional, se abalançar a dar conselhos, por mais belo que seja, ou rico, ou de boa família, não somente não lhe dão ouvidos, como se riem dele e o pateiam, até que, atemorizado com a assuada, desista de falar ou que os arqueiros o retirem do recinto, por mandado dos prítanes. É assim que eles se comportam, sempre que se trata de questões técnicas. Quando, porém, a deliberação diz respeito à administração da cidade, qualquer indivíduo pode levantar-se para emitir opinião, quer seja carpinteiro, quer seja ferreiro, sapateiro, mercador ou marinheiro, rico ou pobre, nobre ou vil, indiferentemente, sem que ninguém apresente objeção, como nos casos anteriores, por pretenderem dar conselhos sem haverem estudado em parte alguma essa matéria, nem poderem declarar os professores com quem a tivessem aprendido, prova evidente de que não consideram que a política possa ser ensinada. E não é somente nas reuniões públicas que eles procedem desse modo; na vida privada, também, nossos melhores e mais sábios cidadãos são incapazes de transmitir a alguém a virtude que lhes é própria. Péricles, por exemplo, pai destes dois moços, deu-lhes ótimos professores de tudo o que pode ser ensinado; mas, na matéria em que ele mesmo é sábio, não só não lhes dá lições, como não os confiou a nenhum professor para esse fim, deixando-os soltos, como animais sagrados, para pastarem livremente e ver se, por acaso e impulso próprio, venham a deparar com a virtude. Se quiseres mais, temos o exemplo de Clínias, o irmão mais moço de Alcibíades aqui presente, de quem o próprio Péricles é tutor. Receando este que viesse Clínias a estragar-se com a convivência de Alcibíades, afastou-o dele e o entregou a Arífrone, para que este o educasse. Porém não eram decorridos seis meses, e Arífrone lho devolveu, por não saber o que fazer com ele. Poderia citar-te ainda muitos nomes de cidadãos prestimosos, que não deixaram ninguém melhor, nem entre os seus familiares, nem entre os estranhos. À vista de tais

exemplos, Protágoras, é que eu considero que a virtude não pode ser ensinada. Mas depois que te ouvi afirmar o contrário, sinto-me vacilante em minhas convicções, por estar certo de que tua grande experiência é que te leva a essa conclusão, não só pelo muito que aprendeste com outros, como pelo que descobriste por ti mesmo. Assim, caso te disponhas a demonstrar-nos que a virtude pode ser ensinada, não guardes só para ti esse conhecimento; revela-no-lo.

— É o que vou fazer, Sócrates, respondeu, de muito bom grado. Mas, que preferis: falar-vos eu como um velho que se dirige a jovens e contar-vos uma história, ou expor o assunto sob forma de dissertação?

Quase todos os presentes foram de opinião que ele o fizesse como bem entendesse. — Penso, disse ele, que será mais interessante desenvolver-vos um mito.

Houve um tempo em que só havia deuses, sem que ainda existissem criaturas mortais. Quando chegou o momento determinado pelo Destino, para que estas fossem criadas, os deuses as plasmaram nas entranhas da terra, utilizando-se de uma mistura de ferro e de fogo, acrescida dos elementos que ao fogo e à terra se associam. Ao chegar o tempo certo de tirá-los para a luz, incumbiram Prometeu e Epimeteu de provê-los do necessário e de conferir-lhes as qualidades adequadas a cada um. Epimeteu, porém, pediu a Prometeu que deixasse a seu cargo a distribuição. Depois de concluída, disse ele, farás a revisão final. Tendo alcançado o seu assentimento, passou a executar o plano. Nessa tarefa, a alguns ele atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os mais fracos; a outros deu armas; para os que deixara com natureza desarmada, imaginou diferentes meios de preservação: os que vestiu com pequeno corpo, dotou de asas, para fugirem, ou os proveu de algum refúgio subterrâneo; os corpulentos encontravam salvação nas próprias dimensões. Destarte agiu com todos, aplicando sempre o critério de compensação. Tomou essas precauções, para evitar que alguma espécie viesse a desaparecer. Depois de haver providenciado para que não se

destruíssem reciprocamente, excogitou os meios de protegê-los contra as estações de Zeus, dotando-os de pêlos abundantes e pele grossa, suficientes para defendê-los do frio ou adequados para tornar mais suportável o calor, ao mesmo tempo que servissem a cada um de cama natural, quando sentissem necessidade de deitar-se. Alguns dotou de cascos nos pés; outros, de garras, e outros, ainda, de peles calosas e desprovidas de sangue. De seguida, determinou para todos eles alimentos variados, de acordo com a constituição de cada um: a estes, erva do solo; a outros, frutos das árvores; a terceiros, raízes, e a alguns, ainda, até mesmo outros animais como alimento, limitando, porém, a capacidade de reprodução daqueles, ao mesmo tempo que deixava prolíficas suas vítimas, para assegurar a conservação da espécie. Como, porém, Epimeteu carecia de reflexão, despendeu, sem o perceber, todas as qualidades de que dispunha, e, tendo ficado sem ser beneficiada a geração dos homens, viu-se, por fim, sem saber o que fazer com ela. Encontrando-se nessa perplexidade, chegou Prometeu para inspecionar a divisão e verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem coberturas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia determinado para que o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo — pois, sem o fogo, além de inúteis as artes, seria impossível o seu aprendizado — e os deu ao homem. Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política; esta se encontrava com Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na acrópole, a morada de Zeus, além de serem por demais terríveis as sentinelas de Zeus. Assim, a ocultas penetrou no compartimento comum em que Atena e Hefesto amavam exercitar suas artes, e roubou de Hefesto a arte de trabalhar com o fogo, e de Atena a que lhe é própria, e as deu aos homens. Desse modo, alcançou o homem condições favoráveis para viver. Quanto a Prometeu, consta que foi

posteriormente castigado por esse furto, levado a cabo por culpa de Epimeteu.

Uma vez de posse desse lote divino, foi o homem, em virtude de sua afinidade com os deuses, o único dentre os animais a crer na existência deles, tendo logo passado a levantar altares e a fabricar imagens dos deuses. Não demorou, e começaram a coordenar os sons e as palavras, a engenhar casas, vestes, calçados e leitos, e a procurar na terra os alimentos. Providos desse modo, a princípio viviam os homens dispersos; não havia cidades; por isso, eram dizimados pelos animais selvagens, dada a sua inferioridade em relação a estes; as artes mecânicas chegavam para assegurar-lhes os meios de subsistência, porém eram inoperantes na luta contra os animais, visto carecerem eles, ainda, da arte da política, da qual faz parte a arte militar. A vista disso, experimentaram reunir-se, fundando cidades, para poderem sobreviver. Mas, quando se juntavam, justamente por carecerem da arte política, causavam-se danos recíprocos, com o que voltavam a dispersar-se e a serem destruídos como antes. Preocupado Zeus com o futuro de nossa geração, não viesse ela a desaparecer de todo, mandou que Hermes levasse aos homens o Pudor e a Justiça, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens. Hermes, então, perguntou a Zeus de que modo deveria dar aos homens pudor e justiça: Distribuí-los-ei como foram distribuídas as artes? Estas foram distribuídas da seguinte maneira: um só homem com o conhecimento da medicina basta para muitos que a ignoram, verificando-se a mesma coisa com todas as outras artes. Devo proceder desse modo com o pudor e a justiça, ou reparti-los entre todos os homens igualmente? Entre todos, disse-lhe Zeus, para que todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos, como se dá com as demais artes. E mais: estabelece em meu nome a seguinte lei: que todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade.

Dessa maneira, Sócrates, e por tal motivo julgam todos, e também os atenienses, que quando se trata de problemas relativos à virtude da arte de construção, ou de qualquer outra profissão mecânica, somente poucos podem participar de suas deliberações, e se alguém, estranho a esse pequeno número, se aventura a emitir opinião, não o toleram, como disseste, e, com razão, segundo penso. Quando, porém, vão deliberar sobre a virtude política, em que tudo se processa apenas em função da justiça e da temperança, é muito natural que admitam todos os cidadãos, por ser de necessidade que todos participem dessa virtude, sem a qual nenhuma cidade poderia subsistir. Essa é a razão, Sócrates, da diferença assinalada. E para que não penses que foste ludibriado por mim, quando disse que, de fato, todo o mundo está convencido de que os homens, sem exceção, participam da justiça e das demais virtudes políticas, ofereço-te a seguinte prova: em outros casos, como disseste, se alguém se apresenta como ótimo tocador de flauta ou conhecedor de qualquer outra arte, sem que o seja, ou se riem dele ou se mostram revoltados, enquanto os seus familiares o chamam à ordem, por estar ele fora do juízo. Mas, no que respeita à justiça e às demais virtudes políticas, embora todos estejam cientes de que alguém cometeu alguma falta, no caso de querer essa pessoa depor em público contra si própria, a simples confissão da verdade, que nos outros casos seria considerada prova de sensatez, passa agora a ser indício de rematada loucura, por julgarem que todo o mundo tem obrigação de, pelo menos, declarar-se justo, quer o seja, quer não, sendo considerado prova de loucura não procurar passar por justo. Porque, de um jeito ou de outro, é preciso que todos participem dessa virtude, sob pena de ser excluído do convívio dos homens.

Penso haver demonstrado que eles têm razão em aceitar a opinião de qualquer pessoa, a respeito desta virtude, por acreditarem que todos dela participam; agora, que apesar disso não a consideram um dom natural, ou efeito do acaso, porém algo que pode ser adquirido pelo estudo e aplicação,

por quantos chegam a alcançá-lo, é o que procurarei demonstrar. Com efeito, ninguém se zanga com quem apresenta algum defeito natural ou acidental, nem repreende, castiga ou procura corrigir o portador desse defeito, para que deixe de ser o que é, mas apenas se acomiseram dele. Com relação aos feios, aos de pequena estatura e aos valetudinários, quem seria tão insensato para proceder dessa maneira? E que todos sabem, quero crer, que em tais coisas, tanto com relação às boas qualidades como aos seus contrários, só influi nos homens a natureza ou o acaso. Mas, quanto aos bens que eles julgam só poder serem adquiridos pelo estudo, aplicação e exercício, se alguém não os possui, porém os vícios seus contrários, aí é que surge a indignação, as repreensões e os castigos, contando-se entre aqueles a injustiça, a impiedade e o conjunto do que se opõe às virtudes políticas. Neste passo, não há quem não se mostre indignado nem se alargue em repreensões, evidentemente, por acreditar que essa virtude se aprende por meio de estudo e aplicação. Se refletires um pouquinho, Sócrates, na força da expressão "Punir os culpados", chegarás à conclusão de que os homens estão convencidos de que essa virtude pode ser ensinada. É certo que ninguém pune os autores de injustiças pela simples consideração ou motivo de haverem cometido injustiça, a menos que se comporte como animal irracional. Mas quem se dispõe a punir judiciosamente, não inflige o castigo por causa de falta cometida no passado — pois não poderá evitar que o que foi feito deixe de estar feito — porém com vistas ao futuro, para que nem o culpado volte a delinquir, nem os que assistem ao castigo venham a cometer falta idêntica. Essa maneira de pensar implica a convicção de que a virtude pode ser ensinada. O castigo é aplicado para a coibição do crime: eis o modo de pensar de todas as pessoas que aplicam penalidades, tanto particularmente como em público. Todos os homens condenam e castigam os que eles consideram criminosos, os atenienses, teus concidadãos, tão bem como os demais. Assim, do que disseste se infere que os próprios atenienses são de parecer que a virtude pode ser adquirida e ensinada. Têm razão os

teus concidadãos em admitir que ferreiros e sapateiros participem de suas reuniões para deliberarem sobre matéria política, e que considerem que a virtude pode ser adquirida e ensinada; é o que, Sócrates, se não me iludo, te foi cabalmente demonstrado.

Ainda remanesce uma dificuldade suscitada por ti, a respeito dos homens virtuosos, a saber: por que motivo os homens virtuosos ensinam a seus filhos tudo o que depende de professores e os deixam sábios nessas matérias, porém na virtude em que eles se distinguem não os deixam superiores a ninguém? Sobre esse ponto, Sócrates, não te apresentarei uma história; prefiro expor. Reflete no seguinte: há ou não há uma coisa de que necessariamente devem participar todos os cidadãos, para que possa subsistir a cidade? A resposta a tal questão é que poderá resolver a dificuldade em que te enleias, ou nada mais o conseguirá. Se essa coisa existe, e se essa qualquer coisa não é nem a arte do arquiteto, nem a do ferreiro, nem a do oleiro, porém justiça, temperança, santidade, que numa só palavra eu designaria como Virtude; se é uma qualidade que todos devem possuir e com a qual terão necessariamente de ajeitar-se para fazerem o que quer que seja, ou desistir do intento; se quem não a possui, seja criança, ou seja homem e mulher adultos, terá de ser castigado, para que, com o castigo, se torne melhor, sendo expulso, por incurável, da cidade, ou condenado à morte o que resiste aos ensinamentos e ao castigo: se as coisas se passam desse modo, por sua própria natureza, e, apesar disso, os homens bons ensinam tudo a seus filhos, menos esse ponto, considera quão extraordinária deve ser a conduta de tais homens bons. Que eles estão convencidos de que tal virtude é capaz de ser ensinada, tanto particularmente como em público, já o demonstramos. E, convencidos de que pode ser ensinada e cultivada, mandariam ensinar aos filhos todas as disciplinas, cuja ignorância não implica a morte ou outra punição, e essa, justamente, que os expõe à pena de morte ou de exílio, por não a terem eles aprendido nem cultivado, e além da morte, à confiscação dos bens e, para dizer tudo numa só palavra: a ruína de

toda a família, isso, dizia, eles não lhes mandariam ensinar com o maior empenho? Teremos de aceitar, Sócrates, que assim o fizeram.

Começando de pouquinho desde pequeno, enquanto vive é a criança instruída e educada nesse sentido. Desde que ela compreende o que se lhe diz, a mãe, a ama, o precetor e o próprio pai conjugam esforços para que o menino se desenvolva da melhor maneira possível; toda palavra e todo ato lhes enseja oportunidade para ensinar-lhe o que é justo ou o que é injusto, o que é honesto e o que é vergonhoso, o que é santo e o que é ímpio, o que pode ou o que não pode ser feito. Se ele obedece, muito bem; caso contrário, como fazemos com as árvores inclinadas e contorcidas, são endireitados por meio de ameaças e de processos violentos. Depois, o enviam para a escola e recomendam aos professores que cuidem com mais rigor dos costumes do menino do que do aprendizado das letras e da cítara. E o que os professores fazem; e quando o aluno aprende a ler e começa a compreender o que está escrito, tal como faziam antes com os sons, dão-lhe em seu banquinho a ler as obras de bons poetas, que eles são obrigados a decorar, prenhes de preceitos morais, com muitas narrações em louvor e glória dos homens ilustres do passado, para que o menino venha a imitá-los por emulação e se esforce por parecer-se com eles. Do mesmo modo procedem os professores de cítara; envidam esforços para deixar temperantes os meninos e desviá-los da prática de ações más. Depois de haverem aprendido a tocar cítara, fazem-nos estudar as criações de outros grandes poetas, os líricos, a que dão acompanhamento de lira, trabalhando, desse modo, para que a alma dos meninos se aproprie dos ritmos e da harmonia, a fim de que fiquem mais brandos e, porque mais ritmados e harmônicos, se tornem igualmente aptos tanto para a palavra como para a ação. Pois em todo o seu decurso, a vida do homem necessita de cadência e harmonia. De seguida, entregam-nos os pais ao professor de ginástica, para que fiquem com o corpo em melhores condições de servir o espírito virtuoso, sem virem a ser forçados, por fraqueza de constituição, a revelar cobardia, tanto na guerra como em

situações consemelhantes. Assim procedem os que mais podem, e podem mais os ricos, cujos filhos começam muito cedo afrequentar a escola e são os últimos a deixá-la. Quando saem da escola, a cidade, por sua vez, os obriga a aprender leis e a tomá-las como paradigma de conduta, para que não se deixem levar pela fantasia a praticar qualquer malfeitoria. Da mesma forma que procede o professor primário com os alunos que ainda não sabem escrever, traçando com seu estilete as letras e depois pondo-lhes nas mãos a tábula, e os obriga a escrever de acordo com o modelo apresentado: assim também prescreve leis a cidade, inventadas por antigos e virtuosos legisladores, exigindo que governem e sejam governados por elas. Quem delas se aparta é castigado, castigo esse que, tanto entre vós como em muitos outros lugares, se denomina correção, por ser a finalidade precípua do castigo corrigir. Ora, havendo tanto cuidado com a virtude, assim particularmente como em público, ainda te admiras, Sócrates, ou duvidas de que ela possa ser ensinada? O que fora de admirar é que não pudesse sê-lo.

Qual é a razão de degenerarem muitos filhos de pais excelentes? Aprende também isso. Não é nada de admirar, se está certo o que eu disse há pouco: que este assunto, a saber, a virtude, para que a cidade subsista, não deve ser privativo de ninguém. Se as coisas se passam desse modo — como rigorosamente acontece — examina o problema com relação à profissão ou conhecimento que bem te parecer. Se para que a cidade pudesse subsistir fosse necessário que todos soubéssemos tocar flauta, dentro da capacidade de cada um, e tanto em casa como em público uns ensinassem aos outros a tocar flauta e infligissem castigo aos que não conseguissem tocar bem, sem que ninguém se furtasse de ensinar o que sabe, tal como procedemos com relação ao conhecimento das leis e da justiça, sem fazer mistério do que sabe, como se dá com o ensino de outras artes — pois a todos nós, quero crer, aproveita a justiça e a virtude dos demais — razão de dizer e ensinar de bom grado aos outros toda a gente o que é justo e legal... Como dizia, se mostrássemos igual empenho e franqueza no ensino generalizado da arte de

tocar flauta, és de parecer, Sócrates, me falou, que os filhos dos bons flautistas se tornariam melhores tocadores do que os filhos dos maus? Penso que não; o menino de mais jeito para flauta, fosse quem fosse o pai, é que se tornaria proeminente, ficando obscuros os destituídos dessa capacidade, e muitas vezes o filho de um bom tocador de flauta viria a ser flautista medíocre, e vice-versa, o filho de um mau tocador, executor de mérito. De qualquer forma, todos saberiam tocar flauta, em comparação com os ignorantes, que nada entendem dessa arte. O mesmo se dá no presente caso: o indivíduo que se te afigure o mais injusto de quantos se criaram no convívio de homens submetidos à lei, é justo e conhecedor dessa matéria, quando comparado com pessoas que não tiveram nem educação, nem tribunais, nem leis, nem qualquer outro fator de natureza compulsória, que os obrigasse a cultivar as virtudes, uma espécie de selvagem como os que no ano passado o poeta Ferécrates fez representar no Leneu. E certeza: se fosses parar no meio de gente desse tipo, como aconteceu com os misantropos do coro daquela peça, dar-te-ias por muito feliz se te encontrasses com um Euríbato ou um Frinondas, e suspiraras de saudades das velhacadas dos nossos homens. Só te mostras agora tão exigente, Sócrates, porque todo o mundo é professor de virtude, na medida de suas forças; por isso imaginas que não há professores. Do mesmo modo, se perguntasses onde estão os professores de língua grega, não encontrarias um só; digo mais: se procurasses quem pudesse ensinar aos filhos dos nossos artesãos a arte que seus próprios pais já lhes ensinaram, na medida em que eles e seus companheiros de ofício eram capazes de fazê-lo, um professor nessas condições, Sócrates, que os levasse mais longe, não se me afigura muito fácil de encontrar. Ensinar os ignorantes é facílimo, não só virtude como tudo o mais. Por isso, devemos alegrar-nos quando aparece alguém de capacidade para fazer-nos avançar, por pouco que seja, no caminho da virtude. Tenho-me na conta de um desses, superior aos demais homens no conhecimento daquilo que os pode deixar melhores e mais honestos, e me

julgo, sem dúvida, merecedor de receber o pagamento estipulado, senão maior ainda, conforme os próprios alunos o declaram. Por isso, estabeleci a seguinte modalidade de pagamento: depois de haver alguém tomado lições comigo, se estiver satisfeito, paga-me a quantia combinada; caso contrário, entre num templo e ali declare sob juramento quanto acha que valem os conhecimentos adquiridos comigo, e deposite essa quantia. Aí tens, Sócrates, a fabula e os motivos por mim desenvolvidos, para demonstrar-te que a virtude pode ser ensinada, maneira de pensar que também compartilham os atenienses, não sendo, assim, de admirar que de pais excelentes nasçam filhos medíocres, e de medíocres, excelentes. Os filhos de Policleto, da mesma idade de Páralo e Xantipo aqui presentes, nada são em comparação com o pai, o mesmo acontecendo com os filhos de outros artistas. Quanto a estes dois, é cedo demais para julgá-los; ainda podemos esperar muito de ambos: são moços.

Depois de haver desenvolvido tão longa e excelente peça oratória, Protágoras calou-se; e eu, durante muito tempo, ainda sob o influxo de sua oração, continuei com os olhos fixos no seu vulto, como se ele fosse continuar, a tal ponto desejava ouvi-lo. Mas, ao perceber que, de fato, havia terminado, não sem dificuldade consegui restabelecer-me e, virando-me para Hipócrates, lhe falei: — O filho de Apolodoro, como te sou agradecido por me teres convidado para vir aqui! Daria tudo para ouvir o que acabei de ouvir de Protágoras.

Até este momento, eu estava certo de que não dependia do esforço humano deixar bons os homens. Agora convenci-me do contrário. Remanesce, porém, uma pequena dificuldade, que Protágoras decerto irá resolver facilmente, após haver discorrido sobre tanta coisa com tamanha proficiência. Se alguém consultasse sobre este assunto algum dos nossos oradores políticos, talvez ouvisse idêntico discurso da boca de Péricles ou da de qualquer outro dos mais facundos oradores. Todos eles, porém, no instante em que lhes apresentam qualquer objeção, comportam-se como

livros: ficam sem saber o que responder e incapazes de formular a menor pergunta; e quando interpelados sobre uma particularidade mínima do discurso, fazem como o bronze percutido, que ressoa até que nele alguém encoste a mão: da mesma forma os nossos oradores, à menor pergunta que se lhes apresente, alargam-se numa tirada de légua e meia. O nosso Protágoras, pelo contrário, é tão capaz de produzir discursos longos e belos, conforme o provou neste momento, como de responder por maneira concisa, quando interrogado, e de esperar pela resposta ou de recebê-la, no caso de ser ele quem pergunta, o de que muito pouca gente é capaz. Agora, Protágoras, para ter tudo, só me falta uma partezinha de nada, no caso de te dispores a responder-me. Dizes que a virtude pode ser ensinada; se há quem esteja em condições de convencer-me disso és tu. O que me deixou perplexo enquanto falavas, completa em minha alma esse pouquinho que ainda falta. Disseste que Zeus enviou aos homens a Justiça e o Pudor; por outro lado, em muitas passagens de tua exposição fizeste referência à justiça, à temperança, à santidade, como se tudo isso, em conjunto, não fosse senão uma única coisa: virtude. Explica-me isso agora com mais particularidades, se a virtude é, de fato, algo completo, vindo a ser partes dela a justiça, a temperança e a santidade, ou se todas essas qualidades, como disse há pouco, são apenas nomes diferentes de uma única unidade. E só isso que desejo saber.

— A essa pergunta, Sócrates, disse ele, é muito fácil responder. A virtude é um todo, e as qualidades a que te referiste são partes desse todo.

— Da mesma forma, perguntei, em que as partes do rosto são partes: a boca, o nariz, os olhos, as orelhas, ou como as partes do ouro, que não diferem umas das outras e do conjunto, a não ser pela grandeza e pequenez?

— São como as primeiras, Sócrates, é o que eu penso: como se relacionam com todo o rosto suas diferentes partes.

— E os homens, voltei a falar, uns recebem uma parte dessa virtude, e outros outra parte, ou será forçoso receber o conjunto quem receber uma das partes?

— De forma alguma, respondeu; pois há muitos homens corajosos que são devassos, como há homens justos que não são sábios.

— Então, também são partes da virtude, perguntei, a sabedoria e a coragem?

— Sem a menor dúvida, retrucou; a sabedoria, até, é a parte mais importante.

— E cada uma dessas partes, interroguei, é diferente das demais?

— Sim.

— E possui cada uma delas propriedade peculiar, como acontece com as partes do rosto? Os olhos não são como as orelhas, nem têm as propriedades destas, como não são iguais entre si as demais partes, nem com relação às propriedades, nem com tudo o mais. Acontecera o mesmo com as diferentes partes da virtude, não se assemelhando umas com as outras, nem em si mesmas, nem quanto às suas propriedades? Evidentemente deve ser assim; é o que se conclui do exemplo apresentado.

— Isso mesmo, Sócrates, é o que se dá.

Ao que lhe observei: — Sendo assim, nenhuma das outras partes da virtude é como o conhecimento, ou como a justiça, ou como a coragem, ou como a temperança, ou como a santidade?

— Não, disse ele.

— Ora bem, lhe respondi; examinemos juntos o que venha a ser cada uma dessas partes em separado. Comecemos pelo seguinte: a justiça é alguma coisa ou não é nada? A mim, pelo menos, parece-me que é alguma coisa. E a ti?

— A mim também, respondeu.

— E então? Se alguém me perguntasse e a ti: Protágoras e Sócrates, dizei-me se essa coisa a que há pouco vos referistes, a justiça, é justa ou

injusta, eu, de minha parte, responderia que é justa. E tu, qual seria o teu voto? Igual ao meu ou diferente?

— Igual, disse.

— A justiça, prossegui, é a mesma coisa que ser justo; é o que eu responderia a quem me interpelasse daquela forma. Não dirias o mesmo?

— Diria, respondeu.

— E se em seguida nos perguntasse essa pessoa: Não dizeis que há também santidade? responderíamos afirmativamente, quero crer.

— E certo, respondeu.

— E afirmais que essa santidade é alguma coisa? daríamos idêntica resposta, não é verdade?

Respondeu também que sim.

— Sois, portanto, de opinião que a coisa assim constituída é o mesmo que ser ímpio ou que ser santo? Nessa altura eu receberia mal a pergunta e lhe objetaria: Fala com mais senso, amigo! Nada poderia ser santo, se a própria santidade não fosse santa. E tu, não lhe responderias dessa maneira?

— Perfeitamente, disse.

— E se em prosseguimento nos perguntasse essa pessoa: Que foi o que disseste há pouco? Ter-vos-ei ouvido bem? Se mal não me lembro, afirmastes que as partes da virtude se relacionam entre si, de forma que cada uma delas é diferente da outra. Eu, do meu lado, lhe diria: Não há dúvida que ouviste precisamente isso; o que não está certo é afirmares que eu fui o que disse; foi Protágoras quem respondeu nesse sentido; eu só fiz apresentar a questão. E no caso de ele perguntar: E verdade o que ele diz, Protágoras? Afirmas que as diferentes partes da virtude não se assemelham entre si? Foi isso o que disseste? que lhe responderias?

— Forçosamente, Sócrates, me falou, teria de concordar.

— E depois de semelhante concessão, Protágoras, que lhe responderíamos, se ele insistisse em perguntar: Logo, não sendo susceptível a santidade de ser justa, nem a justiça de ser santa, porém algo que não é

santo, como seria a santidade algo que não é justo, é o mesmo que dizer que a santidade é injusta, e a justiça, ímpia. Que lhe responderíamos? De minha parte, pelo menos eu lhe diria que a justiça é santa e a santidade justa; e no que te diz respeito, também, se mo permitisses, lhe daria idêntica resposta, que a justiça é a mesma coisa que a santidade, ou algo muito semelhante, e que com toda a probabilidade a justiça se parece com a santidade e a santidade com a justiça. Vê agora se te oporias a que eu respondesse dessa forma, ou se compartilhas a minha maneira de pensar.

— A meu ver, Sócrates, respondeu, a coisa não me parece tão simples, para que possamos conceder que a justiça é santa e a santidade, justa. Quero crer que entre as duas há uma certa diferença. Mas, que importa isso? continuou; se assim o quiseres, seja santa para nós a justiça e justa a santidade.

— Isso não, lhe repliquei; não estou pedindo que discutamos na base de "se assim o quiseres", ou de "se for do teu agrado", porém apenas entre mim e ti. Quando digo eu e tu, é na convicção de que a proposição será mais bem fundamentada no caso de deixarmos o "se" de lado.

— Está bem, disse ele; a justiça tem alguma semelhança com a santidade, porque, de um jeito ou de outro, uma coisa sempre se parece com outra; entre o preto e o branco há pontos de contato, assim como entre o duro e o mole e com todas as coisas que se nos afiguram opostas entre si. Até mesmo as partes de que há pouco falamos, como de propriedades específicas e que diferiam umas das outras, a saber, as partes do rosto, de um jeito ou de outro se aproximam e se parecem umas com as outras, de forma que poderias provar, se assim quisesses, que todas elas se assemelham entre si. Porém não é certo chamar semelhantes as coisas que apresentam alguma semelhança, nem dizer que são dessemelhantes as que sob certos aspetos se distinguem, por menores que sejam os pontos de referência.

Sem ocultar meu espanto, lhe falei: — Para ti, então, o justo e o santo se relacionam de tal modo, que só apresentam pequeno grau de semelhança?

— Não é bem isso, respondeu; mas também não é o que pareces imaginar.

— Está bem, lhe disse; uma vez que tal assunto, ao que se me afigura, não te agrada, deixemo-lo de lado e examinemos outro ponto de tua exposição.

— Dás o nome de insensatez a alguma coisa?

Disse que sim.

— E essa coisa não é precisamente o oposto da sabedoria?

— É o que eu penso, respondeu.

— E quando os homens se conduzem com acerto e sobriedade, és de opinião que sejam temperantes quando procedem desse modo, ou o serão quando fazem o oposto a isso?

— São temperantes, respondeu.

— É pela temperança que são temperantes, não é verdade?

— Necessariamente.

— E não é também certo que os que não se conduzem direito procedem loucamente, não sendo temperantes enquanto se comportam desse modo?

— É também o que penso, respondeu.

— Sendo assim, proceder insensatamente é o oposto do proceder com temperança?

Disse que sim.

— Logo, o que é feito insensatamente é feito pela insensatez, e o que o é com temperança é feito pela temperança?

Concordou.

— E não é certo que é feito fortemente o que é feito com força, e debilmente o que é feito com debilidade?

Foi de parecer que sim.

— E o que é velozmente feito é feito com rapidez, e o lentamente, com lentidão?

Disse que sim.

— E quando é feito do mesmo modo é feito pelo mesmo princípio, e quando por maneira contrária, por princípio contrário?

Concordou.

— Muito bem, lhe disse; existe o belo?

Admitiu que sim.

— E haverá o que se lhe oponha, além do feio?

— Nada mais.

— E agora: existe o bem?

— Sem dúvida.

— E pode haver alguma coisa que se lhe oponha, a não ser o mal?

Disse que não.

— E então? Não há na voz o que se denomina agudo?

Respondeu que sim.

— E que poderá ser contrário ao agudo, se não for o grave?

— Nada mais, respondeu.

— Cada contrário, portanto, só tem um contrário, não muitos.

Concordou.

— Ora bem, lhe disse; recapitulemos tudo o que aceitamos até aqui. Admitimos que cada contrário só tem um contrário, não mais.

— Admitimos, disse.

— E que o que é feito de modo contrário é feito por princípio contrário?

Disse que sim.

— Admitimos, também, que o que é feito loucamente é feito por maneira contrária à do que é feito com temperança.

Confirmou.

— O que é feito com temperança é feito pela temperança, e o que é feito loucamente, pela loucura.

Concordou.

— Logo, o que é feito de modo contrário, é feito por um princípio contrário, não é isso?

— Exato.

— Uma coisa é feita pela temperança e outra pela loucura?

— Sim.

— De maneira contrária?

— Perfeitamente.

— Então, por princípios contrários?

— Certo.

— Nesse caso, a loucura é o contrário da temperança?

— Parece.

— E não te recordas que há momentos concluímos que a loucura era o oposto da sabedoria?

— De fato, respondeu.

— E que cada contrário tem apenas um contrário?

Disse que sim.

— Então, Protágoras, qual das duas proposições será

preciso rejeitar? A que reza: Cada contrário só tem um contrário, ou a que assevera ser diferente da temperança a sabedoria, e ambas, partes da virtude, e que não somente são diferentes em si mesmas, como em suas propriedades, tal como se dá com as partes do rosto? Qual das duas proposições será preciso rejeitar? Juntas, as duas não fazem boa música; não afinam nem se harmonizam. E como poderiam harmonizar, se é forçoso que cada contrário só tenha um contrário, não mais de um, enquanto a loucura, com ser uma só, se nos apresentou com dois contrários? Não é verdade, Protágoras, lhe perguntei; ou não é assim?

Concordou bastante contrafeito.

— Desse modo, viriam a ser a mesma coisa a sabedoria e a temperança? Há bocado a justiça e a santidade se nos revelaram como quase idênticas. Vamos, Protágoras, lhe disse; não desanimemos; prossigamos na análise até ao fim. Es de parecer que o indivíduo injusto é temperante ao cometer injustiça?

— Ficaria envergonhado, Sócrates, respondeu, em admitir semelhante proposição, embora muita gente diga que sim.

— E a quem, então, devo dirigir-me: a eles ou a ti?

— Se for do teu agrado, disse, contesta primeiro a opinião da maioria.

— Para mim é a mesma coisa, respondi, uma vez que sejas tu quem respondes, quer penses desse modo, quer não penses. Meu objetivo é examinar a proposição, muito embora possa acontecer que tanto eu, que pergunto, como tu, que respondes, acabemos por ser examinados.

A princípio, Protágoras quis fazer-se de rogado, alegando que a proposição era muito ingrata; porém acabou consentindo em responder.

— Então vamos, lhe disse; responde-me do começo. És de opinião que haja pessoas temperantes no ato de cometer alguma injustiça?

— Pode haver, respondeu.

— E ser temperante, segundo o teu modo de ver, não é pensar bem?

Disse que sim.

— E pensar bem, não é resolver-se pelo melhor, ao cometer uma injustiça?

— Que seja, respondeu.

— E de que modo se resolvem pelo melhor: quando são bem-sucedidos, ou quando se saem mal ao cometerem alguma injustiça?

— Quando são bem-sucedidos.

— Admites que haja coisas boas?

— Admito.

— E as coisas boas, lhe perguntei, são as que são úteis aos homens?

— Realmente, por Zeus, me falou, muito embora haja coisas boas que não aproveitam aos homens, mas que eu considero boas.

Quis parecer-me que Protágoras se esforçava por encobrir certa irritação e que só muito a contragosto condescendia em responder. Vendo-o nesse estado, passei a expressar-me com mais cautela.

— A que te referes, Protágoras, lhe perguntei: a coisas que não são úteis a ninguém, ou a coisas que não têm, de fato, nenhuma utilidade? E ainda assim dás o nome de boas a tais coisas?

— De forma alguma, respondeu; porém conheço muitas coisas que nada aproveitam aos homens, tais como alimentos, bebidas, remédios e um sem-número mais; outras, que lhes são proveitosas e outras, ainda, que nem os danam nem lhes aproveitam, porém que são de vantagem para os cavalos; algumas só servem para os bois, não para os cães; outras não servem para os animais, só para as plantas, e com relação a estas, algumas beneficiam a raiz, mas prejudicam os ramos, como observamos com o estrume, que é de grande vantagem para todas as plantas quando colocado na raiz, porém prejudicial em extremo, se com ele cobrirmos os brotos e os ramos novos. O mesmo se dá com o azeite, nocivo em alto grau às plantas e muito prejudicial ao pelo de todos os animais, com exceção do homem, pois tanto é bom para revigorar o cabelo como para as demais partes do corpo. E tão variada e multiforme é a natureza do que é bom, que até mesmo no corpo do homem o azeite só é de vantagem quando aplicado externamente, sendo de ruins consequências no uso interno. Por isso mesmo proíbem sempre os médicos aos doentes o uso do óleo na comida, a não ser em muito pequena quantidade, o estritamente necessário para neutralizar a impressão desagradável que nos deixa o cheiro de certos alimentos ou bebidas.

Ao terminar esse discurso, os presentes prorromperam numa salva de palmas, de aprovação à sua eloquência. Eu, porém, lhe disse: — Protágoras, sou um sujeito de memória muito fraca; se alguém me dirige um discurso longo, fico incapaz de acompanhar o assunto em debate. Como agora: se eu,

porventura, fosse surdo, e tu quisesses conversar comigo, terias de convir que era preciso falar mais alto do que com outras pessoas. O mesmo se passa neste instante: como vieste encontrar um indivíduo esquecido, aperta um tanto tuas respostas e deixa-as mais curtas, caso queiras que te acompanhe.

— Como pretendes que deixe mais curtas minhas respostas, me falou; terei de encurtá-las mais do que for preciso?

— De forma alguma, respondi.

— Apenas o suficiente?

— Sem dúvida, respondi.

— E a critério de quem ficará decidir sobre o tamanho das respostas, ao meu ou ao teu?

— Ouvi dizer, lhe falei, que tanto és capaz de discorrer sobre qualquer assunto com a amplitude que quiseres, sem que nunca venha a faltar-te o termo exato, como também com tão poucas palavras, que ninguém te poderia vencer em concisão, além de possuíres o dom de transmitir a outros esse talento. Por isso, se quiseres conversar comigo, escolhe a outra maneira de falar, a mais concisa.

— Sócrates, observou, já travei luta de palavras com muita gente; mas, se tivesse feito o que ora pedes, para falar de acordo com as exigências dos meus contraditores, jamais me teria avantajado sobre ninguém, nem seria conhecido entre os helenos o nome de Protágoras.

Percebi que ele não estava satisfeito com as respostas dadas até então e que, se pudesse, se esquivaria à responsabilidade de ter de dialogar. Por isso, compreendendo que eu já não tinha justificativa nenhuma para prolongar nossa conversa, falei-lhe desta forma: — Eu também, Protágoras, não quero ver nossa discussão conduzida por caminhos que não sejam do teu agrado; mas, quando te resolveres a conversar por maneira que eu possa acompanhar-te, estarei à tua disposição, visto seres capaz, conforme corre por aí a teu respeito e tu próprio o confirmas, de conduzir bem a discussão,

tanto em períodos longos como com frases concisas; por isso mesmo és sábio. Eu, quanto a mim, sou absolutamente inepto para discursos desse tamanho. Quem me dera não ser assim! A ti, que és capaz das duas coisas, é que competiria acomodar-te ao meu jeito, para que a conversação pudesse prosseguir. Como, porém, não queres assim, e eu tenho um compromisso que não me permite continuar a ouvir os teus discursos longos — preciso ir a outro lugar — retiro-me, por mais que me fosse agradável ouvir-te discorrer sobre esse assunto.

Assim dizendo, levantei-me para sair; porém, ao fazer menção de retirar-me, Cálias com a destra me pegou numa das mãos, enquanto com a esquerda me segurou pelo manto e disse: — Não permitiremos que saias, Sócrates; se fores embora, nossa conversação já não será a mesma; peço-te que fiques conosco; nada me causa tanto prazer como ouvir-te conversar com Protágoras. Faze-nos esse obséquio.

Respondi-lhe, de pé, como me achava, para partir:

— Sempre me confessei, filho de Hipônico, grande admirador do teu amor à sabedoria, como presentemente o louvo e aplaudo. Por isso, de bom grado acederia ao que me pedes, se em mim estivesse realizá-lo. Se porventura insistisses comigo para eu disputar corrida com Crisão de Hímera, quando este se encontrava no auge de sua capacidade, ou para acompanhar de lado os passos de qualquer dos nossos corredores de longo curso, ou dos mensageiros diários, eu te responderia que, muito mais do que tu, desejaria poder medir-me com esses corredores, mas que não me é possível. Se fizeres empenho de ver-me correr com Crisão, pede-lhe que acerte o passo comigo; eu sou incapaz de correr com velocidade, enquanto ele pode deslocar-se devagar. Por isso, caso desejes ouvir-me conversar com Protágoras, precisarás pedir-lhe que me responda como fazia antes, com frases curtas, e que no jeito em que eu lhe formular as perguntas deve ele responder. A não ser assim, que espécie de diálogo será o nosso? Eu, de

mim, sempre fui de opinião que conversar em particular e pronunciar um discurso são coisas muito diferentes.

— Mas hás de concordar, Sócrates, objetou, que Protágoras tem razão em reclamar para si o direito de falar como bem entender, tal como se dá contigo.

Nessa altura, Alcibíades tomou a palavra e disse: — Não tens razão, Cálias; Sócrates declara francamente que não possui o dom dos discursos longos e que nesse ponto Protágoras lhe é superior; mas, na maneira de sustentar uma conversação, de receber um argumento e de contestá-lo, muito me admirarei se neste particular ele ceder o passo a quem quer que seja Portanto, se Protágoras confessar que é inferior a Sócrates na discussão, Sócrates se dará por satisfeito; porém, no caso de reclamar ele também para si essa superioridade, converse, então, no terreno de perguntas e respostas, sem alongar-se a cada pergunta com uma tirada de légua e meia, nem fuja da problemática apresentada e negue ao adversário o direito de falar, fazendo só ele uso da palavra, a ponto de chegarem muitos a esquecer-se da natureza do assunto em debate. Quanto a Sócrates, posso assegurar que não é esquecido, embora goste de brincar com dizer-se desmemoriado. Sou de parecer, assim, que a alegação de Sócrates é mais procedente, pois todos têm o direito de dar sua opinião.

Depois de Alcibíades, se não me falha a memória, falou Crítias o seguinte: — Pródico e Hípias, começou, quer parecer-me que Cálias está do lado de Protágoras; quanto a Alcibíades, é sempre arrebatado em suas opiniões. Nós outros, porém, não devemos tomar nem o partido de Sócrates nem o de Protágoras, mas interceder junto de ambos para que não deixem em meio a discussão.

Depois de haver ele dito isso, falou Pródico: — Considero muito acertado, Crítias, o que disseste. As pessoas presentes a semelhantes discussões devem ouvir imparcialmente as duas partes, não, porém, de modo igual, o que não é a mesma coisa; ambos devem ser ouvidos com a mesma

atenção, mas não podemos conceder aos dois igual interesse, porém maior ao que se revelar mais sábio, e menor ao de menor preparo. Eu também, Sócrates e Protágoras, peço que vos mostreis mais condescendentes; cada um poderá dissentir da opinião do outro, porém sem brigar. Entre amigos pode haver discussão com simpatia; só brigam adversários e inimigos. Desse modo, nossa reunião poderá prosseguir admiravelmente. Assim, vós outros, os oradores, recebereis, não direi elogios, mas aprovação de nós, ouvintes; a aprovação se processa sem impostura na alma dos presentes, ao passo que os elogios, por vezes, são apresentados com palavras que não exprimem o verdadeiro sentimento de quem as pronuncia. Seria essa a melhor maneira de nós, ouvintes, colhermos, não prazer, porém satisfação, pois satisfeito fica quem aprende alguma coisa e sai com a alma mais rica de sabedoria, ao passo que só sente prazer quem come ou recebe por intermédio do corpo qualquer sensação agradável.

O discurso de Pródico foi aplaudido por boa parte dos presentes. Depois de Pródico falou Hípias, o sábio: — Senhores aqui reunidos, sou de opinião que todos nós somos parentes, amigos e concidadãos, não por força da lei, mas pela natureza; porque o semelhante é por natureza igual ao semelhante, ao passo que a lei, como tirana que é dos homens, violenta muitas vezes a natureza. Seria, pois, vergonhoso para todos nós que conhecemos a natureza das coisas e somos os mais sábios dos helenos, e que, por isso mesmo, nos reunimos nesta cidade — o pritaneu da sabedoria helénica — e nos encontramos nesta casa, a maior e mais suntuosa da cidade, nada apresentarmos à altura dessa dignidade e nos limitarmos a brigar, como fazem pessoas menos qualificadas. Conjuro-vos, pois, e aconselho-vos, Protágoras e Sócrates, a vos reconciliardes. Aceitai nossa mediação para transigirdes de parte a parte: não sejas tão exigente quanto à maneira de conduzir o diálogo, com admitires apenas a concisão levada ao extremo, se isso não for do agrado de Protágoras, mas afrouxa um tanto as rédeas ao discurso, para que este se torne mais solene e digno de vós

mesmos; nem tu, Protágoras, do teu lado, soltes todas as velas ao vento favorável, até perderes a terra de vista no mar largo da eloquência. Não; mantende-vos num meio termo. Fazei o que vos digo e escolhei, no caso de aceitardes meu parecer, um juiz, ou presidente, ou prítane, que cuidará da justa medida de cada discurso.

Essa proposta foi recebida com aplausos unânimes, havendo Cálias declarado que não me deixaria sair, enquanto outros pediram que eu indicasse um presidente. Objetei que fora vergonhoso eleger um árbitro para os discursos: se a escolha recaísse em alguém inferior a nós dois, não ficaria bem impor a lei aos melhores o inferior; se fosse igual, haveria também inconveniente, pois esse igual procederia do mesmo modo que nós, tornando-se, assim, supérflua sua intervenção. Deveis, nesse caso, escolher alguém melhor do que nós. Mas, em verdade, sou de parecer que não é possível encontrar alguém mais sábio do que o nosso Protágoras. Se escolherdes quem não lhe seja superior, mas o apresentardes como tal, constituiria ofensa a Protágoras deixá-lo sob fiscalização, como se ele fosse indivíduo carecente de valor, conquanto para mim me fosse aquilo indiferente. Contudo, para que nossa reunião não venha a dissolver-se e possa ir adiante o diálogo, conforme desejais, declaro-me disposto a proceder da seguinte maneira: se Protágoras não quiser responder, apresente as perguntas, que eu darei as respostas, esforçando-me, ao mesmo tempo, por mostrar-lhe como entendo que se deve responder quando perguntado. Depois de eu ter respondido a todas as perguntas que lhe aprouver apresentar, conceda-me também oportunidade de fazer com ele a mesma coisa, e eu, juntamente convosco, insistiremos com ele, como fizestes comigo, para que não estrague a reunião. Para isso não há necessidade de árbitro; vós todos sereis árbitros.

A proposta obteve aprovação geral, e Protágoras, muito embora contrafeito, foi obrigado a prometer que me interrogaria e que depois de

haver apresentado um suficiente número de perguntas, passaria, por sua vez, a dar respostas curtas.

Começou a interrogar-me da seguinte maneira: — Sou de parecer, Sócrates, que, para qualquer pessoa, um dos pontos fundamentais da educação é o conhecimento a fundo da poesia, a saber, a capacidade de discernir nas obras dos poetas o que foi dito com acerto e o que não foi, bem como a de explicá-las e de saber fundamentar, quando interrogado, suas conclusões. Passarei agora a apresentar-te uma pergunta que se relaciona com o tema que eu e tu há pouco analisamos, a virtude, com a única diferença de que o transportaremos para a poesia. Diz algures Simônides a Escopas, filho de Creonte, da Tessália, que

Difícil é tornar-se alguém perfeito
Em verdade
De mãos e pés e espírito quadrado
E de vícios estreme.

Conheces a poesia, ou precisarei recitá-la inteira?

— Não; não é preciso, lhe falei; conheço-a perfeitamente; por coincidência, estudei-a com bastante cuidado.

— Muito bem, respondeu; e como te parece tal poesia: bonita e certa, ou não?

— Muito bonita, respondi; e também certa.

— E continuarias a considerá-la bonita, se o poeta viesse a contradizer-se?

— Deixaria de sê-lo, respondi.

— Examina-a com mais atenção, me disse.

— Mas, meu caro, já a examinei suficientemente!

— Então deves saber que mais adiante, noutro trecho da mesma composição, diz o poeta:

Da sentença de Pítaco discordo,
Mas que seja de um sábio a afirmativa:
Mui difícil é ser alguém perfeito.

Percebeste que é o mesmo homem que diz agora isto e também o que citei há pouco?

— Percebi, lhe falei.

— E és de parecer que isto concorda com aquilo?

— Parece-me que sim, respondi.

Mas no mesmo instante receei que a pergunta tivesse outro sentido: — E tu, não achas que concordam?

— Como pode estar de acordo consigo mesmo quem formula as duas proposições: primeiro, asseverando que é difícil tornar-se alguém homem perfeito de verdade, para, pouco adiante, na mesma composição, esquecido do que afirmara, censurar Pítaco, que dissera o mesmo que ele, a saber, que é difícil ser homem de bem, e manifestar seu desacordo, muito embora Pítaco houvesse dito a mesma coisa que ele? Ora, se ele censura quem diz a mesma coisa que ele, é evidente que censura a si mesmo, demonstrando, desse modo, que uma das duas proposições está errada.

Esse discurso arrancou estrondosos aplausos de grande parte dos ouvintes. De início, comportei-me como quem é atingido por hábil boxeador: enquanto ele assim falava e os outros faziam barulho com suas aclamações, senti-me atordoado e com a vista turva. Depois — para ser franco, somente para ganhar tempo e apanhar bem o pensamento do poeta — me virei para Pródico e lhe falei: — Pródico, lhe disse, Simônides é teu compatriota; tens obrigação de defender o homem. Vou chamar-te em meu auxílio, quero crer, como do Escamandro conta Homero, que, assediado por Aquiles, apelou para a ajuda do simoente e lhe diz: Vamos, irmão predileto, reunidas as forças, a esse homem, já, contrapor-nos. Da mesma forma apelo para ti, de

medo que Protâgoras jogue por terra o nosso Simônides. Chegou o momento de reabilitares Simônides com tua arte, que te permite distinguir entre o querer e o desejar, como sendo diferentes, e que há pouco te possibilitou dizeres tantas e tão belas coisas. Aplica-a neste passo e diz-me se pensas como eu, pois . sou de parecer que Simônides não se contradiz. Revela-nos, agora, Pródico, tua maneira de pensar: julgas que sejam a mesma coisa ser e tornar-se, ou coisas diferentes?

— Diferentes, por Zeus, respondeu Pródico.

— Não te parece, perguntei, que no primeiro trecho Simônides revelou sua maneira de pensar, que é difícil tornar-se alguém homem de bem?

— Tens razão, respondeu Pródico.

— E depois, quando censura Pítaco, prossegui, não é, como afirmou Protâgoras, por haver dito a mesma coisa, porém algo diferente. Pítaco não diz, como Simônides, que é difícil chegar a ser homem de bem, porém ser homem de bem. Ora, Protâgoras, como diz o nosso Pródico, tornar-se e ser não é a mesma coisa; se tornar-se não significa o mesmo que ser, Simônides não caiu em contradição consigo mesmo. Decerto Pródico poderia dizer como muitos outros, citando Hesíodo, que é difícil tornar-se homem de bem, pois diante da virtude os deuses colocaram o suor; porém se alguém chega a atingir o cume, facil é conservar o que foi difícil conseguir.

Ouvindo essas palavras, Pródico manifestou o seu assentimento. Protágoras, porém, objetou: — Tua emenda, Sócrates, contém mais erros do que o texto primitivo.

— Nesse caso, Protágoras, lhe falei, só fiz piorar a situação e me revelei médico risível: pretendendo curar, contribuí para agravar a doença.

— Foi isso mesmo, respondeu.

— Como assim? perguntei.

— Muito grande teria sido a ignorância do poeta, disse, no caso de considerar coisa fácil a aquisição da virtude, quando no consenso dos homens é o que há de mais difícil.

— Por Zeus, lhe respondi; foi sorte estar Pródico presente à nossa discussão, pois é bem possível, Protágoras, que a ciência de Pródico seja divina e muito antiga; vem do tempo de Simônides, se não for ainda mais velha. Mas estou vendo que, apesar de conheceres tantas coisas, ignoras essa ciência; não és como eu, que a conheço bem, na qualidade de discípulo de Pródico. No presente caso, quer parecer-me que não percebeste que a expressão "difícil" talvez não tenha sido empregada por Simônides no mesmo sentido em que a empregas, porém no sentido em que Pródico me censura a respeito da expressão "terrível", sempre que, para elogiar-te ou outra qualquer pessoa, digo que Protágoras é um homem sábio e terrível. Pergunta-me se eu não me envergonho de dar o nome de terrível ao que é bom. O que é terrível, diz ele, é mau. Com efeito, ninguém diz terrível riqueza, porém terrível doença ou terrível guerra ou terrível pobreza, visto ser mau tudo o que é terrível. É possível que Simônides e os naturais de Ceos designassem pela expressão "difícil" o que é ruim, ou algo cujo sentido te escapa. Perguntemos a Pródico; justifica-se que recorramos a ele para consultar sobre a linguagem de Simônides. Pródico, que entende Simônides por "difícil"?

— Ruim, respondeu.

— Por isso, Pródico, continuei, é que ele censura Pítaco, por afirmar que é difícil ser bom, como se houvesse ouvido dizer que era ruim ser virtuoso.

— E que mais, Sócrates, respondeu Pródico, pensas que Simônides houvesse dito, a não ser isso mesmo, além de criticar Pítaco por ignorar o sentido exato dos vocábulos, visto ser de Lesbos e haver crescido no meio de um linguajar bárbaro?

— Estás ouvindo, Protágoras, lhe falei, o que Pródico acabou de declarar? Tens alguma objeção a fazer?

E Protágoras: — Estás redondamente enganado, Pródico; sei com segurança que Simônides empregou o vocábulo "difícil" no mesmo sentido

em que o empregamos, não no de ruim, porém no de não ser fácil, do que só se obtém com muito esforço.

— Esse é também, Protágoras, o meu modo de pensar, lhe respondi, a respeito de Simônides, e Pródico o sabe muito bem; ele apenas quis brincar, para experimentar-te e ver se eras capaz de defender o teu ponto de vista. A melhor prova de que Simônides não emprega "difícil" no sentido mau, temo-la na frase que vem logo depois daquilo, que

Tal galardão a Deus apenas toca.

É evidente que ele não poderia afirmar que é ruim ser virtuoso, para acrescentar logo depois que somente um deus poderá sê-lo, e considerar isso apanágio exclusivo da divindade. Ou então Pródico se referiu a algum Simônides depravado, não ao cidadão de Ceos. Qual tivesse sido a verdadeira intenção de Simônides ao compor esse poema, desejo revelar-te, caso tenhas interesse em verificar, segundo tuas próprias expressões, quanto sou forte em poesia. Ou, se o preferires, cedo-te a palavra.

Depois de ouvir minha proposta, Protágoras respondeu:

— Como quiseres, Sócrates.

Pródico e Hípias insistiram para que eu falasse, no que foram secundados pelos demais.

— Então, comecei, vou tentar dizer-vos o que penso dessa poesia. Entre os helenos foi cultivada a filosofia desde tempos imemoriais, e com mais carinho em Creta e na Lacedemônia, sendo nessas regiões mais numerosos os sofistas do que em qualquer outra parte. Eles, porém, negam que o sejam e fingem-se ignorantes, para que não se torne manifesto que ultrapassam os demais helenos em sabedoria, justamente como fazem os sofistas a que Protágoras se referiu; só querem parecer superiores na arte dos combates e pela coragem, por acreditarem que, se vier a tornar-se conhecido, o segredo dessa superioridade, todo o mundo se aplicará ao estudo de sua sabedoria.

Acontece, porém, que, escondendo o que sabem, induzem a erro os imitadores dos lacedemônios nas demais cidades, os quais, por simples macaqueação, se amassam reciprocamente as orelhas, só andam de cestos nas mãos, dedicam-se à ginástica e usam mantos curtos, convencidos de que foi por esses meios que os lacedemônios conseguiram dominar os helenos. Quando, porém, os lacedemônios sentem desejos de conversar livremente com os seus sofistas, enfarados de só praticá-los em segredo, promovem a expulsão em massa dos estrangeiros, não só dos laconizantes propriamente ditos, como dos demais peregrinos que por lá se encontrem, e praticam com eles a filosofia, sem que os estrangeiros percebam o que se passa. Por isso mesmo, não dão permissão aos jovens para visitar outras cidades, o que também fazem os cretenses, para que não venham a desaprender o que lhes ensinaram. Nessas duas cidades não são apenas os homens que se vangloriam de seus conhecimentos, mas também as mulheres. Para demonstrar-vos que é verdade o que eu disse, sobre serem dados os lacedemônios à filosofia e superiormente educados na arte da eloquência, chamo-vos a atenção para o seguinte: se alguém entabular conversação com o mais rude dos lacedemônios, de início há de julgá-lo inteiramente inepto; porém na primeira oportunidade, desfecha-lhe este uma frase prenhe de significado, concisa e concentrada, no jeito de um perito arqueiro, o que faz parecer criança de pouco préstimo quem com ele conversava. Isso levou alguns modernos a concluírem, como já o haviam feito os antigos, que a educação lacedemônia tem base mais ampla no amor da sabedoria do que no dos exercícios físicos, certos de que a capacidade de enunciar sentenças desse tipo é característica de indivíduos de educação esmerada. Entre esses contam-se Tales, de Mileto; Pítaco, de Mitilene; Biante, de Priene; nosso Solão; Cleóbuio, de Lindos; Misão, de Queneu, e o lacedemônio Quilão, que é tido como o sétimo do grupo. Todos eles foram êmulos, entusiastas e adeptos da educação lacedemônia, sendo fácil a qualquer pessoa certificar-se de que a sabedoria deles era desse tipo, à vista das sentenças concisas e

dignas de serem decoradas, atribuídas a cada um em particular. Reunidos de comum acordo, ofereceram a Apolo as primícias de sua sabedoria, fazendo gravar no templo de Delfos as máximas celebradas por toda a gente: “Conhece-te a ti mesmo”, e “Nada em excesso”. E por que refiro essa particularidade? Para mostrar a maneira de filosofar dos antigos: a concisão lacônica. Assim, correu mundo o dito de Pítaco, tão elogiado pelos sábios: E difícil ser virtuoso. Simônides, portanto, que aspirava à glória da sabedoria, compreendeu perfeitamente que se conseguisse derrubar esse provérbio, como se o fizesse com um atleta célebre, e o vencesse, alcançaria, de pronto, grande fama entre seus contemporâneos. Foi, pois, pensando nessa máxima, quero crer, e com o propósito de derrubá-la que ele compôs aquela poesia.

— Concentremos as forças, para vermos se estou com a razão. Logo no começo da composição, pareceria contrassenso, querendo dizer Simônides apenas que é difícil tornar-se alguém homem de bem, inserisse aquela observação, “Em verdade”, o que parece ser um acréscimo destituído de fundamento, se não admitirmos que Simônides a lançou como em luta contra a sentença de Pítaco. Havendo Pítaco afirmado que é difícil ser bom, Simônides o refuta com dizer: Não, o que é difícil Pítaco, em verdade, é chegar alguém a ser virtuoso; a expressão “Em verdade” não se refere a virtuoso, como se entre os indivíduos virtuosos alguns o fossem de verdade, e outros fossem, de fato, virtuosos, porém não de verdade, o que viria a ser uma observação simplória e em tudo indigna de Simônides. Devemos admitir que na poesia houve hipérbato da expressão “Em verdade”, concebendo-se o texto de Pítaco como se o próprio Pítaco falasse e Simônides respondesse, dizendo aquele: E difícil, amigos, ser homem virtuoso; ao que o outro objetaria: Não falas com acerto, Pítaco; o difícil não é ser virtuoso, porém chegar alguém a ser virtuoso, quadrado de mãos, e pés, e espírito, e estreme de qualquer mancha; isso, em verdade, é que é difícil. Desse modo, fica justificada a expressão “Em verdade”, passando-se o “Em verdade” para o fim, como de direito. Tudo o mais que se segue vem provar

que o sentido exato é esse. Fora possível descer a particularidades na análise do poema, para mostrar como é perfeito em sua composição, pois reúne a graça à precisão no acabamento, porém um estudo tão particularizado exigiria muito tempo. Prefiro, pois, cingir-me à apreciação de sua concepção geral e das intenções do poeta, para mostrar que do princípio ao fim do poema não faz ele outra coisa senão refutar a asserção de Pítaco.

— Logo adiante, depois de ligeiras considerações, à guisa de argumentação, ele diz que em verdade é difícil tornar-se alguém virtuoso, mas que, afinal, isso é possível por algum tempo; porém, uma vez alcançado esse estado, perseverar na mesma disposição e ser permanentemente virtuoso, como afirmaste, Pítaco, é impossível e superior às forças humanas; só Deus tem tal privilégio, pois

Não pode o homem deixar de ser malvado,
Quando alguma desgraça o sobrepuja.

A quem pode sobrepujar uma desgraça no governo de algum barco? Não, evidentemente, ao ignorante, porque este sempre está por baixo. Do mesmo modo que não é possível derrubar quem está deitado, mas pode-se derrubar e forçar a deitar-se quem está de pé, nunca, porém, quem já está por terra: assim, também, poderá alguma calamidade, uma vez ou outra, abater o homem industrioso, porém nunca o carecente de recursos. A irrupção de uma tempestade violenta pode deixar desorientado o piloto, como fará com o lavrador uma estação má, e as mesmas condições com o médico. De fato, pode acontecer que o homem bom se torne ruim, como o testemunha outro poeta, quando diz:

Tornar-se mau pode o homem bom por vezes,
E vir a ser, depois, digno de encómios.

Mas não é possível que o homem mau se torne mau, porque isso ele, necessariamente, é sempre. Assim, quando alguma desgraça desaba sobre o homem industrioso, sábio e bom, ele não pode deixar de tornar-se mau. Sustentas, Pítaco, que é difícil ser virtuoso; em verdade, porém, o que é difícil, ainda que possível, é tornar-se alguém virtuoso; ser virtuoso é que não é possível.

No praticar o bem é bom todo homem;
Mau, quando faz o mal.

Qual é a prática do bem com relação às letras? Sua aprendizagem, evidentemente. E que espécie de ações boas faz de alguém um bom médico? Sem nenhuma dúvida, o conhecimento da arte de tratar os doentes. Mau, quando faz o mal. E agora, quem pode tornar-se mau médico? É evidente que a primeira condição para isso é ser médico; a segunda, ser bom médico, pois só esse é que pode tornar-se mau médico. Nós outros, que desconhecemos de todo a prática da medicina, por mais que nos comportemos mal, nunca chegaremos a ser médicos, nem carpinteiros, nem qualquer outro artífice da mesma espécie. E quem não pode virar médico, só porque procede mal nesse terreno, é claro que também não poderá tornar-se mau médico. Do mesmo modo, o homem de bem pode modificar-se para pior, ou por efeito do tempo, ou do cansaço, ou de doença, ou por qualquer outro acidente, pois o verdadeiro mal é ver-se alguém privado do conhecimento. O homem mau, pelo contrário, não poderá tornar-se mau, pois isso ele é sempre; para tornar-se mau, fora preciso que antes ele tivesse sido bom. Assim, essa parte do poema, também, tende a demonstrar que não é possível a um homem virtuoso ficar permanentemente nesse estado; virtuoso, porém, pode alguém

tornar-se, vindo depois essa mesma pessoa a degenerar. Os amados dos deuses conservam-se virtuosos por mais tempo.

— Tudo isso é dito contra Pítaco, o que se torna mais evidente, ainda, no seguimento do poema, pois nele se diz:

Jamais me aplicarei no que impossível
É de encontrar, nem a porção do tempo
Que me couber esbanjarei na fútil
Esperança de achar alguém perfeito
Entre quantos dos frutos nos nutrimos
Da muito extensa terra.
Vindo a encontrá-lo, dar-vos-ei notícia.

É com essa violência em todo o decurso do poema que ele combate o dito de Pítaco:

Quem ato vergonhoso não pratica
Voluntariamente
Sei amar e aplaudir. Os próprios deuses
Contra a Necessidade não se insurgem.

Isso também vai dirigido contra aquela assertiva. Ora, Simônides não era tão falho de instrução, para dizer que aplaudia quem não comete voluntariamente ato vergonhoso, como se houvesse alguém que, por própria deliberação, praticasse o mal. Eu, pelo menos, estou convencido de que nenhum dos sábios era de opinião que pode haver homem capaz de errar ou de praticar deliberadamente qualquer ato mau ou vergonhoso, sabendo todos muito bem que as pessoas que cometem ação má ou vergonhosa, involuntariamente o fazem. E o caso de Simônides: não diz, em absoluto, que louva quem não comete voluntariamente uma ação má; a expressão “Voluntariamente” refere-

se a ele mesmo. Era de opinião que o homem de bem muitas vezes se vê obrigado a elogiar alguém e a dar-lhe provas de amizade, como no caso, por exemplo, muito frequente, de ter alguém pai ou mãe nada amoráveis, ou a pátria, ou qualquer outra relação do mesmo gênero. Nessa situação, os indivíduos de mau caráter olham com uma espécie de alegria os defeitos dos pais ou da pátria, e os denunciam abertamente com censuras, para não serem acoimados de negligentes pelos homens e para ficarem a coberto da crítica de se descuidarem deles, chegando a ponto de se excederem em suas queixas, para aumentar a malquerença em que necessariamente aqueles incorrem. Os bons, pelo contrário, procuram encobrir esses defeitos, chegando, até, a forçar o elogio, e se porventura se encolerizam com os pais ou com a pátria por alguma injustiça que lhes houvessem feito, sabem de pronto dominar-se e se reconciliam com eles, impondo-se a si mesmos amar e elogiar o seu próprio sangue. Muitas vezes, quero crer, imaginou Simônides que elogiara algum tirano ou personagem do mesmo tipo, não por livre deliberação, porém obrigado. Por isso diz ele a Pítaco: Não te censuro, Pítaco, pelo simples gosto de repreender, pois

Satisfaz-me não ser alguém maldoso
Nem remisso demais; conhecedor
Se mostre da Justiça — guardadora
Das cidades — de espírito sadio.
Não lhe farei censuras.
De criticar não gosto.
A geração dos tolos é infinita.

De forma que se alguém se compraz em censurar, pode vituperá-los à vontade.

Belo é tudo o que estreme é de feiura.

Não avança semelhante proposição, como se dissesse que branco é tudo o que se mostra estreme de preto, o que seria risível sob mais de um aspeto; o que ele quer dar a entender é que, para não criticar, contenta-se com um meio-termo. Não procuro, diz ele, alguém perfeito entre quantos dos frutos nos nutrimos da muito extensa terra. Vindo a encontrá-lo, dar-vos-ei notícia. Nesse sentido, não louvarei ninguém; satisfaço-me com quem se mantém num meio-termo e não faz mal algum. Por isso, amo e louvo a todos. Nessa altura, ele se serve do dialeto de Mitilene, como se dissesse expressamente a Pítaco: Sei amar e aplaudir voluntariamente quem quer que não pratique ato vergonhoso — e aqui convém fazer ressaltar a expressão "voluntariamente" — ao passo que é a contragosto que amo e elogio certas pessoas. E eu nunca, Pítaco, te houvera censurado, se tivesses revelado equilíbrio nas proposições justas e verdadeiras que avançaste. Tu, porém, proferes os maiores absurdos, convencido de só falares verdade. E por isso que te censuro. A meu ver, Pródico e Protágoras, lhes disse, era esse o objetivo de Simônides, quando compôs o seu poema.

Ao que Hípias retrucou : — Sou de parecer, Sócrates, que fizeste uma belíssima interpretação do poema; eu também poderei dizer a esse respeito uma palavra de valor, e desenvolvê-la, se for do vosso agrado.

— Sim, disse Alcibíades, porém não agora, Hípias. No momento, o que importa é cumprirem Protágoras e Sócrates o que combinaram; Protágoras fará as perguntas, se estiver de acordo, e Sócrates responderá; porém se preferir responder a Sócrates, este formulará as perguntas.

A isso eu me manifestei, dizendo: — Deixo a Protágoras a escolha do que for mais do seu agrado. Mas, no caso de concordar comigo, ponhamos de lado poemas e canções. Folgaria, Protágoras, de continuar a examinar contigo o assunto sobre que no começo te interroguei. A meu ver, essas conversas sobre poesia são muito parecidas com os banquetes de gente

vulgar e sem instrução; incapazes de se distraírem à mesa, dada a rusticidade que lhes é peculiar, com a própria voz ou discursos alternados, fazem subir o preço das flautistas, alugam caro a voz estranha das flautas e distraem-se com ela. Mas nos banquetes de gente fina e educada não encontras nem tocadoras de flautas, nem dançarinas, nem harpistas; bastando-se os convivas a si próprios, dispensam essas futilidades e brincadeiras e se distraem por meio da voz natural, cada um falando ou ouvindo por seu turno, com muita ordem, ainda mesmo que cheguem a beber bastante. Assim também reuniões como esta, quando compostas de pessoas como muitos dos presentes declaram ser, dispensam perfeitamente vozes estranhas ou poetas, que não podem ser interpelados a respeito do que dizem, de forma que, dos interlocutores que os citam, uns lhes atribuem tal pensamento, e outros coisa muito diferente, sem nunca chegarem a uma conclusão unânime acerca do assunto em discussão. Essa modalidade de diversão eles dispensam e se distraem só com os próprios recursos, cada um experimentando na conversação as forças dos demais. Essa gente, no meu modo de ver, é que de preferência eu e tu devemos imitar; deixando de lado os poetas, conversemos só entre nós mesmos, para pormos aprova a verdade e o nosso próprio engenho. Se desejas apresentar-me outras perguntas, declaro-me pronto para responder a elas; caso prefiras, ficarás à minha disposição, para podermos chegar ao fim do argumento interrompido.

Apesar dessas minhas palavras e outras do mesmo estilo, Protágoras não se manifestava sobre o que pretendia fazer. Virando-se, então, para Cálias, disse Alcibíades: — Então, Cálias, ainda és de parecer que Protágoras procede bem, recusando-se a declarar abertamente se prefere ou não responder? Acho que não. Ele deveria prosseguir na discussão ou declarar sem rodeios que se recusa a isso, para ficarmos conhecendo suas alegações e poder Sócrates conversar com outra pessoa ou com algum dos presentes, à vontade.

Nessa altura, Protágoras, envergonhado, como se me afigurou, com as palavras de Alcibíades e a insistência de Cálias e de quase todos os circunstantes, decidiu-se, não sem algum trabalho, pelo reatamento da discussão, declarando que eu poderia interrogá-lo e que ele passaria a responder.

Assim, lhe disse: — Não penses, Protágoras, que ao discutir contigo move-me outro intuito que não seja o de esclarecer certos problemas que presentemente me suscitam dúvidas. Sou de opinião que Homero tinha toda a razão, ao dizer:

Quando são dois, se um não vê, o outro logo percebe o caminho.

Pois desse modo ficamos os homens muito mais bem aparelhados para qualquer ato, palavra ou pensamento. Quando a um, apenas, ocorre qualquer observação, sai à procura de alguém a quem possa comunicá-la, até vê-la confirmada. Por isso mesmo, tenho mais satisfação em conversar contigo do que com qualquer outra pessoa, convencido, como estou, de que és o homem mais competente para analisar os problemas com que se preocupam as pessoas de bem, máxime a respeito da virtude. Quem mais, senão tu mesmo? Pois não somente te consideras homem de bem e cavalheiro, como outras pessoas, que são, de fato, corretas, mas não possuem a capacidade de fazer que os outros se tornem bons, ao passo que tu não somente és virtuoso, como podes deixar virtuosas outras pessoas. E tão grande é a confiança que tens em ti mesmo, que, enquanto outros ocultam esse talento, tu te fazes proclamar abertamente diante de todos os helenos sob a denominação de sofista e te apresentas como mestre de educação e de virtude, sendo que foste o primeiro que exigiu pagamento por suas lições. Como fora possível não convidar-te para a discussão de tais problemas, de interrogar-te e de aconselhar-me contigo? Não poderia deixar de fazê-lo. Assim, desejo agora que a respeito da questão que há momentos foi objeto de minhas perguntas,

em parte a recapitules do começo e em parte a examines juntamente comigo. A questão, se não estou equivocado, era a seguinte: a sabedoria, a temperança, a coragem, a justiça e a santidade, sendo cinco nomes diferentes, aplicam-se a uma só coisa, ou a cada uma em separado corresponde uma essência subjacente, dotada cada uma de propriedade peculiar, que se distingue de todo em todo das demais? Afirmaste que não somente não se tratava de nomes diferentes de uma só coisa, como a cada nome correspondia um objeto particular e que todos eram parte da virtude, não como são as partes do ouro semelhantes entre si e com o todo de que são partes, porém como as partes do rosto com relação ao todo de que são partes, dessemelhantes entre si e cada uma dotada de função própria. Se ainda pensas como antes, declara-o logo; caso contrário, apresenta tuas razões, pois não farei carga contra ti, se afirmares agora coisa diferente; não me admiraria se te tivesses expressado daquele modo só para experimentar-me.

— Então declaro-te, Sócrates, que todas essas qualidades são, de fato, partes da virtude, e que quatro delas são mais ou menos semelhantes entre si, porém a coragem é em tudo diferente das outras. Convencer-te-ás de que estou com a verdade, pelo seguinte: ser-te-á fácil encontrar muitos indivíduos injustos em alto grau, ou por demais ímpios, ou intemperantes em excesso, ou supinamente ignorantes, porém dotados de grande coragem.

— Pára aí, lhe falei; vale a pena examinarmos essa proposição. Chamas corajosos aos indivíduos audazes, ou de que jeito?

— Sim, disse ele, a esses e aos que também vão sem medo aonde outros receiam ir.

— Muito bem; e afirmas que a virtude seja algo belo, e, como bela é que te propões ensiná-la?

— Belíssima, respondeu, se não perdi de todo o juízo.

— E como é constituída: será bela em parte, e em parte feia, ou inteiramente bela?

— E toda bela, respondeu; tanto quanto possível.

— Sabes quem mergulha corajosamente nos poços?

— Sei; os mergulhadores.

— Por que sabem mergulhar, ou por outra razão?

— Porque sabem mergulhar.

— Quem é que combate audazmente a cavalo: os que sabem montar ou os que não sabem?

— Os que sabem.

— E com escudo pequeno: os peltastas ou os que não sabem manejar a peita?

— Os peltastas. E assim com tudo o mais, acrescentou, se é esse o ponto a que queres chegar: os que sabem são mais corajosos do que os ignorantes, e mais corajosos ainda do que eram antes de aprender.

— Mas já viste, perguntei, pessoas inteiramente ignorantes de todas essas coisas e que revelassem audácia com relação a todas elas?

— Já, respondeu; e bastante audácia, até.

— Sendo assim, os audaciosos são corajosos.

— Isso equivaleria a qualificar muito por baixo a coragem, porque aqueles não passam de loucos.

— Como então, lhe perguntei, definiste os homens corajosos? Não são audaciosos?

— Ainda digo a mesma coisa, respondeu.

— Sendo assim, repliquei, os audaciosos por ignorância não são realmente corajosos, porém loucos? Há pouco, os mais sábios se nos revelaram como sendo os mais audazes, e, como tal, os mais corajosos.

— Com esse raciocínio, a sabedoria seria coragem. Não te lembras bem, Sócrates, continuou, do que eu disse em resposta às tuas perguntas. Interrogado por ti se os indivíduos corajosos são audazes, respondi que sim. Porém não fui perguntado se os homens audazes eram corajosos. Se me tivesses apresentado essa pergunta, eu teria respondido que nem todos.

Quanto ao meu princípio, de que os indivíduos corajosos não são audaciosos, de forma alguma demonstraste ter sido erradamente admitido. De seguida, passaste a asseverar que os que têm conhecimento de uma coisa tornam-se mais audazes do que antes, e mais, também, do que os que carecem desse conhecimento, baseado no que, concluíste que a coragem é a mesma coisa que a sabedoria. Levando o raciocínio para esse lado, poderias chegar à conclusão de que força é sabedoria. Primeiro, a raciocinar por esse modo, me perguntarias se os homens fortes são capazes, ao que eu responderia afirmativamente; depois, perguntarias se os que sabem lutar são mais capazes de lutar do que os que não o sabem, e também mais do que antes de sabê-lo, no que eu, do mesmo modo, teria concordado. Admitidos esses dois pontos e empregando o mesmo modo de raciocínio, poderias afirmar que, de acordo com minha própria concessão, o saber é força. Mas de forma alguma posso conceder que os indivíduos capazes sejam fortes, admitindo, embora, que os fortes sejam capazes. Não é a mesma coisa capacidade e força; uma, a capacidade, provém do conhecimento como provém, também, da loucura e da cólera; mas a força deriva da natureza e da boa alimentação do corpo. Ainda no mesmo caso, não afirmei que audácia e coragem sejam a mesma coisa. Acontece que os indivíduos corajosos também são audaciosos, porém nem todos os indivíduos audaciosos são corajosos. A audácia pode ser dada aos homens pela arte, pela loucura ou pela cólera, do mesmo modo que a capacidade, ao passo que a coragem provém da natureza e da boa alimentação da alma.

— Admites, Protágoras, lhe perguntei, que alguns homens vivem bem, e outros mal?

Respondeu que sim.

— E achas que vive bem o homem entre dores e tristezas?

Respondeu que não.

— E no caso de viver agradavelmente até morrer, não te parece que teve uma boa vida?

— Sem dúvida, respondeu.

— Então, viver agradavelmente é bom, e viver por maneira desagradável é mau?

— No caso, disse ele, de conciliar-se a vida agradável com a honestidade.

— Como assim, Protágoras? Como muita gente, consideras más algumas coisas agradáveis; e boas algumas desagradáveis? O que eu penso é que, enquanto agradáveis, são boas essas coisas, se não têm consequências de outra natureza; e, por outro lado, com relação às coisas desagradáveis, como desagradáveis não serão más?

— Não sei, Sócrates, respondeu, se deva responder no mesmo teor simplista com que apresentas a pergunta, que tudo o que é agradável é bom, e tudo o que é desagradável é mau. Afigura-se-me mais seguro, não somente para a presente resposta como para o ulterior decurso de minha vida, dizer que entre as coisas agradáveis algumas há que não são boas, e que entre as desagradáveis algumas há que não são más, e outras que o são, como também há uma terceira categoria de coisas que não são nem isso nem aquilo, nem boas nem más.

— Dás o nome de agradável, perguntei, ao que está ligado ao prazer ou é causa de prazer?

— Perfeitamente, respondeu.

— Ora, quando eu pergunto se na qualidade de agradáveis não são boas as coisas, é para perguntar se o prazer em si não é bom?

— Como gostas de dizer amiúde, Sócrates, me falou, examinemos a questão; se a investigação nos levar por esse caminho, vindo a parecer-nos idênticos o agradável e o bom, ficaremos de acordo. Caso contrário, prosseguiremos na discussão.

— Que preferes, perguntei: dirigir a investigação ou deixar isso a meu cargo?

— Justo é que a dirijas, pois foi provocada por ti.

— É possível, lhe disse, que por este modo ela se torne clara. Como no caso de examinar a aparência externa de alguém, para nos informarmos a respeito de sua saúde ou de qualquer atividade do corpo, e depois de lhe vermos o rosto ou a extremidade das mãos lhe disséssemos: Vamos, descobre-nos também o peito e o dorso, para que possamos examinar melhor. Coisa parecida é que desejo para nossa investigação. Já tendo visto, pelo que disseste, qual é a tua maneira de pensar a respeito do bom e do agradável, precisarei perguntar-te: Vamos, Protágoras, descobre-me também essa outra parte do teu pensamento. Que opinião fazes do conhecimento? Ajuízas a esse respeito como os demais homens, ou por modo diferente? A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo. Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem?

— Penso do conhecimento, Sócrates, me falou, justamente como acabaste de dizer, pois fora vergonhoso para mim, mais do que para qualquer outra pessoa, negar que a ciência e a sabedoria sejam o que há de mais elevado entre as coisas humanas.

— Muito bem dito, respondi, e muito certo. Porém deves saber que a maioria dos homens não é nem do meu parecer nem do teu, e que afirmam ter muita gente o conhecimento perfeito do que é melhor, sem nunca pô-lo em execução, embora o pudessem, para se resolverem por coisa muito diferente.

E todas as pessoas a quem eu perguntei qual era a causa de semelhante fato responderam que a causa de fazerem o que fazem é ficarem dominadas pelos prazeres, ou pela dor, ou por qualquer das paixões a que há pouco me referi.

— Sobre muitas coisas mais, Sócrates, respondeu, os homens também têm idéias errôneas.

— Então, ajuda-me a convencer os homens e a informá-los a respeito da natureza dessa condição denominada por eles "Ser vencido pelos prazeres", e que os leva a não fazer o melhor, apesar de o conhecerem. É possível que se lhes disséssemos: Amigos, estais enganados; não dizeis a verdade! eles nos retrucariam: Sócrates e Protágoras, se essa condição não consiste em ser vencido pelo prazer, em que, então, consistirá e que presumis que ela seja? Dizei-nos.

— Como, Sócrates, teremos de tomar em consideração a opinião do vulgo, se eles sempre falam o que lhes vem à cabeça?

— Creio, respondi, que isso pode ajudar-nos a descobrir a relação existente entre a coragem e as outras partes da virtude. Se ainda fores de opinião de que devemos manter o que combinamos há pouco, a saber, que eu indicaria o melhor caminho para esclarecer a questão, acompanha-me; caso contrário, e se te deres por satisfeito, fiquemos por aqui mesmo.

— Não, respondeu; estás certo; termina como começaste.

— E no caso, lhe disse, de voltarem a perguntar-nos: Que entendeis pelo que na nossa maneira de falar denominamos "Ser vencido pelos prazeres"? Minha resposta seria a seguinte: Prestai atenção, que eu e Protágoras vamos tentar explicar-vos o que seja. Que outra coisa, amigos, entendeis por isso, se não for, por exemplo, como nos casos tão frequentes em que vos deixais dominar pelos prazeres da comida, da bebida ou do amor, conscientes de que são práticas nocivas, e, apesar disso, vos entregais a elas? Teriam de concordar. De seguida, voltaríamos, eu e tu, a perguntar-lhes: Por que dizeis que essas coisas são nocivas? Por proporcionarem prazer no momento que passa e serem agradáveis de per si, ou por causarem ulteriormente pobreza,

ou doenças, ou outros males do mesmo gênero? E no caso de não terem nenhuma dessas consequências e serem exclusivamente fonte de prazer, ainda seriam consideradas nocivas, por serem causa imediata de prazer de qualquer natureza? Não devemos admitir, Protágoras, que eles não nos responderiam senão que não são nocivas por causa dos prazeres imediatos que ocasionam, mas por causa das doenças e outros males que lhes vêm no rastro?

— Penso, disse Protágoras, que o vulgo responderia desse modo.

— Sendo assim, o que ocasiona doença ocasiona dor, como é também causa de dor o que ocasiona pobreza? Quero crer que eles confirmariam essa proposição.

Protágoras concordou.

— Não sois de parecer, amigos, como eu e Protágoras sustentamos, que essas coisas não são más senão por terminarem em dor e nos privarem de outros prazeres? Não concordariam conosco?

— Estamos de acordo.

— E se lhes apresentássemos o problema pela outra face e lhes disséssemos: Amigos, quando afirmais que certas coisas boas são dolorosas, não tendes em mente as do tipo dos exercícios físicos, das expedições militares e dos tratamentos médicos por cauterização, amputação, ingestão de mezinhas e dietas prolongadas, que são boas em si mesmas, porém dolorosas? Não concordariam conosco?

Foi de parecer que sim.

— Dais-lhes, porventura, o nome de boas por ocasionarem imediatamente sofrimentos e dores excruciantes, ou porque, de preferência, são causa ulterior de saúde e de bem-estar físico, da salvação da cidade, de domínio sobre os outros, e de riqueza? Acho que eles responderiam que sim.

Concordou.

— E serão boas essas coisas por outro motivo que não seja por terminarem em prazer, acabarem com a dor, ou por nos preservarem dela?

Ou tendes em mira algum outro ponto de referência, além do prazer e da dor, para considerá-las boas? Estou certo de que responderiam que não têm.

— É também o que eu penso, disse Protágoras.

— Logo, empenhai-vos em alcançar o prazer como um bem, e fugis da dor, como de um mal?

Concordou comigo.

— Sendo assim, considerais que a dor é um mal, e o prazer, um bem, porque ao próprio prazer dais o nome de mal, quando vos priva de maiores gozos do que nele se contém, ou quando ocasiona maiores sofrimentos do que seus gozos peculiares. Porque, se dais o nome de mal ao prazer por outro motivo ou por visardes a finalidade diferente, estareis em condições de no-la revelar. Porém, não a encontrareis.

— Penso também que não, disse Protágoras.

— E não poderíamos dizer a mesma coisa com relação à dor? Não dizeis que a dor é um bem, quando nos livra de sofrimentos maiores do que os que lhe são inerentes, ou quando nos proporciona maiores gozos do que esses sofrimentos? Porque, se tendes em mira coisa diferente do que eu disse, quando qualificais a dor como um bem, estaríeis em condições de declará-lo. Porém, não tendes.

— É muito certo, disse Protágoras.

— E se pelo vosso lado, amigos, continuei, me perguntásseis: Qual é a razão de vos alongardes tanto sobre essa questão e de a apreciardes sob tão variadas facetas? Perdão, amigos, lhes responderia; em primeiro lugar, não é coisa fácil demonstrar em que consiste o que denominais “Ser vencido pelos prazeres”. Depois, é nisso que se firma toda a minha demonstração. Mas ainda está em tempo de vos retratardes, no caso de poderdes argumentar, para provar que o bem é algo diferente do prazer, e o mal, do sofrimento. Ou bastar-vos-á passar agradavelmente a vida e sem nenhuma espécie de sofrimento? Se isso vos basta e se não podeis mostrar nenhum bem ou nenhum mal que não termine em prazer ou em sofrimento, ouvi as

consequências. Se as coisas se passassem desse modo, digo-vos que seria ridículo afirmar, como o fizestes, que o homem, muitas vezes, apesar de saber que o mal é mal, não deixa de praticá-lo, embora tenha a liberdade de decidir-se de outra forma, por ser arrastado e subjugado pelo prazer, para voltardes a afirmar que o homem, embora conhecendo o bem, não se decide a praticá-lo, por encontrar-se dominado pelo prazer do momento.

— Quanto é ridículo tudo isso, ficará patente, se, em vez de empregarmos muitos nomes ao mesmo tempo: agradável e desagradável, o bem e o mal, usarmos somente dois nomes, por tratar-se apenas de duas coisas: primeiro, bom e mau; depois, agradável e desagradável. Assentado esse ponto, dizemos que um homem, conhecendo que o mal é mal, não se abstém de praticá-lo. E se alguém nos perguntar: E a razão disso? diremos que foi vencido. Vencido por que coisa? insistirá a pessoa, sem que possamos responder que foi vencido pelo prazer, pois substituímos o nome de prazer pelo de bem. Assim, responderíamos que foi vencido. Vencido por que coisa? perguntará. Pelo bem, é o que lhe responderíamos, por Zeus. E se o nosso interpelante for dotado de espírito galhofeiro, não deixará de rir e de dizer que é por demais risível, conhecendo alguém o mal, praticá-lo, quando poderia deixar de fazê-lo, por ter sido vencido pelo bem. Trata-se de um bem, continuaria ele a perguntar, capaz ou incapaz de vencer aquele mal? E evidente que teríamos de dizer-lhe que era incapaz, pois de outro modo não teria errado a pessoa que dissemos ter sido vencida pelos prazeres. E qual é a razão, talvez ele perguntasse, de ser o bem incapaz de vencer o mal ou o mal incapaz de vencer o bem? Não é por serem uns maiores e outros menores, ou mais numerosos uns e menos numerosos outros? Não poderíamos aduzir outras razões. E evidente, diria ele, que o que denominais "Ser vencido" é receber alguém maiores males em lugar de menores bens. Esse ponto já ficou assentado. Troquemos agora os nomes e apliquemos para as mesmas coisas as expressões "agradável" e "desagradável", e digamos que o homem pratica — há pouco dizíamos o mal; ponhamos agora — coisas

desagradáveis, por ter sido vencido por coisas agradáveis, evidentemente porque estas não eram capazes de vencer aquelas. E o que é que condiciona a superioridade ou a inferioridade dos prazeres ou dos sofrimentos, se não for excesso ou falta de uns com relação aos outros, podendo uns ser maiores ou menores, mais numerosos ou menos numerosos, mais fortes ou mais fracos do que os outros? E se alguém objetasse: Mas, Sócrates, é muito grande a diferença entre o prazer presente e o prazer ou o sofrimento por vir! eu lhe perguntaria: Consiste essa diferença em algo que não seja prazer ou sofrimento? Não pode consistir noutra coisa. Do mesmo modo que o homem que sabe pesar coloca na balança as coisas agradáveis e as desagradáveis, as próximas e as afastadas, e as pesa para saber quais levam vantagem sobre as outras: assim, quando pesares coisas agradáveis com coisas agradáveis, ser-te-á preciso tomar sempre as maiores e as mais numerosas, e quando o fizerdes com coisas desagradáveis, as menores e menos numerosas; porém, no caso de pesares coisas agradáveis com desagradáveis, predominando os sofrimentos sobre os prazeres, as coisas próximas sobre as afastadas, ou as afastadas sobre as próximas, procederás de modo que ressalte essa diferença; porém, no caso de predominarem os sofrimentos sobre os prazeres, deverás abster-te de continuar. Não é assim mesmo, amigos, lhes diria, que devemos proceder? Tenho certeza de que não poderiam indicar outra maneira.

Concordou também nesse particular.

— Se tudo se passa desse modo, lhes diria, respondei-me ao que segue: as mesmas coisas não se vos afiguram maiores, quando mais próximas, e menores, quando mais afastadas? Ou não? Concordariam. E não se passa o mesmo com a grossura e o número? E sons iguais, não são mais fortes, quando ouvidos de perto, e mais fracos, quando de longe? Diriam que sim. Ora, se nosso bem-estar consistisse em fazer e escolher o que é grande, e evitar e não fazer o que é pequeno, qual seria o princípio salvador da vida humana? A arte de medir ou a força da aparência? Não nos ilude esta última,

levando-nos muitas vezes a inverter as relações das coisas, a modificar nossos propósitos e a nos arrependermos da resolução tomada, não só com referência a nossos atos, como com a escolha das coisas grandes e das pequenas? A arte da medida, pelo contrário, não neutralizaria essa ilusão, com resolver a verdadeira relação das coisas, e não asseguraria à alma atranquilidade fundada sobre a verdade, salvando, assim, nossa vida? Não concordariam todos em que esse resultado seria obtido pela arte da medida? ou apontariam outra?

— A arte da medida, concedeu Protágoras.

— E então? E se a salvação de nossa vida dependesse da escolha do ímpar e do par, ou de sabermos quando devemos escolher com acerto o mais, ou quando o menos, comparando-os cada um consigo mesmo ou um com o outro, quer estejam próximos, quer distantes, o que nos asseguraria a salvação da vida? Não seria algum conhecimento, a saber, o conhecimento das medidas, já que em dados casos o que importa é apreciar o excesso ou a falta de alguma coisa? E se essa arte diz respeito ao par e ao ímpar, que outra poderá ser, além da aritmética? Não concordariam conosco os homens a esse respeito? Ou não?

O próprio Protágoras teve de confessar que concordariam.

— Muito bem, amigos! Já que a salvação de nossa vida se nos revelou como consistindo na escolha acertada de prazeres e de sofrimentos, conforme sejam mais ou menos numerosos, maiores ou menores, ou se encontrem mais afastados ou mais perto, não é evidente que o de que se faz mister é do conhecimento das medidas para estudar o excesso, a falta ou a igualdade de uns com relação aos outros? Necessariamente. Sendo conhecimento de medidas, forçosamente será ciência e arte. Que espécie de arte e de conhecimento é o que veremos mais adiante. Que seja ciência, é quanto basta para a demonstração que eu e Protágoras temos de fazer com relação à questão que nos apresentastes. Se ainda estais lembrados, perguntastes, quando estávamos de acordo, que não havia nada mais forte do

que o conhecimento e que onde quer que ele se encontre domina sempre os prazeres e tudo o mais. Asseverastes então que muitas vezes o prazer triunfa sobre o homem de conhecimento, e como não quiséssemos concordar convosco nesse ponto, perguntaste-nos a seguir: Sócrates e Protágoras, se isso não é ser vencido pelo prazer, que poderá então ser, e como explicais? Dizei-nos. Se vos tivéssemos respondido de pronto que era ignorância, teríeis rido de nós, ao passo que, rindo de nós neste momento, estaríeis rindo de vós mesmos, pois vós mesmos concordastes que quem erra na escolha dos prazeres e dos sofrimentos, isto é, dos bens e dos males, erra por falta de conhecimento, não de conhecimento em geral, mas daquele que admitistes como sendo o conhecimento da medida. Toda ação errada por falta de conhecimento, bem como o sabeis, decorre da ignorância, de forma que ser vencido pelo prazer é a maior ignorância. E justamente essa ignorância que Protágoras, aqui presente, se propõe curar como médico, juntamente com Pródico e Hípias. Vós, porém, que pensais tratar-se de coisa muito diferente da ignorância, nem procurais esses professores de virtude, os sofistas, nem enviais para eles vossos filhos, como se ela não pudesse ser ensinada; mostrando-vos sovinas de vosso dinheiro e recusando-vos a dar-lhes o que eles pedem, procedeis mal, tanto em particular como na qualidade de cidadãos.

— Assim é que responderíamos a essas pessoas. E agora cabe-me perguntar-vos, depois de tê-lo feito a Protágoras — pois minha argumentação, também vos diz respeito — se sois de opinião que falei certo ou errado?

Todos foram de parecer que eu estava absolutamente certo no que afirmara.

— Logo, lhes disse, concordais que o agradável é bom, e o desagradável é mau? Faço abstração neste momento das distinções de palavras estabelecidas por Pródico. Quer dês a isso o nome de agradável,

quer o de delicioso, ou de deleitável, ou como quer que te apraza denominá-lo, meu caro Pródico, responde-me apenas no sentido da minha pergunta.

Rindo, concordou Pródico, no que foi acompanhado pelos demais.

— E agora, amigos, lhes falei, que pensais do seguinte: todas as ações que têm por fim uma vida agradável e sem sofrimentos não são também belas? E todos os atos belos não serão, de igual modo, bons e úteis?

Concordaram.

— Logo, continuei, se o que é agradável é bom, não há ninguém que, sabendo ou presumindo que há coisas melhores do que o que ele faz ou pode fazer, decida-se por aquelas, quando depende exclusivamente dele realizar o melhor. Ser inferior a si mesmo não é mais do que ignorância, como é sabedoria saber alguém dominar-se.

Todos concordaram.

— E então? A que dais o nome de ignorância, não é formar juízo errôneo ou enganar-se alguém a respeito de coisas importantes?

Todos, neste ponto, também concordaram.

— E não é certo, voltei a falar, que não há quem, por livre deliberação, se empenhe em praticar o mal ou o que ele considera como tal, por não ser de natureza do homem decidir-se pelo que ele considera mal, em detrimento do bem, nem, na contingência de ter de escolher entre dois males, decidir-se pelo maior, quando podia optar pelo menor.

— Todos nós nos declaramos de acordo nesse particular.

— Muito bem, voltei a falar; não existe algo a que dais o nome de medo ou pavor? E não empregais esses termos precisamente como o faço? E contigo que estou falando, Pródico; entendo por essa designação a expectativa de algum mal, quer dês a isso o nome de medo, quer o de pavor.

Protágoras e Hípias foram de parecer que medo e pavor era justamente isso, porém Pródico achou que se tratava de medo, não de pavor.

— Isso não vem ao caso, Pródico, lhe falei; o que importa é sabermos se é verdade o que foi dito há pouco, a saber: se há quem se empenhe atrás do

que ele próprio receia, quando depende dele aplicar-se a coisa diferente, ou se é isso impossível, de acordo com o que assentamos antes? Quem tem medo de alguma coisa, já o reconhecestes, é porque a considera má; ora, não há quem corra atrás do que ele considera um mal, ou que se disponha a recebê-lo.

Todos ficaram, também, de acordo sobre isso.

— Uma vez assentadas essas premissas, continuei, Pródico e Hípias, cabe agora a Protágoras explicar-me como pode ser certo o que ele asseverou no começo; não, propriamente, o que ele disse em primeiro lugar, quando afirmou que das cinco partes da virtude nenhuma era como a outra, e que cada uma tinha função própria. Não me refiro a isso, porém ao que ele afirmou depois. Mais adiante, ele disse que quatro partes da virtude eram mais ou menos semelhantes entre si, mas que a outra, a coragem, diferia de todo das demais, o de que eu poderia convencer-me, disse ele, pelo seguinte: Com efeito, Sócrates, poderás encontrar homens por demais ímpios, ou injustos em alto grau, ou intemperantes em excesso, ou supinamente ignorantes, porém dotados de grande coragem, o que te permitirá concluir que a coragem difere muito das outras partes da virtude. Naquele momento, eu me admirei muito da resposta, e mais admirado me encontro agora, depois de haver discutido convosco essa matéria. Daí ter-lhe eu perguntado se por homem corajoso ele entendia audacioso, ao que ele respondeu: E destemeroso em extremo. Não te recordas, Protágoras, de que me deste essa resposta?

Concordou.

— Muito bem, continuei; explica-nos agora contra o que os indivíduos corajosos avançam sem medo algum? Para as mesmas coisas contra que avançam os cobardes?

Respondeu que não.

— Então é contra coisas diferentes?

— Sim, disse ele.

— Nesse caso, enfrentam os cobardes as coisas que inspiram confiança, e os corajosos as que inspiram temor?

— Sim, Sócrates; é o que todos dizem.

— Falas com acerto, respondi: porém não foi a eles que me dirigi, mas a ti, para perguntar-te que é o que dizes que os homens corajosos enfrentam? Enfrentam as coisas que inspiram temor, cientes de que são perigosas, ou as que o não são?

— Ora, volveu ele, ficou demonstrado no que disseste há pouco que tal é impossível.

— Sobre isso, também, falas com acerto, lhe disse; sendo assim, se a demonstração está bem feita, ninguém vai ao encontro do que considera perigoso, pois ficou provado que ser inferior a si mesmo é ignorância.

Concordou.

— Então é contra as coisas que inspiram confiança que todos se atiram, tanto os cobardes como os corajosos; donde se conclui que tanto os cobardes como os corajosos se atiram contra a mesma coisa.

— No entanto, Sócrates, são inteiramente opostas as coisas que os cobardes e as que os corajosos enfrentam. Para dar um exemplo à mão, estes se mostram dispostos a ir para a guerra, e aqueles fogem dela.

— E assim procedem, perguntei, por ser belo ir para a guerra, ou por ser vergonhoso?

— Por ser belo, respondeu.

— Logo, se é belo, também é bom, conforme admitimos há pouco, ao concluirmos que todas as ações belas eram boas.

— É certo, respondeu; sempre fui desse parecer.

— Muito bem, retruquei; porém quem são os que tu dizes que se recusam a ir para a guerra, apesar de ser isso uma coisa bela e boa?

— Os cobardes, respondeu.

— E sendo bela e boa, perguntei, não será também agradável?

— Pelo menos assim o admitimos, respondeu.

— Logo, é com conhecimento de causa que os cobardes se recusam a ir empós do melhor, do mais belo e do mais agradável?

— Se concedermos isso, replicou, destruiremos tudo o que admitimos até aqui.

— E o corajoso, perguntei, não se atira para tudo o que é belo, bom e agradável?

— Necessariamente, disse, teremos de admitir esse ponto.

— E não é também certo que de forma alguma os corajosos revelam medo vergonhoso, quando têm medo, nem ousadias condenáveis, quando são ousados?

— É certo, respondeu.

— Não sendo vergonhosas, não serão belas?

Concordou.

— E sendo belas, são boas?

— Sim.

— Por outro lado, os cobardes, os audaciosos e os furiosos, quando têm medo revelam medo vergonhoso, e, quando ousados, cometem ousadias condenáveis?

Concordou.

— E essas ousadias condenáveis e feias, poderão ter outra causa além da ignorância e da falta de conhecimento?

— É assim mesmo que as coisas se passam, disse.

— E então? Ao que faz que os cobardes sejam cobardes, dás o nome de cobardia ou de coragem?

— O de cobardia, sem dúvida, respondeu.

— E não se nos revelaram cobardes por carecerem do conhecimento do que deve ser temido?

— Perfeitamente, disse.

— Logo, é por causa dessa ignorância que eles são cobardes?

Concordou.

— E o que os deixa cobardes, concordaste há pouco, é a cobardia.

Disse que sim.

— Nesse caso, cobardia viria a ser o desconhecimento das coisas que são de temer e das que não o são?

Fez sinal afirmativo.

— Porém a cobardia, perguntei, é o oposto da coragem?

Concordou.

— E o conhecimento do que é perigoso e do que não é, não será o contrário da ignorância disso mesmo?

A essa pergunta, também, fez sinal de assentimento.

— E o desconhecimento disso, é cobardia?

Com visível relutância, fez novo sinal afirmativo.

— Coragem, por conseguinte, é o conhecimento do que é perigoso e do que não o é, o contrário, justamente, da ignorância dessas mesmas coisas.

Nesse ponto não respondeu nem por mímica; manteve-se calado. Então, interpelei-o: — Como, Protágoras? não respondes nem sim nem não ao que te perguntei?

— Arremata tu mesmo o assunto, respondeu.

— Só desejo apresentar-te uma pergunta, repliquei: se ainda és de opinião, como no começo, de que pode haver homens ignorantes, porém corajosos?

— Revelas grande empenho, Sócrates, me falou, em que seja eu que te responda. Para ser-te agradável, dir-te-ei que, de acordo com os princípios que assentamos antes, parece-me que isso não é possível.

— Meu único objetivo, lhe disse, ao apresentar-te todas essas perguntas, não é outro senão o de examinar os problemas relativos à virtude e o que venha a ser a virtude em si mesma. Estou convencido de que, uma vez esclarecido esse ponto, ficará resolvida a questão a respeito da qual eu e tu nos estendemos em tão longa discussão, eu a afirmar que a virtude não podia ser ensinada, e tu, que podia sê-lo. Quer parecer-me que a última conclusão

de nossa controvérsia se levanta contra nós, à guisa de uma pessoa, para acusar-nos e zombar de nós, e que se fosse dotada de voz, nos falaria deste modo: Sois dois tipos bastante curiosos, Sócrates e Protágoras! Tu, que no começo afirmavas que a virtude não pode ser ensinada, apressas-te agora em contradizer-te, empenhando-te em demonstrar que tudo é conhecimento, a justiça, a temperança e a coragem, o que impõe a conclusão de que a virtude pode perfeitamente ser ensinada. Pois se a virtude fosse algo diferente do conhecimento, como Protágoras procurou demonstrar, evidentemente não poderia ser ensinada. Agora, porém, que se revelou como sendo inteiramente conhecimento, em cuja demonstração tanto te empenhas, Sócrates, fora de admirar se ela não pudesse ser ensinada. Por sua vez, Protágoras, que antes admitia poder ser ela ensinada, parece defender agora com afinco a opinião oposta, de poder ser tudo a virtude, menos conhecimento, do que obriga a concluir que ela repele qualquer modalidade de ensino. Quanto a mim, Protágoras, percebendo a terrível confusão a que chegamos, sem que tivesse ficado pedra sobre pedra, tenho grande empenho em esclarecer essas questões e desejaria que, depois de as discutirmos particularmente, voltássemos a considerar a própria virtude, para sabermos o que ela seja, e examinar de novo se pode ou não pode ser ensinada; receio muito que aquele Epimeteu nos tenha preparado algum passa-moleque no decurso de nossas investigações, como já de outra vez se esqueceu de nós, conforme disseste, na distribuição. Naquela fábula agrado-me muito mais de Prometeu do que de Epimeteu. E porque decidi tomá-lo como modelo e prometer a mim mesmo seguir a vida inteira a sua previsão, é que me dedico a essas indagações; se for do teu agrado, conforme declarei no começo, com muito gosto voltarei a examinar contigo essas questões.

A isso Protágoras replicou: — Louvo, Sócrates, tua disposição, e a maneira por que conduzes o diálogo, pois sem falar de outros defeitos de que me considero isento,

sou dos homens o menos sujeito à inveja. E porque já tive muitas oportunidades de dizer que, dos homens com que tenho entrado em contacto, és o que eu mais admiro, muito acima dos da tua idade, acrescento agora que não me causa surpresa vires algum dia a incluir-te no número dos homens célebres pela sabedoria. Acerca destas questões, mais para diante, caso queiras, voltaremos a conversar; agora, assunto urgente me reclama.

— Perfeitamente, lhe falei; faremos o que dizes, se te comprazes nisso. Há muito, também eu já deveria ter ido para o encontro a que me referi; só me deixei ficar aqui por amor de Cálias, o belo.

Depois de havermos falado e ouvido tudo isso, separamo-nos.

Górgias

Cálicles — Sócrates — Górgias — Querefonte — Polo

Cálicles — Na guerra e no combate, Sócrates, segundo o provérbio, é que é preciso proceder dessa maneira.

Sócrates — Será que chegamos atrasados e, como se diz, depois da festa?

Cálicles — Sim, e uma festa citadina! Agora mesmo, Górgias nos expôs um mundo de coisas belas.

Sócrates — A culpa, Cálicles, é do nosso amigo Querefonte, que nos reteve na ágora.

Querefonte — Não faz mal, Sócrates; vou reparar o dano. Como amigo meu, que é, Górgias falará para nós, ou agora, ou noutra ocasião, conforme preferires.

Cálicles — Que estás dizendo, Querefonte! Sócrates deseja ouvir Górgias?

Querefonte — Para isso é que estamos aqui.

Cálicles — Então, quando quiserdes, ide a minha casa, pois Górgias hospedou-se comigo e vos falará.

Sócrates — É muita gentileza de tua parte, Cálicles. Mas, dispor-se-á ele, de fato, a conversar conosco? Desejo perguntar-lhe em que consiste a força de sua arte e o que é que ele professa e ensina. Quanto ao resto da exposição, poderá ficar, como disseste, para outra oportunidade.

Cálicles — Não há como falares tu mesmo, Sócrates. Isso, aliás, faz parte de sua exposição. Neste momento, convidou as pessoas ali presentes a

lhe dirigirem as perguntas que quisessem, comprometendo-se a responder a todas.

Sócrates — Ótimo, Querefonte. Então, fala-lhe.

Querefonte — Que devo perguntar-lhe?

Sócrates — O que ele é.

Querefonte — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Se ele, por exemplo, fabricasse sapatos, responderia que trabalhava com couro. Ou não compreendes o que eu falo?

Querefonte — Compreendo e vou perguntar-lhe. Diz-me, Górgias: é verdade o que afirmou o nosso amigo Cálicles, que te comprometes a responder a seja o que for que te perguntarem?

Górgias — É verdade, Querefonte; foi isso mesmo que declarei há pouco, e posso assegurar-te que há muitos anos ninguém me apresentou uma questão nova.

Querefonte — Tanto mais fácil, Górgias, para responderes.

Górgias — Depende apenas de ti, Querefonte, fazer a experiência.

Polo — Sim, por Zeus. Mas, se estiveres de acordo, Querefonte, faz a experiência comigo. Acho que Górgias deve estar cansado de tanto falar.

Querefonte — Como assim, Polo? Pensas que podes responder melhor do que Górgias?

Polo — E o que vai nisso? Basta que seja suficiente para ti.

Querefonte — Nada me vai nisso. Então, se assim preferes, responde.

Polo — Pergunta.

Querefonte — Vou perguntar. Se Górgias fosse profissional da arte que seu irmão Heródico exerce, por que nome certo o designaríamos? O mesmo que damos àquele, não é verdade?

Polo — Perfeitamente.

Querefonte — Se disséssemos, portanto que ele era médico, ter-nos-íamos expressado com correção.

Polo — Sim.

Querefonte — E caso ele fosse perito na arte de Aristofonte, filho de Aglaofonte, de que modo lhe chamaríamos com acerto?

Polo — Pintor, evidentemente.

Querefonte — E agora, de que arte ele entende e por que nome certo devemos denominá-lo?

Polo — Querefonte, no mundo há muitas artes experimentais que a experiência descobriu. A experiência faz que nossa vida seja dirigida de acordo com a arte, e a inexperiência a entrega ao acaso. Uns são proficientes numas; outros, noutras; cada um a seu modo; os melhores o são nas melhores. Górgias é um destes e participa da mais nobre das artes.

Sócrates — Górgias, parece que Polo tem muita prática de falar; porém não cumpre o que prometeu a Querefonte.

Górgias — Como assim, Sócrates?

Sócrates — O que digo é que ele não responde exatamente ao que lhe é perguntado.

Górgias — Então, se quiseres, tu mesmo podes interrogá-lo.

Sócrates — Não; porém, se não te aborreceres de responder, com a maior satisfação te dirigirei as perguntas. Do que Polo falou, tornou-se-me evidente que ele se tem dedicado mais à arte denominada retórica do que à da conversação.

Polo — Como assim, Sócrates?

Sócrates — Porque, Polo, te havendo perguntado Querefonte em que arte Górgias é experiente, elogias a sua arte como se alguém a tivesse diminuído, porém não declaraste qual ela seja.

Polo — Não respondi que é a mais bela?

Sócrates — Respondeste; mas ninguém te interpelou sobre o valor da arte de Górgias, porém qual seja ela e que nome, por isso, devemos dar a Górgias. Assim como respondeste antes a Querefonte, com clareza e concisão quando ele se dirigiu a ti, declara-nos agora qual é a arte de Górgias e que nome devemos dar a este. Mas é preferível, Górgias, que tu

mesmo fales. Por que modo deves ser designado, como profissional de que arte?

Górgias — De retórica, Sócrates.

Sócrates — Então, teremos de dar-te o nome de orador?

Górgias — E excelente orador, Sócrates, o que só de nomear me envaidece, se quiseres aplicar no meu caso a linguagem de Homero.

Sócrates — É isso mesmo que eu quero.

Górgias — Então, chama-me assim.

Sócrates — E não devemos também dizer que podes ensinar tua arte a outras pessoas?

Górgias — E é o que, de fato, anuncio, não apenas aqui como em outras localidades.

Sócrates — E não consentirias, Górgias, em prosseguir numa troca de perguntas e respostas, assim como estamos conversando, e em deixar para outra ocasião os discursos prolixos que Polo iniciou? Porém cumpre o que nos prometeres e dispõe-te a responder por maneira concisa às perguntas que te forem apresentadas.

Górgias — Há respostas, Sócrates, que exigem exposição mais particularizada. Contudo, procurarei esforçar-me em ser breve, pois um dos pontos de que me gabo é de ninguém dizer as mesmas coisas com maior concisão do que eu.

Sócrates — Isso é que é preciso, Górgias; dá-me uma amostra desse teu talento, a breviloquência, e deixemos para outra ocasião os discursos estirados.

Górgias — Assim farei, para que venhas a confessar que nunca ouviste ninguém falar com maior concisão.

Sócrates — Então, comecemos. Já que te apresentas como entendido na arte da retórica e também como capaz de formar oradores: em que consiste particularmente a arte da retórica? Assim, por exemplo, a arte do tecelão se ocupa com o preparo das roupas, não é verdade?

Górgias — Sim.

Sócrates — E a música, com a composição do canto?

Górgias — Sim.

Sócrates — Por Hera, Górgias! Tuas respostas me agradam; mais concisas não poderiam ser.

Górgias — Eu também, Sócrates, acho que estou respondendo como é preciso.

Sócrates — Dizes bem. Então, responde-me da mesma forma a respeito da retórica: qual é o objeto particular do seu conhecimento?

Górgias — Os discursos.

Sócrates — De que discursos, Górgias? Porventura os que indicam aos doentes o regime a ser seguido para sararem?

Górgias — Não.

Sócrates — Logo, a retórica não diz respeito a todos os discursos.

Górgias — É claro que não.

Sócrates — No entanto, ela ensina a falar.

Górgias — Sim.

Sócrates — E, por conseguinte, também a compreender os assuntos sobre que ensina a falar.

Górgias — Como não?

Sócrates — E a medicina, a que nos referimos há pouco, não deixa também os doentes capazes de pensar e de falar?

Górgias — Necessariamente.

Sócrates — Sendo assim, a medicina, ao que parece, também se ocupa com discursos?

Górgias — Sim.

Sócrates — Os que se referem às doenças?

Górgias — Exatamente.

Sócrates — E a ginástica, não se ocupará também com discursos relativos à boa ou má disposição do corpo?

Górgias — Sem dúvida.

Sócrates — O mesmo se dá com as demais artes, Górgias, ocupando-se cada uma com discursos relativos ao objeto de que seja propriamente arte.

Górgias — É evidente.

Sócrates — Então, por que não dás o nome de retórica às outras artes, se todas elas se ocupam com discursos, e chamas à retórica arte dos discursos?

Górgias — É porque nas outras artes, Sócrates, todo o conhecimento, por assim dizer, diz respeito a trabalhos manuais ou a práticas do mesmo tipo, ao passo que a retórica nada tem que ver com a atividade das mãos, sendo alcançados por meio de discursos todos os seus atos e realizações. E por isso que eu considero a retórica arte do discurso, e com razão, segundo penso.

Sócrates — Será que compreendi tua definição? Daqui a pouco ficarei sabendo isso melhor. Responde-me ao seguinte: temos artes; não é verdade?

Górgias — Sim.

Sócrates — Entre essas artes, quero crer, algumas há em que predomina a atividade, podendo ser exercidas em silêncio, como se dá com a pintura, a escultura e mais algumas. São essas, segundo penso, que tu dizes não terem nenhuma relação com a retórica. Ou não?

Górgias — Apanhaste muito bem o meu pensamento, Sócrates.

Sócrates — Porém artes há que tudo realizam por meio da palavra, sem recorrerem de nenhum modo, por assim dizer, à ação, ou muito pouco, como a aritmética, o cálculo, a geometria, o gamão e muitas mais, em que os discursos se equilibram com as ações; mas, na maioria, eles predominam, de forma que toda a eficiência de suas realizações depende essencialmente da palavra. Entre essas, quero crer, é que incluis a retórica.

Górgias — É muito certo.

Sócrates — Todavia, creio que não dás o nome de retórica a nenhuma das artes mencionadas, embora tenhas dito expressamente que a retórica é a

arte cuja força consiste no discurso. Se algum trocista quisesse especular com tuas palavras, poderia perguntar-te: Então, Górgias, é à aritmética que dás o nome de retórica? Porém quero crer que não denominas retórica nem a aritmética nem a geometria.

Górgias — Estás certo, Sócrates, e interpretas bem o meu pensamento.

Sócrates — Cabe-te, agora, completar a resposta á pergunta que te apresentei. Uma vez que a retórica é dessas artes que se valem principalmente da palavra, e havendo outras nas mesmas condições, procura explicar agora como atinge sua finalidade por meio da palavra a arte da retórica? É como se alguém me interpelasse acerca de qualquer das artes que mencionei: Sócrates, que é a aritmética? Eu responderia como o fizeste há pouco, que é uma arte que se exerce por meio da palavra. E se ele voltasse a perguntar: com relação a quê? responderia: Com relação ao conhecimento do par e do ímpar e à quantidade de cada um. E no caso de insistir: E como dizes que seja a arte do cálculo? responderia que é também uma arte que tudo realiza por meio da palavra. E se tornasse a perguntar: Com relação a quê? eu me expressaria como os redatores de decretos das assembléias do povo: Tudo o mais como antes. O cálculo é como a aritmética, pois diz também respeito ao par e ao ímpar, diferençando-se o cálculo em não considerar apenas em si mesmo o valor numérico do par e do ímpar, mas também em suas relações recíprocas. E se, depois de interrogar-me a respeito da astronomia e de eu dizer que ela também consegue tudo por meio da palavra, insistisse essa pessoa: E com que se relacionam os discursos da astronomia, Sócrates? dir-lhe-ia que se relacionam com o curso dos astros, do sol e da lua, e de suas relativas velocidades.

Górgias — E terias respondido com muito acerto, Sócrates.

Sócrates — É tua, agora, a vez, Górgias. A retórica está incluída entre as artes que se exercem e atingem sua finalidade por meio de discursos, não é verdade?

Górgias — É isso mesmo.

Sócrates — Então, diz a respeito de quê. A que classe de coisas se referem os discursos de que se vale a retórica?

Górgias — Aos negócios humanos, Sócrates, e os mais importantes.

Sócrates — Mas isso, Górgias, também é ambíguo e nada preciso. Creio que já ouviste os comensais entoar nos banquetes aquela cantilena em que fazem a enumeração dos bens e dizer que o melhor bem é a saúde; o segundo, ser belo; e o terceiro, conforme se exprime o poeta da cantilena, enriquecer sem fraude.

Górgias — Já ouvi; mas, a que vem isso?

Sócrates — E que poderias ser assaltado agora mesmo pelos profissionais dessas coisas elogiadas pelo autor da cantilena, a saber, o médico, o pedótriba e o economista, e falasse em primeiro lugar o médico: Sócrates, Górgias te engana; não é sua arte que se ocupa com o melhor bem para os homens, porém a minha. E se eu lhe perguntasse: Quem és, para falares dessa maneira? sem dúvida responderia que era médico. Queres dizer com isso que o produto de tua arte é o melhor dos bens? Como poderia, Sócrates, deixar de sê-lo, se se trata da saúde? Haverá maior bem para os homens do que a saúde? E se, depois dele, por sua vez, falasse o pedótriba: Muito me admiraria, também, Sócrates, se Górgias pudesse mostrar algum bem da sua arte maior do que eu da minha. A esse, do meu lado, eu perguntara: Quem és, homem, e com que te ocupas? Sou professor de ginástica, me diria, e minha atividade consiste em deixar os homens com o corpo belo e robusto. Depois do pedótriba, falaria o economista, quero crer, num tom depreciativo para dois primeiros: Considera bem, Sócrates, se podes encontrar algum bem maior do que a riqueza, tanto na atividade de Górgias como na de quem quer que seja. Como! decerto lhe perguntáramos: és fabricante de riqueza? Responderia que sim. Quem és, então? Sou economista. E achas que para os homens o maior bem seja a riqueza? voltaríamos a falar-lhe. Como não! me responderia No entanto, lhe diríamos, o nosso Górgias sustenta que a arte dele produz um bem muito mais

importante do que a tua. E fora de dúvida que, a seguir, ele me perguntaria: Que espécie de bem é esse? Górgias que o diga. Ora bem, Górgias; imagina que tanto ele como eu te formulamos essa pergunta, e responde-nos em que consiste o que dizes ser para os homens o maior bem de que sejas o autor.

Górgias — Que é, de fato, o maior bem, Sócrates, e a causa não apenas de deixar livres os homens em suas próprias pessoas, como também de torná-los aptos para dominar os outros em suas respetivas cidades.

Sócrates — Que queres dizer com isso?

Górgias — O fato de por meio da palavra poderem convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembléias ou em toda e qualquer reunião política. Com semelhante poder, farás do médico teu escravo, e do pedótriba teu escravo, tornando-se manifesto que o tal economista não acumula riqueza para si próprio, mas para ti, que sabes falar e convencer as multidões.

Sócrates — Quer parecer-me, Górgias, que explicaste suficientemente o em que consiste para ti a arte da retórica. Se bem te compreendi, afirmaste ser a retórica a mestra da persuasão, e que todo o seu esforço e exclusiva finalidade visa apenas a esse objetivo. Ou tens mas alguma coisa a acrescentar sobre o poder da retórica, além de levar a persuasão à alma dos ouvintes?

Górgias — De forma alguma, Sócrates; acho tua definição muito boa. A persuasão é, de fato, a finalidade precípua da retórica.

Sócrates — Górgias, escuta aqui. Estou convencido, podes ter certeza disso, de que se há uma pessoa que inicie um diálogo com a intenção sincera de compreender o assunto em discussão, sou eu; o mesmo afirmarei a teu respeito.

Górgias — Sócrates, a que vem isso?

Sócrates — Vou já dizer-te. O que seja propriamente essa persuasão a que te referiste, conseguida pela retórica, e a respeito de que assunto se manifeste, fica sabendo que ainda não percebo com segurança o de que se

trata, muito embora suspeite o que pensas tanto de uma como de outra coisa. Mas, nem por isso deixarei de continuar a perguntar-te o que seja, no teu modo de ver, a persuasão conseguida pela retórica e sobre que objetos ela se manifesta. Por que motivo, então, uma vez que tenho essa suspeita, continuo a interrogar-te, em vez de eu mesmo expor o teu pensamento? Não é por tua causa que o faço, mas no interesse do nosso próprio argumento, para que ele avance e se nos patenteie com luz meridiana o assunto em discussão. Considera se não tenho razão de continuar a interrogar-te. Por exemplo, se te houvesse perguntado que espécie de pintor é Zêuxis e me tivesses respondido que é pintor de figuras, não me acharia com o direito de perguntar-te: que espécie de figuras, e onde se encontram?

Górgias — Perfeitamente.

Sócrates — Não será porque há também outros profissionais que pintam um sem-número de figuras diferentes?

Górgias — Sim.

Sócrates — Mas, no caso de que ninguém mais as pintasse a não ser Zêuxis, tua resposta teria sido boa.

Górgias — Por que não?

Sócrates — Então fala-me também a respeito da retórica, se és de opinião que a retórica seja a única arte capaz de persuadir, ou se outras artes conseguem a mesma coisa? O que digo é o seguinte: Quem ensina seja lá o que for, persuade os outros a respeito do que ensina. Ou não?

Górgias — Sim, persuade, Sócrates; sobre isso não há a menor dúvida.

Sócrates — Se voltarmos agora para as artes a que há pouco nos referimos: não nos ensina a aritmética o que se relaciona com os números, e não faz o mesmo aritmético?

Górgias — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, ela também nos persuade.

Górgias — Sim.

Sócrates — Nesse caso, a aritmética também é mestra da persuasão?

Górgias — Parece que sim.

Sócrates — Por conseguinte, se alguém nos perguntasse de que persuasão se trata e a respeito de que, decerto lhe responderíamos que se trata da persuasão ensina a conhecer a grandeza do par e do ímpar. Da mesma forma, com relação às artes de que falamos há pouco, poderíamos demonstrar que são mestras da persuasão, sua modalidade e a que se aplicam. Ou não?

Górgias — Exato.

Sócrates — Sendo assim, a retórica não é a única mestra da persuasão.

Górgias — É muito certo.

Sócrates — Uma vez que ela não é a única realizar esse trabalho, havendo outras que alcançam mesmo resultado, com todo o direito, depois disso, poderíamos, como o fizemos com relação ao pintor, interpelar quem apresentou aquela proposição: Que espécie de persuasão é a retórica e sobre que se manifesta? Ou não consideras lícito formular semelhante pergunta?

Górgias — Considero.

Sócrates — Então, responde a ela, Górgias, que pensas desse modo.

Górgias — A meu ver, Sócrates, essa persuasão é a que se exerce nos tribunais e demais assembléias, como disse há pouco, e que se relaciona com o justo e o injusto.

Sócrates — Eu já desconfiava, Górgias, qual fosse a persuasão a que te referias e sobre que se manifesta. Mas, para que não venhas a admirar-te se dentro de instantes eu voltar a apresentar pergunta idêntica sobre o que parece tão claro, retomo o mesmo assunto. Pois, como disse, ao formular essas perguntas, não tenho em mira a tua pessoa, mas apenas dirigir com método a discussão, e também para que não adquiramos o sestro de antecipar os pensamentos um do outro, como se os tivéssemos adivinhado. O que é preciso é que tu mesmo desenvolvas tua idéia como melhor te parecer.

Górgias — Acho que procedes com acerto, Sócrates.

Sócrates — Então, prossigamos, e consideremos o seguinte: não dizes por vezes que alguém aprendeu alguma coisa?

Górgias — Sim.

Sócrates — E também que acreditou em algo?

Górgias — Perfeitamente.

Sócrates — E és de parecer que ter aprendido e ter crido sejam a mesma coisa que conhecimento e crença? Ou são diferentes?

Górgias — A meu ver, Sócrates, são diferentes.

Sócrates — É certo o que dizes. Tens a prova no seguinte: Se alguém te perguntasse: Górgias, há crença falsa e crença verdadeira? responderias afirmativamente, segundo penso.

Górgias — Sim.

Sócrates — E conhecimento, há também falso e verdadeiro?

Górgias — De forma alguma.

Sócrates — O que prova que saber e crer são diferentes.

Górgias — É certo.

Sócrates — Apesar disso, tanto os que aprendem como os que crêem ficam igualmente persuadidos.

Górgias — Exato.

Sócrates — Podemos, então, admitir duas espécies de persuasão: uma, que é a fonte da crença, sem conhecimento, e a outra só do conhecimento?

Górgias — Perfeitamente.

Sócrates — De qual dessas persuasões se vale a retórica nos tribunais e nas demais assembléias, relativamente ao justo e ao injusto? Da que é fonte de crença sem conhecimento, ou da que é fonte só de conhecimento?

Górgias — Evidentemente, Sócrates, da que dá origem à crença.

Sócrates — Então, ao que parece, a retórica é obreira da persuasão que promove a crença, não o conhecimento, relativo ao justo e ao injusto?

Górgias — Exato.

Sócrates — Sendo assim, o orador não instrui os tribunais e as demais assembléias a respeito do justo e do injusto, mas apenas lhes desperta a crença nisso. Em tão curto prazo não lhe fora possível instruir tamanha multidão sobre assunto dessa magnitude.

Górgias — Não, de fato.

Sócrates — Vejamos, então, que diremos com acerto sobre a retórica, pois eu mesmo não chego a compreender o que falo. Quando a cidade se reúne para escolher médicos ou construtores navais, ou qualquer outra espécie de artesãos, o orador, evidentemente, não será chamado para opinar. E fora de dúvida que em cada uma dessas eleições só deverão ser escolhidos os entendidos na matéria. Nem, ainda, quando se tratar da construção de muralhas, ou de portos, ou de arsenais, porém os arquitetos. Do mesmo modo, sempre que a reunião versar sobre a escolha de um general, a tática de um exército diante do inimigo, ou um asssalto a determinado ponto, só poderão opinar os estrategos, nunca os oradores. Qual é o teu modo de pensar, Górgias, a esse respeito? Uma vez que tu próprio te consideras orador e capaz de formar oradores, é óbvio que é a ti que terei de dirigir-me para informar-me a respeito de tua arte. Podes ficar certo de que com isso estou zelando também dos teus interesses. É possível haver aqui dentro quem pretenda tornar-se teu aluno, como, de fato, percebo em muitos esse desejo, mas têm acanhamento de falar-te. Assim, interrogado por mim, faz de conta que são eles que te formulam estas perguntas: Que viremos a ser, Górgias, se passarmos a estudar contigo? A respeito de que assunto ficaremos capazes de aconselhar a cidade? Apenas a respeito do justo e do injusto, ou também dos assuntos a que Sócrates se referiu há pouco? Agora procura responder a eles.

Górgias — Então, Sócrates, vou tentar revelar-te toda a força da oratória, pois tu mesmo indicaste o caminho com muita precisão. Creio que deves saber que os arsenais e as muralhas dos atenienses, e as construções

do porto, em parte são devidas aos conselhos de Temístocles, em parte aos de Péricles, não a sugestões de construtores.

Sócrates — Dizem, realmente, isso de Temístocles, Górgias. Quanto a Péricles, eu mesmo o ouvi, quando nos aconselhou a respeito do levantamento do muro mediano.

Górgias — E sempre que é tomada, Sócrates, uma dessas decisões a que te referiste há pouco, terás percebido que são os oradores que aconselham nesses assuntos, saindo sempre vencedora sua maneira de pensar.

Sócrates — E, por isso mesmo que tal fato me causa admiração, Górgias, é que há muito te venho interrogando sobre a natureza da retórica. Afigura-se-me algo sobre-humano, quando a considero por esse prisma.

Górgias — Quanto mais se soubesses tudo, Sócrates; a retórica, por assim dizer, abrange o conjunto das artes, que ela mantém sob sua autoridade. Vou apresentar-te uma prova eloquente disso mesmo. Por várias vezes fui com meu irmão ou com outros médicos à casa de doentes que se recusavam a ingerir remédios ou a deixar-se amputar ou cauterizar; e, não conseguindo o médico persuadi-lo, eu o fazia com a ajuda exclusivamente da arte da retórica. Digo mais: se na cidade que quiseres, um médico e um orador se apresentarem a uma assembléia do povo ou a qualquer outra reunião para argumentar sobre qual dos dois deverá ser escolhido como médico, não contaria o médico com nenhuma probabilidade para ser eleito, vindo a sê-lo, se assim o desejasse, o que soubesse falar bem. E se a competição se desse com representantes de qualquer outra profissão, conseguiria fazer eleger-se o orador de preferência a qualquer outro, pois não há assunto sobre que ele não possa discorrer com maior força de persuasão diante do público do que qualquer profissional. Tal é a natureza e a força da arte da retórica!

Contudo, Sócrates, a retórica precisa ser usada como as demais artes de competição; essas artes não devem ser empregadas indiferentemente contra

toda a gente; o pugilista, o pancratiasta ou o lutador armado, porque em sua arte contam com a prática e se tornaram nesse terreno superiores a amigos e inimigos, não deverão, só por isso, bater nos amigos, feri-los, nem matá-los.

Nem, por Zeus! no caso de haver alguém frequentado o estádio e se tornado robusto e hábil boxador, e que depois venha a bater no pai ou na mãe, ou em qualquer parente ou amigo, não é por isso, dizia, que devemos perseguir os professores de ginástica e de esgrima, e expulsá-los da cidade. Pois estes transmitiram a outros seus conhecimentos para serem usados com justiça contra inimigos e ofensores, e apenas em defesa própria, não para atacar. Os alunos é que perverteram esses ensinamentos e empregaram mal a própria força e habilidade. Os professores não são ruins nem é má em si mesma a arte, ou responsável por tais abusos, mas, segundo penso, os que não a exercem devidamente. Idênticos argumentos valem para a arte da retórica. É fora de dúvida que o orador é capaz de falar contra todos a respeito de qualquer assunto, conseguindo, por isso mesmo, convencer as multidões melhor do que qualquer pessoa, e, para dizer tudo, no assunto que bem lhe parecer. Porém não será por isso que ele irá privar o médico de sua fama — o que lhe seria possível — nem qualquer outro profissional. Pelo contrário, deverá usar a retórica com justiça, como qualquer outro gênero de combate. Se um indivíduo que se tornou orador vier a fazer mau uso da força e da habilidade, não é seu professor, quero crer, que deverá ser perseguido e expulso da cidade. O professor transmitiu seus conhecimentos para serem bem aplicados; foi o aluno que fez mau uso deles. Esse, por conseguinte, que os aplicou mal, é que merece ser perseguido, expulso ou morto, não o professor.

Sócrates — Presumo, Górgias, que tu também já assististe a bastantes discussões, e que deves ter observado não ser fácil para os interlocutores que discorrem sobre determinado assunto defini-lo com harmonia de vistas, nem terminar a reunião com proveito para ambas as partes. Pelo contrário, havendo desacordo e incriminando um deles o opositor de ser pouco veraz

ou nada claro, mostram-se agastados e atribuem o reparo a sentimento de inveja, alegando todos que o antagonista se deixa arrastar pelo amor à discussão, sem procurar elucidar o problema em debate. Alguns, até, acabam separando-se por maneira indigna, com impropérios de parte a parte, dizendo e ouvindo, a um tempo, tão pesados doestos, que os próprios assistentes se sentem envergonhados de terem dado ouvidos a tipos de tal jaez. E por que me manifesto desse modo? Porque tenho a impressão de que o que afirmaste agora não está de acordo nem concerta com o que disseste a respeito da retórica. Receio contestar-te, para que não penses que falo menos pelo prazer de esclarecer o assunto em discussão do que por motivos pessoais. Se fores como eu, de muito bom grado te interrogarei; caso contrário, fiquemos aqui mesmo. E em que número me incluo? Entre as pessoas que têm prazer em ser refutadas, no caso de afirmarem alguma inverdade, e prazer também em refutar os outros, se não estiver certo, do mesmo modo, o que disserem, e que tanto se alegram com serem refutadas como em refutarem. Do meu lado, considero preferível ser refutado, por ser mais vantajoso ver-se alguém livre do maior dos males do que livrar dele outra pessoa. No meu modo de pensar, não há nada de tão nocivas consequências para o homem como admitir opinião errônea sobre o assunto com que nos ocupamos. Se me declarares que tu também és assim, poderemos conversar; mas se fores de parecer que convém ficarmos por aqui, demos por terminado o assunto e suspendamos o colóquio.

Górgias — Eu também, Sócrates, me incluo no número das pessoas a que te referiste. Mas talvez seja preciso, ao mesmo passo, levar em consideração os presentes. Muito antes de chegardes, havia eu feito para eles uma longa exposição. Remanesce, portanto, o perigo de nos alongarmos demais, se continuarmos a conversar. E sobre isso que devemos refletir, para não retermos quem porventura necessite ocupar-se com outra coisa.

Querefonte — Vós mesmos, Górgias e Sócrates, percebeis o rumor de ansiedade dos presentes, indício seguro de que estão desejosos de continuar

a ouvir-vos. No que me diz respeito, faço votos para não ser solicitado por nenhum assunto urgente que me force a deixar um diálogo deste nível e tão bem conduzido, para ocupar-me seja com o que for de mais utilidade.

Cálicles — Pelos deuses, Querefonte! Eu, também, que já assisti a muitas discussões, não sei de outra que me proporcionasse tão grande prazer como a presente. Para mim será delicioso se vos dispuserdes a conversar o dia inteiro.

Sócrates — De minha parte, Cálicles, não faço nenhuma objeção, uma vez que esteja Górgias de acordo.

Górgias — Depois disto, Sócrates, fora vergonhoso não concordar contigo, visto haver eu mesmo me prontificado a responder a qualquer pergunta que me quisessem dirigir. Se é, portanto, do agrado dos presentes, fala e formula as perguntas que entenderes.

Sócrates — Então escuta, Górgias, o que me causa admiração no que nos declaraste. É possível que estejas com a razão e que eu não tenha apreendido bem o teu pensamento. És capaz, disseste, de fazer orador de quem se dispuser a seguir tuas lições?

Górgias — Sou.

Sócrates — E de deixá-lo apto, sobre qualquer assunto, a conquistar as multidões, não por meio da instrução, mas por força da persuasão?

Górgias — Perfeitamente.

Sócrates — Chegaste mesmo a afirmar que, em matéria de saúde, o orador tem maior força convincente do que o médico.

Górgias — Sim, disse; porém diante das multidões.

Sócrates — Diante das multidões, quer dizer: diante de ignorantes? Pois é de presumir que diante de entendidos não sejas mais persuasivo do que o médico.

Górgias — Exato.

Sócrates — E se ele tem maior poder de persuasão que o médico, também terá maior do que quem sabe?

Górgias — Perfeitamente.

Sócrates — Apesar de não ser médico, não é verdade?

Górgias — Sim.

Sócrates — Porém quem não é médico terá de ignorar o que o médico conhece.

Górgias — É evidente.

Sócrates — Nesse caso, o ignorante tem maior poder de persuasão junto de ignorantes do que o sábio, se o orador for mais convincente do que o médico. Será essa a inferência certa, ou queres outra?

Górgias — Pelo menos, neste caso, é assim mesmo.

Sócrates — E com relação às demais artes, o orador e a retórica não se encontram nas mesmas condições? Ele não terá necessidade de saber como as coisas são em si mesmas e bastará recorrer a algum artifício para parecer aos ignorantes que em tudo é mais entendido do que os sábios.

Górgias — E não é grande vantagem, Sócrates, não precisar uma pessoa aprender nenhuma arte, a não ser aquela, e não vir a ficar por baixo dos conhecedores das outras artes?

Sócrates — Se o orador, pelo fato de conhecer a sua arte, é superior ou inferior aos demais profissionais, é o que examinaremos dentro de pouco, caso haja nisso algum proveito para a discussão. Por enquanto, consideremos apenas se em relação ao justo e o injusto, ao feio e o belo, ao bem e o mal, o orador se encontra nas mesmas relações em que se acha com referência à saúde e aos objetos das demais artes? Em outros termos: se sem conhecer as coisas em si mesmas e sem saber o que é o bem e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto, dispõe de um método especial de persuasão que aos olhos dos ignorantes o faça parecer mais sábio do que os entendidos? Ou será necessário conhecer essas coisas, por havê-las aprendido antes de procurar-te para estudar retórica? Se não for o caso, na qualidade de professor de retórica, nada terás de ensinar a quem te procurar, a respeito desse assunto, pois não faz isso parte de tua profissão, cumprindo-te apenas

deixá-lo em condições de parecer às multidões que conhece tudo isso, embora o desconheça, e passe por homem de bem, ainda que o não seja? Ou te será absolutamente impossível ensinar-lhe retórica, se antes ele não ficou conhecendo a verdade sobre todos esses assuntos? Como se passam, realmente, as coisas neste domínio, Górgias? Por Zeus! Desejaria que me revelasses, conforme me prometeste há pouco, em que consiste a força da retórica.

Górgias — Sim, Sócrates, suponho que se o aluno ignora essas matérias, ele as aprenderá também comigo.

Sócrates — Basta! Falaste muito bem. Se tiveres de fazer de alguém um orador, forçosamente essa pessoa terá de conhecer o que é justo e o que é injusto, quer o tenha aprendido antes, quer aprenda depois contigo.

Górgias — Perfeitamente.

Sócrates — E então? Quem aprender a arte de construir é arquiteto, não é verdade?

Górgias — Sim.

Sócrates — E quem aprender música é músico?

Górgias — Exato.

Sócrates — E quem aprender medicina é médico? E com tudo o mais não passa exatamente o mesmo: quem aprender alguma coisa fica sendo o que esse conhecimento faz dele?

Górgias — Sem dúvida nenhuma.

Sócrates — O homem justo pratica ações justas.

Górgias — Sim.

Sócrates — Será, portanto, forçoso que o orador seja justo e, como tal, queira praticar ações justas.

Górgias — Parece que sim.

Sócrates — E nunca o justo há de querer cometer alguma injustiça.

Górgias — Forçosamente.

Sócrates — De acordo com o nosso raciocínio, o orador necessariamente terá de ser justo.

Górgias — Sim.

Sócrates — Nunca, por conseguinte, há de querer o retórico cometer uma injustiça.

Górgias — Nunca.

Sócrates — Deves estar lembrado do que há momentos disseste do pedótriba, que não devemos afastá-lo nem expulsá-lo da cidade, no caso de não fazer o pugilista uso lícito dos punhos. Da mesma forma dá-se com o orador: vindo a usar indevidamente a retórica, não devemos culpar seu professor nem expulsá-lo da cidade, porém o próprio criminoso que fez mau uso da retórica. Isso foi dito ou não?

Górgias — Foi.

Sócrates — E não admitimos, também, que o referido orador nunca poderá cometer injustiça? Ou não?

Górgias — É certo.

Sócrates — Ficou também esclarecido, Górgias, na primeira parte do nosso diálogo, que a retórica não se ocupa com discursos relativos ao par e ao ímpar, porém com os que se relacionam com o justo e o injusto, não é verdade?

Górgias — Sim.

Sócrates — Ao ouvir-te afirmar semelhante coisa, entendi que jamais poderia a retórica ser algo injusto, pois todos os seus discursos tratam exclusivamente da justiça. Mas quando, pouco depois, te ouvi dizer que o orador pode usar injustamente a retórica, fiquei surpreso, e foi por ter notado contradição em tuas palavras que fiz aquela declaração, de só levarmos adiante nossa conversa no caso do considerares como— eu que é mais vantajoso ser refutado; na hipótese contrária, seria preferível dá-la por encerrada. Posteriormente, no decurso de nossa investigação, tu mesmo poderás verificar que voltamos a reconhecer não ser possível ao orador

fazer uso indevido da retórica ou consentir em ser injusto. Pelo cão! para nos safarmos desta enleada, Górgias, será preciso uma conversa muito longa.

Polo — Como assim, Sócrates! Essa é a opinião que fazes da retórica? Pensas mesmo, porque Górgias teve acanhamento de não concordar contigo, que o orador conhece o justo, o belo e o bem, e admitiu que se alguém o procurasse sem conhecer essas coisas, ele mesmo lhas ensinaria, tendo talvez surgido, pelo fato dessa afirmativa, no decurso da conversa, qualquer contradição — com o que tanto te deleitas, sendo que tu foste o que dirigiste a discussão para esse ponto... — Acreditas, mesmo, que haja quem confesse não conhecer o justo nem poder ensiná-lo aos outros? É dar mostras de rusticidade conduzir a conversa desse modo.

Sócrates — Meu lindíssimo Polo, para isso mesmo é que nos provemos de amigos e de filhos: para que, quando ficarmos velhos e tropeçarmos, vós moços estejais perto a fim de endireitar-nos, tanto nos atos como nos discursos. Assim agora: se em nossa discussão, eu e Górgias tropeçamos, achas-te perto para nos dar a mão. É justo que assim procedas. Pela minha parte, declaro-me pronto a retratar-me naquilo que julgares que o nosso acordo não foi como devia ser. Porém com uma condição.

Polo — Qual é?

Sócrates — Absteres-te, Polo, dos discursos estirados, como te comprazias no começo.

Polo — Como assim? Então, não me é permitido falar quanto quiser?

Sócrates — Seria, em verdade, muito duro, meu caro, se, ao chegares a Atenas, a cidade da Hélade em que há plena liberdade da palavra, fosses a única pessoa que dela não pudesse fazer uso. Mas, admite a hipótese contrária: se disparares a falar, sem te resolveres a responder às questões apresentadas, não seria também crítica a minha posição, por não me ser permitido retirar-me e não ouvir-te? Por isso, se estás, realmente, interessado em nossa discussão e desejas repô-la em seus devidos termos, retoma, como disse há momentos, a questão que bem te parecer e, ora

perguntando, ora respondendo, como fizemos eu e Górgias, refuta-me ou deixa-te refutar. Gabas-te de saber tanto quanto Górgias, não é verdade?

Polo — É certo.

Sócrates — Nesse caso, tu também te colocas à disposição de qualquer pessoa para responder às perguntas que lhe aprouver dirigir-te?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — Escolhe, pois, o que quiseres: responder ou perguntar.

Polo — É o que vou fazer. Então responde-me, Sócrates: já que és de parecer que Górgias não soube dizer o que é retórica, que achas que ela seja?

Sócrates — Perguntas que espécie de arte eu presumo que ela seja?

Polo — Justamente.

Sócrates — Não é arte de espécie alguma, Polo, para dizer a verdade.

Polo — Então, que te parece que seja?

Sócrates — Algo a respeito do que afirmaste que tinhas feito uma arte, segundo li recentemente num escrito teu.

Polo — Que queres dizer com isso?

Sócrates — É uma espécie de rotina.

Polo — Achas, então, que a retórica seja uma rotina?

Sócrates — É o que penso, se não tiveres nada a objetar.

Polo — Rotina, de que espécie?

Sócrates — Para produzir prazer e satisfação.

Polo — E não te parece uma bela coisa a retórica, se é capaz de proporcionar prazer aos homens?

Sócrates — Que é isso, Polo! Já me ouviste dizer o que na minha opinião é a retórica, para me perguntares agora se não a considero uma bela coisa?

Polo — Não fiquei sabendo que a consideras uma espécie de rotina?

Sócrates — Já que tanto gostas de comprazer aos outros, não quererás porventura proporcionar-me um pequenino prazer?

Polo — Com todo o gosto.

Sócrates — Então, pergunta-me que espécie de arte, a meu ver, é a culinária.

Polo — É o que passo a fazer: que arte é a culinária?

Sócrates — Nenhuma, Polo.

Polo — Que é, então? Explica-te.

Sócrates — Direi que é uma espécie de rotina.

Polo — Rotina, de que jeito? Fala.

Sócrates — Pois direi, Polo, que proporciona prazer e satisfação.

Polo — Então, culinária é a mesma coisa que retórica?

Sócrates — De forma alguma; ambas são partes da mesma atividade.

Polo — A que atividade te referes?

Sócrates — Contanto que não seja falta de educação dizer a verdade! Vacilo em declará-lo só por causa de Górgias, para que ele não pense que estou zombando de sua profissão. Se a retórica praticada por Górgias é realmente desse tipo, não saberei dizê-lo, pois em nossa recente conversação não ficou bem clara a sua maneira de pensar. O que denomino retórica é apenas uma parte de certa coisa que está longe de ser bela.

Górgias — Que coisa, Sócrates? Fala sem receio de melindrar— me.

Sócrates — O que me parece, Górgias, é que se trata de uma prática que nada tem de arte, e que só exige um espírito sagaz e corajoso e com a disposição natural de saber lidar com os homens. Em conjunto, dou-lhe o nome de adulação. A meu ver, essa prática compreende várias modalidades, uma das quais é a culinária, que passa, realmente, por ser arte, mas que eu não considero tal, pois nada mais é do que empirismo e rotina. Como partes da mesma, incluo também a retórica, o gosto da indumentária e a sofística: quatro partes com quatro campos diferentes de atividade. No caso de Polo querer, agora, interrogar-me, pode fazê-lo, pois ainda não ficou sabendo que parte da adulação em julgo ser a retórica; sem ter percebido que eu não lhe havia ainda respondido, passou a perguntar se não a considerava bela.

Porém não lhe direi se acho bela ou feia a retórica antes de lhe haver respondido o que ela seja. Não ficaria bem, Polo. Caso queiras, pergunta-me agora que parte da adulação eu digo que é a retórica.

Polo — Então, pergunto. Responde-me que parte ela é.

Sócrates — Será que vais apanhar bem minha resposta? Segundo o meu modo de pensar, a retórica é o simulacro de uma parte da política.

Polo — Como assim? E afirmas que é bela ou que é feia?

Sócrates — Feia, é o que digo. Ao ruim dou o nome de feio, para responder-te como se já soubesses o que quero dizer.

Górgias — Por Zeus, Sócrates! Eu também não compreendo o que queres dizer.

Sócrates — É natural, Górgias, pois ainda não me exprimi claramente; porém

Polo é novo e fogoso.

Górgias — Bem, deixa isso e declara-me por que disseste que a retórica é um simulacro de uma parte da política.

Sócrates — Vou tentar explicar o que a meu ver é a retórica. Se não for o que penso, o nosso Polo me refutará. Denominas alguma coisa corpo e alma?

Górgias — Como não?

Sócrates — E não admites, também, que haja em ambos uma condição de bem-estar?

Górgias — Sem dúvida.

Sócrates — É uma condição de aparente bem-estar, mas que o não seja? O que digo é o seguinte: Há muita gente que aparenta saúde, visto não ser fácil a todo o mundo perceber que se encontra em condições precárias, com exceção do médico ou do professor de ginástica.

Górgias — É certo o que dizes.

Sócrates — No corpo e na alma digo que a mesma coisa se passa, o que faz que o corpo e a alma pareçam estar em boas condições, embora na

realidade não o estejam.

Górgias — É isso mesmo.

Sócrates — E agora vou ver se me será possível explicar com mais clareza meu pensamento. Como são dois domínios diferentes, para mim há também duas artes. À que se relaciona com a alma dou o nome de política; para a que diz respeito ao corpo não posso encontrar uma denominação única, por dividir novamente em duas partes o todo uniforme da cultura do corpo: a ginástica e a medicina. Do mesmo modo, distingo na política a legislação, que se contrapõe à ginástica como a medicina se contrapõe à justiça. Visto relacionarem-se as artes de cada grupo com os mesmos objetos, apresentam todas elas pontos de contato: a medicina com a ginástica, e a justiça com a legislação; mas em alguma coisa diferem umas das outras. Ora, percebendo que há essas quatro artes, que só visam ao bem-estar do corpo e da alma, duas a duas, respetivamente, a adulação, não porque chegasse a conhecê-las, digo, mas por simples conjetura, dividiu-se em quatro, assumiu a forma de cada uma das partes e se faz passar pelas artes cuja aparência usurpou. Com os interesses superiores do homem não se preocupa no mínimo, mas vale-se do prazer como de isca para a ignorância, enganando-a a ponto de parecer-lhe de muito maior valia. Foi assim que a culinária se insinuou na medicina, pretendendo conhecer os mais saudáveis alimentos para o corpo, de forma que se o médico e o cozinheiro tivessem de entrar num concurso em que crianças fossem juízes, sobre quem mais entendesse da excelência ou da nocividade dos alimentos, o cozinheiro ou o médico, este morreria de fome. Chamo a isso bajulação, Polo — é a ti que me dirijo neste momento — e da pior espécie, pois só visa ao prazer, sem preocupar-se com o bem. Nego que seja arte; não passa de uma rotina, pois não tem a menor noção dos meios a que recorre, nem de que natureza possam ser, como não sabe explicar a causa deles todos. Não dou o nome de arte ao que carece de razão. Se quiseres contestar o que afirmei, estou pronto a defender meus argumentos. Na medicina, como disse, insinuou-se a

bajulação culinária; na ginástica, seguindo o mesmo processo, a capelista, falsa, nociva, ignóbil e indecorosa, que, por meio das formas, das cores, dos esmaltes e da indumentária, de tal modo seduz os homens que, andando sempre estes no encalço da beleza estranha, descuidam da que lhes é própria e que só se obtém por meio da ginástica. Para não ser prolixo, vou usar a linguagem dos geômetras — talvez assim possas acompanhar-me — para dizer que o gosto da indumentária está para a ginástica como a culinária está para a medicina, ou melhor: a indumentária está para a ginástica assim como a retórica está para a legislação; e também: a culinária está para a medicina como a retórica está para a justiça. Essa, como disse, é a diferença natural de todas elas; mas, em consequência da vizinhança, sofistas e oradores se misturam e passam a ocupar-se com as mesmas coisas, sem que eles próprios saibam qual seja, ao certo, seu fim, e muito menos os homens. De fato, se a alma não estivesse sobreposta ao corpo e este se governasse a si mesmo, e se aquela não tivesse discernimento e não separasse da medicina a culinária, e apenas o corpo tivesse de julgar, de acordo com os prazeres que pudesse auferir de cada uma delas, predominaria, meu caro Polo, aquilo de Anaxágoras — isto é matéria de teu conhecimento — a saber: todas as coisas se confundiriam sem que fosse possível distinguir a medicina, a saúde e a culinária. Ficaste sabendo, agora, o que penso a respeito da retórica: é a antítese para a alma do que a cozinha é para o corpo. É possível que minha conduta seja inconsequente, pois, tendo-te proibido discursos estirados, eu próprio me alonguei desta maneira. Porém acho que meu caso é desculpável. Enquanto me exprimi em termos curtos, não me compreendias nem sabias interpretar minhas respostas e exigias sempre explicações. Por isso, se eu também me mostrar incapaz de aproveitar tuas respostas, espicha, do mesmo modo, teus discursos. Mas, se tal não se der, permite que faça delas o uso que entender; é meu direito. E agora, se minha resposta te servir para alguma coisa, faz o que quiseres.

Polo — Como assim? Achas que a retórica seja bajulação?

Sócrates — Uma parte da bajulação, foi o que eu disse. Com essa idade, Polo, já estás esquecido? Como ficarás depois de velho?

Polo — És, então, de parecer que nas cidades os bons oradores são tidos na conta de bajuladores e não gozam de nenhuma consideração?

Sócrates — Apresentas-me uma pergunta ou inicias um discurso?

Polo — É uma pergunta.

Sócrates — Sou de opinião que eles não são considerados.

Polo — Como não são considerados? Não gozam de grande influência nas cidades?

Sócrates — Não, se compreenderes por influência algo bom para quem a exerce.

Polo — Essa é, justamente, a minha maneira de pensar.

Sócrates — Então, acho que de todos os cidadãos são os oradores os que têm menor poder.

Polo — Como assim? Não podem matar, como os tiranos, a seu bel-prazer, não confiscam os bens alheios e não expulsam das cidades quem eles querem?

Sócrates — Pelo cão! Continuo em dúvida, Polo, a cada palavra do que dizes, se tu mesmo falas e apresentas tua maneira de pensar, ou se me estás interrogando.

Polo — Sim, interrogo-te.

Sócrates — Muito bem, amigo. Nesse caso, apresentaste duas perguntas ao mesmo tempo.

Polo — Como duas?

Sócrates — Há pouco não disseste mais ou menos que os oradores, tal como os tiranos, podem matar quem bem quiserem, confiscar os bens alheios ou banir qualquer pessoa?

Polo — Disse.

Sócrates — Por isso, declaro-te que se trata de duas questões distintas, e vou responder separadamente a ambas. Afirmo-te, portanto, Polo, que os

oradores e os tiranos são os que menos podem nas cidades, conforme disse há pouco, pois não fazem o que querem, por assim dizer, mas apenas o que se lhes afigura melhor.

Polo — E não é isso, justamente, poder muito?

Sócrates — Não; pelo menos foi o que Polo disse.

Polo — Eu disse não? O que eu disse foi sim.

Sócrates — Por... isso, não; o que afirmaste foi que o poder é um bem para quem o possui.

Polo — É o que digo, de fato.

Sócrates — E achas que seja um bem para qualquer pessoa fazer o que lhe parece ser o melhor, quando está privado da razão? Julgas que isso é poder muito?

Polo — Penso que não.

Sócrates — Logo, para me contestares, terás de provar que os oradores têm bom senso e que a retórica é uma arte, não simples bajulação. Porém, se não conseguires refutar-me, nem os oradores, que fazem nas cidades o que bem lhes apraz, nem os próprios tiranos possuirão, com isso, nenhum bem, no caso de ser o poder um bem, como tu mesmo o disseste, e ser um mal, conforme também concordaste, fazer alguém o que lhe aprouver, quando privado de bom senso. Ou não?

Polo — De acordo.

Sócrates — Como, então, poderão ser os oradores todo-poderosos nas cidades, ou os tiranos, se Polo não provou a Sócrates que eles podem fazer o que querem?

Polo — Esse homem...

Sócrates — Nego que possam fazer o que querem. Contesta-me isso.

Polo — Não acabaste de dizer que eles fazem o que lhes parecer ser o melhor!

Sócrates — E continuo a sustentar o que disse.

Polo — Então, fazem o que querem.

Sócrates — Nego.

Polo — Apesar de fazerem o que lhes apraz?

Sócrates — Sim.

Polo — Defendes absurdos, Sócrates; verdadeiros disparates.

Sócrates — Não me acuses, caríssimo Polo, por falar-te em teu próprio estilo. Se fores capaz de interrogar-me, prova que estou enganado; caso contrário, passarás a responder.

Polo — Prefiro responder, para vir, afinal, a saber o que queres dizer.

Sócrates — Que te parece que os homens queiram, quando fazem alguma coisa: o que fazem propriamente, ou o que têm em vista quando fazem o que fazem? Por exemplo, os que tomam remédio por indicação do médico, és de parecer que querem o que fazem, a saber, tomar remédio e sofrer, ou querem sarar, em vista do que o tomam?

Polo — Sarar, evidentemente, em vista do que o tomam.

Sócrates — O mesmo acontece com os que viajam ou empreendem qualquer negócio lucrativo: não querem nunca o que fazem a cada momento, pois quem é que deseja correr os riscos de uma viagem e ter trabalhos? O que todos querem, segundo penso, é aquilo por causa do que navegam: ficar ricos. Com a mira na riqueza é que viajam.

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — E com tudo o mais não é da mesma maneira? Quem faz alguma coisa visando a determinado fim, não quer aquilo que faz, mas o fim que tinha em vista, quando fez o que fez.

Polo — É certo.

Sócrates — E entre tudo o que existe, não haverá o que, não sendo bom nem sendo mau, forma precisamente um meio-termo, nem bom nem mau?

Polo — Necessariamente, Sócrates.

Sócrates — Não dirás que a sabedoria é um bem, como também o são a saúde, a riqueza, e tudo o mais do mesmo gênero? E que seus opostos são

outros tantos males?

Polo — Sem dúvida.

Sócrates — E as coisas que não são nem boas nem más, não achas que sejam as que ora participam do bem, ora do mal, ora de nenhum deles, como sentar-se, andar, correr, viajar, ou, ainda, como a pedra, a madeira e tudo o mais do mesmo gênero? Não é essa a tua maneira de pensar? Ou dizes que haja outras coisas que não são nem boas nem más?

Polo — Não; são essas mesmas.

Sócrates — Quando são feitas essas coisas indiferentes, o são em vista das boas, ou as boas é que o são em vista das indiferentes?

Polo — As indiferentes, sem dúvida, em vista das boas.

Sócrates — Assim, em vista do bom é que andamos, quando andamos, no pressuposto de que é melhor dessa maneira; e quando, pelo contrário, paramos, paramos para o mesmo fim, o bem. Ou não?

Polo — Isso mesmo.

Sócrates — E não matamos alguém, se é que matamos, ou banimos, ou lhe confiscamos os bens, na convicção de que é melhor para nós assim proceder, do que deixar de fazê-lo?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — Então, quem faz todas essas coisas, só as faz tendo em vista o bem.

Polo — De acordo.

Sócrates — E já não admitimos que quando fazemos alguma coisa em vista de um determinado fim, não é essa coisa que queremos, mas o que tínhamos em vista quando a fizemos?

Polo — Sem a menor dúvida.

Sócrates — Logo, não queremos degolar ninguém, ou expulsá-lo da cidade, nem despojá-lo de seus bens assim sem mais nem menos; quando isso nos pode ser de alguma utilidade, então queremos fazê-lo; porém se nos for prejudicial, não o queremos. Pois só queremos o bem, conforme

afirmaste; o que não é nem bom nem mau não queremos; como também não queremos o que é mau. Não é isso? Não achas que estou certo, Polo? Sim ou não? Por que não respondes?

Polo — Estás certo.

Sócrates — Uma vez que estamos de acordo neste ponto, se alguém matar outra pessoa, ou a expulsar da cidade, ou lhe arrebatar os bens, quer seja tirano, quer seja orador, convencido de que disso auferirá vantagens, quando, realmente, só vem a ser prejudicado, este só faz, de fato, o que lhe apraz, não é verdade?

Pólo — Sim.

Sócrates — Porém fará, realmente, o que quer, se o que ele fizer lhe for nocivo? Por que não respondes?

Polo — Não me parece que faça o que quer.

Sócrates — De que modo, então, essa pessoa poderá ter grande poder na cidade, se, de acordo com tua concessão, ser poderoso é um bem?

Polo — Não seria possível.

Sócrates — Então eu disse a verdade, quando afirmei que um homem pode fazer na cidade o que bem entenda sem dispor de grande força nem fazer o que quer.

Polo — Como se tu também, Sócrates, não preferisses ter a liberdade de fazer na cidade o que bem te parecesse a não poder fazê-lo, e não tivesses inveja de quem vês matar alguém, ou privá-lo de seus bens, ou pô-lo a ferros.

Sócrates — De que jeito entendes isso: com justiça ou injustamente?

Polo — De qualquer forma que seja, em ambos os casos não é para invejar?

Sócrates — Não digas isso, Polo!

Polo — Como assim?

Sócrates — Porque não devemos invejar nem os que não são para invejar, nem os infelizes, porém compadecermo-nos deles.

Polo — Como! Achas que estão nesse caso as pessoas a que me referi?

Sócrates — Como não?

Polo — Então, és de opinião que o indivíduo que mata quem bem lhe apraz, se o faz com justiça é infeliz e digno de piedade?

Sócrates — Isso não; porém não me parece digno de inveja.

Polo — Não disseste agora mesmo que era infeliz?

Sócrates — Sim, meu caro; se matar alguém injustamente; mais, ainda: é digno de piedade. Quem o faz com justiça não é para invejar.

Polo — A ser assim, quem morre injustamente é que é infeliz e digno de piedade?

Sócrates — Menos do que quem o mata, Polo, e menos ainda do que o que morre justamente.

Polo — Como assim, Sócrates?

Sócrates — É que o maior dos males é cometer alguma injustiça.

Polo — Esse é o maior? Não é sofrer injustiça?

Sócrates — De forma alguma.

Polo — Então, preferirias sofrer alguma injustiça a praticá-la?

Sócrates — Por meu gosto, nem uma coisa nem outra; porém, se me visse obrigado a optar entre praticar alguma injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrê-la, não praticá-la.

Polo — Então, não aceitarias ser tirano?

Sócrates — Não, se por tirano entendes o mesmo que eu.

Polo — O que entendo por isso é o que disse há pouco: o poder de fazer alguém o que quiser na cidade: matar, exilar e agir a seu bel-prazer.

Sócrates — Meu caro Polo, depois de eu falar, poderás refutar-me. Imaginemos que na hora em que o mercado está mais cheio de gente, com um punhal debaixo do braço eu te dissesse: Polo, neste momento adquiri um poder maravilhoso e me tornei tirano. Se eu achar que deve morrer imediatamente qualquer destes homens que vês aí, no mesmo instante ele morrerá; se for de parecer que é preciso partir a cabeça de qualquer deles,

na mesma hora ficará com a cabeça quebrada; ou. rasgar-lhe as roupas, e estas serão rasgadas, tão grande é o meu poder na cidade. E se pusesses em dúvida minhas palavras e eu te mostrasse o punhal, decerto me observarias: Desse modo, Sócrates, não há quem não seja poderoso, pois com semelhante força conseguirias incendiar a casa de qualquer pessoa, os arsenais e as trirremes dos atenienses, e todos os navios, assim públicos como particulares. Porém dispor de um grande poder não é fazer cada um o que lhe apraz. Que te parece?

Polo — Desse jeito, não, evidentemente.

Sócrates — Poderás dizer-me sob que aspeto condenas semelhante poder?

Polo — Posso.

Sócrates — Qual é? Fala.

Polo — Porque forçosamente seria punido quem procedesse dessa maneira.

Sócrates — E ser punido não é um mal?

Polo — Sem dúvida.

Sócrates — Assim, varão admirável, volta a parecer-te que tem grande poder quem faz o que quer e disso aufere vantagens. Nisso consiste, quero crer, ser poderosos. Caso contrário, é um mal e deixa de ser poder. Consideremos também o seguinte: Não reconhecemos que às vezes é melhor fazer tudo aquilo que dissemos: matar os outros, bani-los, confiscar-lhes os bens, e às vezes não fazê-lo?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — Pelo que se vê, nesse ponto estamos de acordo.

Polo — Sim.

Sócrates — Na tua opinião, quando é melhor proceder dessa maneira?

Polo — Prefiro, Sócrates, que tu mesmo respondas a essa pergunta.

Sócrates — Então, Polo, se te é mais agradável ouvir-me falar, direi que é melhor quando alguém procede com justiça, sendo um mal, quando se

trata de um ato injusto.

Polo — Difícil coisa é contestar-te; mas até uma criança não poderia refutar-te neste caso?

Sócrates — Ficarei gratíssimo a essa criança, como também a ti, se me refutardes e me desembaraçardes de minha tolice. Por isso, não tenhas como incômodo fazer bem a um amigo; refuta-me.

Polo — Então, Sócrates, não haverá necessidade de rebater com fatos antigos o que afirmas. Os acontecimentos de ontem e de anteontem serão suficientes para refutar-te e mostrar que são felizes muitas pessoas que cometem injustiça.

Sócrates — Que acontecimentos são esses?

Polo — Não vês Arquelau, filho de Perdicas, governar a Macedônia?

Sócrates — Pelo menos, tenho ouvido falar nele.

Polo — Como te parece que seja? Feliz ou infeliz?

Sócrates — Não posso sabê-lo, Polo. Nunca convivi com ele.

Polo — Como! Se tivesses convivido com ele, saberias; e por outras pessoas, daqui mesmo, não poderás saber se ele é feliz?

Sócrates — Não, por Zeus.

Polo — Pelo visto, Sócrates, vai dizer que não sabes nem mesmo se o Grande Rei é feliz.

Sócrates — E só diria a verdade, pois sou de todo ignorante no que respeita à sua educação e à justiça.

Polo — Como assim! A felicidade só consiste nisso?

Sócrates — É como digo, Polo; considero feliz quem é honesto e bom, quer seja homem, quer seja mulher; o desonesto e mau é infeliz.

Polo — Nesse caso, de acordo com o teu modo de pensar, Arquelau é infeliz?

Sócrates — Sim, amigo; se for injusto.

Polo — E como poderá deixar de ser injusto? Não tinha nenhum direito ao trono que ora ocupa, por haver nascido de uma escrava de Alcetas, irmão

de Perdicas. Por lei, ele era também escravo de Alcetas, e se quisesse proceder honestamente, continuaria servindo Alcetas, e seria feliz, de acordo com tua doutrina. Ao invés disso, tornou-se infelicíssimo, por haver cometido as maiores injustiças. Para começar, mandou chamar o seu senhor e tio, sob o pretexto de restituir-lhe o trono que Perdicas lhe havia usurpado; depois de hospedá-lo e a seu filho Alexandre, de quem era primo e da mesma idade que ele, embriagou-os e, metendo-os numa carreta, removeu-os durante a noite, matou-os e fez desaparecer os seus corpos. Cometido esse crime, não se apercebeu de que se havia tornado o mais infeliz dos homens, nem teve remorsos. Pouco tempo depois, apoderou-se do seu próprio irmão, filho legítimo de Perdicas, menino de uns sete anos de idade, que por lei viria a herdar o trono, e em vez de permitir que se tornasse feliz e de educá-lo, como de justiça, para depois passar-lhe o poder, jogou-o num poço e o afogou, indo, após, contar a Cleópatra, sua mãe, que ele caíra no poço e se afogara, quando corria atrás de um ganso. Presentemente, longe de ser o mais feliz dos Macedônios, é o mais infeliz, havendo decerto muitos atenienses, a começar por ti, que prefeririam ser qualquer outro Macedônio a ser Arquelau.

Sócrates — Polo, no começo de nossa conversa, eu te elogiei por me teres dado a impressão de possuir sólidos conhecimentos de retórica, conquanto te descuidasses do diálogo. E agora, será esse o famoso argumento com que até uma criança conseguiria refutar-me, que me deixa convencido, segundo crês, por teu raciocínio, de que eu estava errado, quando afirmei que o homem injusto não poderia ser feliz? Como poderá ser isso, meu caro, se não estou de acordo com nenhuma de tuas proposições?

Polo — Isso porque não queres; mas no íntimo pensas justamente como estou dizendo.

Sócrates — Criatura bem-aventurada! Procuras convencer-me com recursos de oratória, como nos tribunais costumam fazer os advogados. E assim que uma das partes julga ter refutado o adversário, quando é capaz de

trazer em apoio de sua tese muitas testemunhas de grande reputação, ao tempo em que a outra parte só consegue uma, e, às vezes, nem isso. Mas essa espécie de prova carece inteiramente de valor diante da verdade, pois algumas vezes pode alguém ser vitima de depoimento de testemunhas inidôneas, porém tidas na conta de pessoas de bem. É o que se dá no presente caso; a respeito do que afirmaste, quase todos os atenienses e os estrangeiros concordarão contigo; e se quiseres aduzir testemunhas para provar que eu não tenho razão, ai tens Nícias, filho de Nicerato, e seus irmãos, que fizeram o donativo das trípodes que se encontram dispostas em fila no santuário de Dioniso, e também, caso queiras, Aristócrates, filho de Célias, e dono, também, da bela oferenda que se acha no templo de Apolo; e se ainda não te bastarem, tens toda a casa de Péricles, ou quantas famílias aqui de Atenas te aprouver escolher. Eu, porém, embora sozinho, não me rendo; não me convences. Com todo esse teu séquito de testemunhas falsas, só visas a privar-me de meu bem e da verdade. Ao passo que se eu não obtiver o teu depoimento a favor do que eu disser, embora se trate de uma única testemunha, não me deixarei embalar com a ilusão, de que fiz alguma coisa para resolver a questão com que nos ocupamos, como também nada terás conseguido, se não me obtiveres como única testemunha a teu favor e mandares passear todas as outras. Há, de fato, certo modo de refutação que tu aceitas e, contigo, muita gente; mas há outro, também, a que, por meu lado, me apego. Comparemo-los, para vermos em que diferem. O assunto sobre que discutimos não é de valor somenos, mas talvez mesmo o que mais nos importa investigar e fora vergonhoso desconhecer. Pois sua essência própria consiste em conhecermos ou ignorarmos quem é ou quem não é feliz. Para voltarmos ao nosso tema: és de opinião que pode ser feliz quem pratica o mal e é injusto, tal como Arquelau, que consideras feliz, apesar de seus crimes. Podemos admitir que essa é a tua maneira de pensar?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — Pois afirmo que isso é impossível; nesse ponto, estamos em desacordo. Muito bem. Quem comete injustiça poderá ser feliz, na hipótese de vir a ser punido e castigado?

Polo — De forma alguma, pois nesse caso seria infeliz ao máximo.

Sócrates — E se porventura o criminoso não recebesse nenhuma punição, de acordo com o que disseste, seria feliz?

Polo — É o que afirmo.

Sócrates — Pois segundo a minha maneira de pensar, Polo, o homem injusto ou que comete injustiça, de qualquer forma é infeliz, e mais infeliz será, ainda, se não for punido, porém algum tanto menos se for castigado e punido pelos deuses e pelos homens.

Polo — É absurdo, Sócrates, o que afirmas.

Sócrates — Vou tentar, companheiro, convencer-te da minha maneira de pensar. Considero-te meu amigo. São os seguintes os pontos sobre que não concordamos. Examina tu mesmo. Em qualquer parte de minha exposição, afirmei que é pior cometer alguma injustiça do que ser vítima de injustiça.

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — Tu, porém, que é ser vitima de injustiça.

Polo — Isso mesmo.

Sócrates — Disse, também, que são infelizes as pessoas que cometem injustiça, o que foi refutado por ti.

Polo — Sim, por Zeus.

Sócrates — Pelo menos, Polo, pensas desse modo.

Polo — E com razão, quero crer.

Sócrates — Por tua vez, afirmaste serem felizes os que cometem injustiça, no caso de escaparem ao castigo.

Polo — Exatamente.

Sócrates — E eu digo que são esses, precisamente, os mais infelizes, sendo-o um pouco menos os que recebem castigo. Não queres rebater também esse ponto?

Polo — Essa proposição é mais difícil de refutar do que a outra, Sócrates.

Sócrates — Não é bem isso, Polo; é impossível; a verdade nunca poderá ser contestada.

Polo — Que disseste? Se um indivíduo é apanhado e detido na tentativa criminosa de apoderar-se do poder, é posto a tratos e mutilado; queimam-lhe os olhos, e depois de lhe infligirem as maiores e mais variadas torturas, e de ver ele que a mulher e os filhos são tratados da mesma maneira, por último é colocado na cruz ou besuntado com breu e queimado vivo: esse indivíduo será mais feliz do que se não for descoberto, conseguir tornar-se tirano e, como senhor absoluto da cidade, continuar durante toda a vida a fazer o que bem lhe parecer, objeto de inveja e de admiração tanto dos seus concidadãos como dos estrangeiros? Isso é que consideras impossível de refutar?

Sócrates — Tornas a lançar mão de um espantalho, meu bravo Polo, porém não me refutas. Há pouco recorreste a testemunhas. De qualquer forma, ajuda-me a avivar a memória sobre uma coisinha de nada. A tentativa injusta de apoderar-se do poder, não foi isso o que disseste?

Polo — Exatamente.

Sócrates — Pois eu sou de parecer que nem um nem outro pode ser considerado mais feliz, nem o que alcançou injustamente a tirania, nem o que foi preso e castigado, porque entre dois desgraçados nenhum pode ser feliz; todavia, o mais infeliz é o que escapou e se tornou tirano. Que é isso, Polo, estás rindo? Será essa uma nova modalidade de refutação, rir de alguém que afirma alguma coisa, sem opor-lhe qualquer argumento?

Polo — Não te consideras refutado, Sócrates, depois de afirmares coisas que nenhum homem poderia admitir? Basta perguntares a qualquer dos presentes.

Sócrates — Não sou político, Polo; sim, no ano passado, fui eleito para o conselho, e como minha tribo exercesse o pritanato e eu tivesse de recolher os votos, pus-me a rir, sem saber como fazer. Não me concites,

portanto, a contar os votos dos presentes, e se não dispões de melhor processo de refutação, cede-me o teu lugar, conforme sugeri há pouco, e faz a experiência da argumentação que me parece indicada. De minha parte, só sei aduzir a favor do que afirmo uma única testemunha, justamente a pessoa com que estiver argumentando, sem dar maior importância à opinião da maioria; só conheço o modo de obter esse único voto; às demais pessoas não me dirijo. Vê, portanto, se concordas em deixar que eu conduza a argumentação e em responder a minhas perguntas. Estou convencido de que tanto eu como tu, e os homens em geral, consideramos pior cometer uma injustiça do que sofrê-la, como é pior não ser punido do que sê-lo.

Polo — Pois eu afirmo que nem eu nem ninguém compartilha essa opinião. Sendo assim, preferirias sofrer alguma injustiça a praticá-la?

Sócrates — Tal qual como tu e como todo o mundo.

Polo — De jeito nenhum; nem eu, nem tu, nem ninguém.

Sócrates — Estás resolvido a responder-me?

Polo — Perfeitamente. Estou ansioso para saber o que vais dizer.

Sócrates — Nesse caso, responde-me como se só agora eu te interrogasse: Polo, que te parece pior, cometer alguma injustiça ou sofrer injustiça?

Polo — Na minha opinião, sofrer injustiça.

Sócrates — E agora, que é mais feio: cometer injustiça ou sofrê-la? Responde.

Polo — Cometer injustiça.

Sócrates — Então, por ser mais feio, é também um mal maior.

Polo — De jeito nenhum.

Sócrates — Compreendo; não aceitas como equivalentes o belo e o bom, o mau e o feio.

Polo — Não, de fato.

Sócrates — É o seguinte: a todas as belas coisas: corpos, cores, figuras, sons, ocupações, dás o nome de belas sem nenhuma referência a qualquer

outra coisa? Para começarmos pelos corpos belos, não os qualificas de belos com vista à utilidade em suas respetivas aplicações, ou com relação ao prazer particular que possam proporcionar às pessoas que os contemplam? Afora isso, saberás dizer mais alguma coisa a respeito dos corpos belos?

Polo — Não posso.

Sócrates — E com relação a tudo o mais, as figuras e as cores, não é por causa do prazer, ou da utilidade, ou por ambas as coisas que lhes dás o nome de belas?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — E o mesmo não se passa com os sons e tudo o que se relaciona com a música?

Polo — Sim.

Sócrates — E também no que respeita às leis e às ocupações, nenhuma é bela, por outro motivo, mas apenas por ser útil, ou agradável, ou por ambas as coisas.

Polo — É também como penso.

Sócrates — E o mesmo não se dá com a beleza das ciências?

Polo — Sem dúvida; tua explicação, Sócrates agora é muito mais bonita, com definires o belo por meio do prazer e do bem.

Sócrates — Logo, o feio será definido por meio de seus contrários, a dor e o mal?

Polo — Necessariamente.

Sócrates — Então, sempre que entre duas coisas belas uma é superior à outra, é que a ultrapassa por uma dessas qualidades, ou por ambas, vindo a ser mais bela ou pelo prazer, ou pela utilidade, ou por esses dois fatores ao mesmo tempo.

Polo — Sem dúvida.

Sócrates — E entre duas coisas feias, quando uma é mais feia do que a outra, é porque a ultrapassa em sofrimento ou em maldade, para ser mais

feia. Não é a conclusão que se nos impõe?

Polo — Sim.

Sócrates — E agora, que estávamos a dizer a respeito de cometer injustiça ou sofrer injustiça? Não disseste que sofrer injustiça é pior, mas que é mais feio cometer injustiça?

Polo — Disse.

Sócrates — Ora, se cometer injustiça é mais feio do que sofrer injustiça, será também mais doloroso, vindo a ser mais feio, justamente, por ultrapassar o outro em sofrimento, ou em maldade, ou em ambas as coisas. Não somos forçados a aceitar também essa conclusão?

Polo — Como não?

Sócrates — Examinemos, então, em primeiro lugar, se é mais molesto praticar injustiça do que ser vitima dela, e se mais sofrem os que a praticam do que suas vitimas.

Polo — Quanto a isso, não, Sócrates.

Sócrates — Não é, portanto, pelo sofrimento que eles as ultrapassam.

Polo — Não, evidentemente.

Sócrates — Se não é pelo sofrimento, também não será por ambos.

Polo — E claro.

Sócrates — Então será pelas outras qualidades.

Polo — Sim.

Sócrates — Pelo mal.

Polo — É possível.

Sócrates — Ora, se eles as ultrapassam em maldade, cometer injustiça é pior do que sofrer injustiça.

Polo — É mais do que claro.

Sócrates — Ora, não é admitido pela maioria dos homens, e não concordaste há pouco, que é mais feio cometer injustiça do que ser vítima de injustiça?

Polo — Sim.

Sócrates — Como também vimos que é maior mal.

Polo — Parece que sim.

Sócrates — E tu, preferirias o pior e mais feio ao que o for menos? Não hesites em responder, Polo; em nada te prejudicarás; entrega-te com confiança à discussão, como se o fizesses a um médico, e responde sim ou não ao que eu te perguntar.

Polo — Não o preferiria, Sócrates.

Sócrates — E haverá quem o preferisse?

Polo — Penso que não, de acordo com a maneira por que foi formulada a questão.

Sócrates — Eu tinha, portanto, razão de dizer que nem eu, nem tu, nem ninguém preferiria cometer injustiça a ser vítima dela, por ser dos dois males o maior.

Polo — Parece que sim.

Sócrates — Como estás vendo, Polo, confrontados nossos argumentos, revelaram-se muito desiguais. Com o teu, todo o mundo está de acordo, menos eu, ao passo que, de meu lado, me dou por satisfeito de seres a única pessoa que concorda comigo e de testemunhares a meu favor; recolho o teu sufrágio e abandono os demais. Demos isso por assentado. Passemos agora ao exame do outro ponto sobre que estávamos em desacordo: se o maior mal para quem comete injustiça é ser punido, conforme sustentas, ou escapar ao castigo, de acordo com o meu modo de pensar? Consideremos a questão da seguinte maneira: sofrer pena por alguma falta ou ser punido justamente, não te parece que seja a mesma coisa?

Polo — Sem dúvida.

Sócrates — E não poderias afirmar que tudo o que é justo é belo, enquanto justo? Reflete antes de falar.

Polo — Parece-me que é assim mesmo, Sócrates.

Sócrates — Considera também o seguinte: se alguém faz alguma coisa, não é forçoso haver quem sofra os efeitos do seu ato?

Polo — Penso que sim.

Sócrates — E quem sofre a ação do agente, não ficará como o outro faz? O que digo é o seguinte: se alguém bate, não é forçoso haver alguma coisa batida?

Polo — Necessariamente.

Sócrates — E se quem bate o faz com força e depressa, não ficará batida do mesmo modo a coisa batida?

Polo — Sim.

Sócrates — Logo, o sofrimento da coisa batida será como a ação de quem bate?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — E não será também certo que se alguém queima, alguma coisa ficará queimada?

Polo — Como não?

Sócrates — E se ele queimar em excesso e a ponto de produzir muita dor, a coisa queimada ficará conforme queima o queimador?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — E se alguém cortar, não se dará a mesma coisa? Algo ficará cortado.

Polo — Sim.

Sócrates — E no caso de ser grande o corte, profundo e doloroso, não ficará a coisa cortada de acordo com o corte que lhe infligiu o cortador?

Polo — É claro.

Sócrates — Vê agora se concordas, em tese, com o que eu disse há pouco, que conforme seja a ação do agente, assim será o sofrimento do paciente.

Polo — Concordo.

Sócrates — Concedido esse ponto, diz-me se ser punido é sofrer ou agir?

Polo — Sofrer, Sócrates; forçosamente.

Sócrates — Da parte de alguém que atua?

Polo — Como não? Da parte de quem castiga.

Sócrates — E quem castiga com razão, castiga justamente?

Polo — Sim.

Sócrates — E pratica uma ação justa, ou não?

Polo — Justa.

Sócrates — Então, quem é castigado em punição de alguma falta, sofre justamente?

Polo — Parece que sim.

Sócrates — E não concordamos que o justo é também belo?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — Nesse caso, quem castiga comete uma ação bela, e a pessoa punida sofre essa mesma ação?

Polo — Sim.

Sócrates — Mas, se é bela, é também boa, por ser agradável e útil?

Polo — Necessariamente.

Sócrates — Então, quem é punido sofre o que é bom?

Polo — Parece.

Sócrates — E tira vantagem disso?

Polo — Sim

Sócrates — Será a vantagem que imagino, por tornar-se melhor sua alma, no caso de ser ele punido justamente?

Polo — Com toda a probabilidade.

Sócrates — Então, fica livre da maldade da alma quem é punido?

Polo — Sim.

Sócrates — Nesse caso, fica livre do maior dos males? Examina a questão da seguinte maneira: Para quem acumula riqueza, achas que pode haver outro mal além da pobreza?

Polo — Não; é a pobreza mesmo.

Sócrates — E com relação às condições do corpo, não dirias que a fraqueza seja um mal, ou as doenças, ou a feiúra e tudo o mais da mesma espécie?

Polo — Sem dúvida.

Sócrates — E não és de opinião que na alma pode haver maldade?

Polo — Como não?

Sócrates — E não classificas como tal a injustiça, a ignorância, a cobardia e seus semelhantes?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — Assim, para a riqueza, o corpo e a alma, por serem três, indicaste três modalidades de males: pobreza, doença e injustiça.

Polo — Sim.

Sócrates — E agora, qual desses males é o mais feio? Não será a injustiça e, de modo geral, os vícios da alma?

Polo — Sem comparação.

Sócrates — Sendo a mais feia, terá de ser também a pior?

Polo — Por que dizes isso, Sócrates?

Sócrates — É o seguinte: em todos os casos, o que é feio só chega a ser isso ou por proporcionar a maior ou o maior dano, ou por ambas as coisas, de acordo o que assentamos antes.

Polo — É certo.

Sócrates — E agora mesmo, não concordamos que o que há de mais feio é a injustiça e os vícios da alma em geral?

Polo — Concordamos, de fato.

Sócrates — Logo, é mais feio por ser molesto e doloroso em alto grau, ou por causar dano, se não o for por ambas as coisas?

Polo — Necessariamente.

Sócrates — E ser intemperante, injusto, cobarde e ignorante, não é mais doloroso do que ser pobre ou doente?

Polo — Não me parece, Sócrates, aceitável essa conclusão.

Sócrates — Para que a maldade da alma ultrapasse e todas as outras em ser a mais feia, se não é por ser a mais dolorosa, como disseste, sê-lo-á pela grandeza do dano ou pelo mal prodigioso que pode causar.

Polo — É claro.

Sócrates — Mas o que se destaca pelos maiores danos que possa causar, tem de ser o maior mal que existe.

Polo — Sim.

Sócrates — A injustiça, a intemperança e os demais vícios da alma, não são os maiores males do mundo?

Polo — Parece que sim.

Sócrates — E agora, qual é a arte que nos livra da pobreza, não é a economia?

Polo — É.

Sócrates — E da doença? A medicina?

Polo — Necessariamente.

Sócrates — E da maldade e da injustiça? Se te atrapalhas com o problema assim formulado, considera o seguinte: para onde e para quem levamos os doentes do corpo?

Polo — Para os médicos, Sócrates.

Sócrates — E os que cometem injustiça ou são intemperantes?

Polo — Referes-te aos juízes?

Sócrates — Para receberem castigo, não é verdade?

Polo — De acordo.

Sócrates — E não é usando de alguma justiça que punem com razão os que punem?

Polo — É evidente.

Sócrates — Logo, a economia livra da pobreza; a medicina, da doença; e o castigo, da intemperança e da injustiça.

Polo — Parece.

Sócrates — E de todas elas, qual será a mais bela?

Polo — A que te referes?

Sócrates — Economia, medicina, justiça.

Polo — Sem comparação, Sócrates, a justiça.

Sócrates — Não é por proporcionar o maior prazer, ou as maiores vantagens, ou por ambas as coisas, visto ser a mais bela?

Polo — Sim.

Sócrates — Será porventura agradável ficar sob tratamento médico, e os que estão sendo tratados alegram-se com isso?

Polo — Penso que não.

Sócrates — Isso, porém, tem sua utilidade. Ou não tem?

Polo — Sim.

Sócrates — Pois liberta de um grande mal, valendo a pena, por conseguinte, suportar dor para recuperar a saúde.

Polo — Como não?

Sócrates — E quando será mais feliz o homem, no que diz respeito ao corpo: quando se acha sob tratamento médico, ou quando não sofre de nenhuma doença?

Polo — Evidentemente, quando não sofre de nada.

Sócrates — É que a felicidade, ao que parece, não consiste em livrar-se alguém dos males, mas em conservar-se de todo livre deles.

Polo — É isso mesmo.

Sócrates — E então? De dois doentes do corpo e da alma, qual é o mais infeliz: o que se submete a tratamento e se liberta da doença, ou o que não é tratado e continua com ela?

Polo — A meu ver, o que não é tratado.

Sócrates — Já não dissemos que receber castigo é libertar-se do maior mal, a maldade?

Polo — Realmente.

Sócrates — É que o castigo nos deixa mais prudentes e justos, atuando a justiça como a medicina da maldade.

Polo — Sim.

Sócrates — Felicíssima, por conseguinte, é a pessoa isenta de vício na alma, pois já vimos ser isso o maior dos males.

Polo — É evidente.

Sócrates — Em segundo lugar, vem a pessoa que ficou livre do vício.

Polo — Parece que sim.

Sócrates — Isto é, a pessoa que admoestamos, ou repreendemos, ou que foi punida.

Polo — Sim.

Sócrates — Nas piores condições, portanto, vive quem é injusto e não se libertou de sua injustiça.

Polo — É o que se conclui.

Sócrates — E não virá a ser, precisamente, quem, tendo cometido os maiores crimes e procedendo da maneira mais injusta, não é advertido, nem condenado, nem punido, como disseste que se dá com Arquelau e os tiranos em geral, os oradores e potentados?

Polo — Parece que sim.

Sócrates — O procedimento dessas pessoas, meu caro, pode ser comparado ao de quem sofresse das mais graves doenças e se arranjasse de modo que não pagasse a penalidade ao médico pelos vícios do corpo e se furtasse ao tratamento, por ter medo, como as crianças, dos cautérios e das incisões, visto serem dolorosos. Não te parece que seja assim?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — Por desconhecerem o valor da saúde e do vigor corpóreo. Coisa semelhante, Polo, de acordo com o que assentamos até agora, é o que talvez aconteça com os que se furtam ao castigo. Só vêem o que nele é doloroso, mas são cegos para o que tem de saudável, por ignorarem que é muito mais de lastimar a convivência com uma alma doente do que com um corpo nas mesmas condições, uma alma, digo, corrompida, injusta e ímpia. Por isso, esforçam-se por todos os meios para não virem a sofrer castigo

nem ficarem livres do maior dos males, cuidando apenas de acumular riquezas, angariar amigos e falar com o maior grau possível de persuasão. Se estamos certos, Polo, no que argumentamos até aqui, percebes o que se infere de nossa conversa, ou queres tu mesmo tirar a conclusão?

Polo — Se não fores de parecer diferente.

Sócrates — Não ficou demonstrado que o maior mal é a injustiça e o procedimento injusto?

Polo — É evidente.

Sócrates — E mais: que a maneira de alguém vir a ficar livre desse mal é cumprir a pena combinada?

Polo — Parece que sim.

Sócrates — E que o não cumprimento da pena implica a continuação do mal?

Polo — Sim.

Sócrates — Logo, cometer injustiça é o segundo mal em importância; o maior de todos é cometer alguma injustiça e não ser punido.

Polo — Parece que sim.

Sócrates — E não era em torno desse ponto, amigo, que girava nossa discussão? Consideravas Arquelau feliz e por haver perpetrado os maiores crimes sem sofrer penalidade alguma, enquanto eu, de minha parte, era de parecer que não só Arquelau, mas qualquer indivíduo que não for punido pelos crimes praticados deve ser considerado em especial como o mais infeliz dos homens, e que em qualquer circunstância quem comete alguma injustiça é mais infeliz do que a vitima dessa injustiça, como também é mais infeliz quem se exime do castigo do que quem cumpre a pena cominada. Não foi isso que eu disse?

Polo — Foi.

Sócrates — E não ficou demonstrado que eu estava com a razão?

Polo — Ficou.

Sócrates — Muito bem. Mas, se tudo isso é verdade, Polo, qual vem a ser a grande utilidade da retórica? O que é preciso, de acordo com o que assentamos até aqui, é esforçar-se ao máximo toda a gente para não cometer injustiça, pois isso acarretaria bastante mal. Ou não?

Polo — Perfeitamente.

Sócrates — Mas, se ele mesmo, ou alguém por quem se interesse, vier a praticar alguma malfeitoria, será preciso ir, por vontade própria, onde possa ser castigado o mais depressa possível, a saber, ao juiz, como iria ao médico, esforçando-se para que a doença da injustiça não se torne crônica e venha a transformar-se numa úlcera incurável da alma. Ou que diremos, Polo, se nossas proposições continuam de pé? Não é certeza precisar ficar a conclusão em exclusiva consonância com elas?

Polo — Que mais poderíamos dizer, Sócrates?

Sócrates — Para defender-se alguém de alguma falta por si próprio praticada ou por seus pais, amigos ou filhos, ou de qualquer decisão injusta da pátria, de nenhuma utilidade, Polo, poderá ser a retórica, a menos que admitamos exatamente o oposto, a saber, que é preciso começar cada um por acusar a si mesmo, depois aos parentes e demais amigos que possam ter praticado alguma injustiça, e também não encobrir qualquer falta, mas expô-la à luz do dia, a fim de vir a expiá-la e recuperar a saúde, fazer violência a si mesmo e aos demais para não se acobardarem e avançar com coragem e de olhos fechados, como se fossem procurar o médico para ser amputado ou cauterizado, tendo em mira exclusivamente o bem e o belo, e sem levar a dor em conta. Se a falta cometida é das que exigem pena de açoite, apresente-se para ser vergastado; se for prisão, deixe-se prender; se for multa, pague-a; se for exílio, expatrie-se, e em caso de pena capital, deixe-se executar, sendo sempre o primeiro acusador de si mesmo e dos demais parentes, e só fazendo uso da retórica para que se torne manifesto o crime e ele próprio se livre do maior mal, a injustiça. Diremos isso, Polo ou não?

Polo — Tudo o que disseste, Sócrates, se me afigura muito estranho, porém será forçoso convir que está de acordo com o que admitimos antes.

Sócrates — Assim, ou teremos de abandonar o que dissemos, ou aceitar a conclusão.

Polo — De fato; não há outra alternativa.

Sócrates — Figuremos o caso oposto, de ser preciso fazer mal a alguém, ou se trate de inimigo ou de quem quer que seja, com a exceção de nada vir a sofrer por parte do inimigo, de quem será preciso precatar-se. Se foi outra pessoa, portanto, que o inimigo prejudicou, urge fazer todo o possível, por meio de atos ou de palavras, para que ele não seja punido nem compareça à presença do juiz. Caso venha a comparecer, terá de arranjar meios de escapar do adversário ou de não ser castigado; de modo tal, que se roubou ouro em grande quantidade, não deverá restitui-lo, porém ficará com ele e o gastará consigo mesmo ou com os seus, por modo injusto, e ímpio; se o seu crime reclama pena de morte, não deverá morrer, sendo melhor, ainda, se nunca vier a morrer: permaneça imortal com sua maldade, ou, pelo menos, viva o mais tempo possível tal como é. Na minha opinião, Polo, em casos dessa natureza é que a retórica é de vantagem, pois, para quem não se dispõe a praticar injustiça, não vejo em que possa ter utilidade, se é que tem alguma, o que de nenhum jeito ficou demonstrado em nossa discussão.

Cálicles — Diz-me uma coisa, Querefonte: Sócrates está falando sério ou é brincadeira?

Querefonte — Penso, Cálicles, que ele está falando com toda a seriedade. Mas o melhor será dirigires-te a ele mesmo.

Cálicles — Pelos deuses, é também o que desejo. Diz-me, Sócrates, devemos acreditar que estás falando sério, ou é brincadeira? Se é sério e for verdade tudo o que disseste, então a vida dos homens está completamente revirada, e nós agimos, ao que parece, exatamente ao contrário de como fora preciso proceder.

Sócrates — Cálicles, se não houvesse entre os homens identidade de sentimentos, comuns a todos, embora com diferenças individuais, não seria fácil a ninguém explicar aos outros o que se passa consigo mesmo. Digo isso, por haver observado que eu e tu nos encontramos presentemente nas mesmas condições, pois ambos somos duplamente apaixonados: eu, de Alcibíades, filho de Clínias, e da filosofia, e tu, do demo ateniense e de Demo, filho de Pirilampo. Ora, tenho observado que, apesar de seres um orador veemente, digam o que disserem os teus amados, e seja qual for a sua maneira de expressar-se, nunca te atreves a contradizê-los, mas a todo o instante mudas de parecer, ora assim ora assado. Se na assembléia emites alguma opinião e o demo ateniense se manifesta em contrário, na mesma hora te retratas e passas a afirmar o que ele quer; de igual modo te comportas com relação a esse belo rapaz, o filho de Pirilampo: nunca tens coragem de opor-te às opiniões e às palavras de teu apaixonado; de forma que se alguém se admirasse das coisas absurdas que afirmas cada vez que falas para ser agradável a ambos, poderias retrucar-lhe, se quisesses dizer a verdade, que se ninguém puder impedir os teus amados de dizerem o que dizem, não poderás também evitar de falar como falas. A mesma coisa, agora, terás de preparar-te para ouvir de mim, sem te admirares de eu falar como falo; o que te cumpre é fazer que minha amada, a filosofia, pare também de falar. E ela, caro amigo, que não cessa de dizer-me o que me ouves expor neste momento, sendo de notar que ela é muito menos volúvel do que os outros amados; o filho de Clínias, em verdade, ora fala de um jeito, ora de outro; mas a filosofia diz sempre a mesma coisa. Foi ela quem disse tudo isso que te pareceu absurdo; estavas presente quando ela se manifestou. Por conseguinte, ou terás agora de refutá-la, como observei há pouco, para provar que cometer alguma injustiça e ficar impune não é o maior dos males, ou então, no caso de deixares sem réplica semelhante assertiva, pelo cão, deus dos Egípcios, jamais, Cálicles, poderá Cálicles concordar contigo, vindo a ficar em desarmonia contigo para o resto da vida. Eu, pelo menos,

meu caro, sou de parecer que me fora preferível ter a lira desafinada e desarmônica, ou um coro por mim dirigido, sim, e até mesmo não concordar com minhas opiniões a maioria dos homens, e combatê-las, a ficar em desarmonia comigo mesmo e vir a contradizer-me.

Cálicles — Sócrates, dás-me a impressão de que te exibes em teus discursos como o fazem os oradores populares. Mas só declamas dessa forma por haver Polo incidido no mesmo erro que ele censurou em Górgias, quando da discussão deste contigo. Com efeito, Polo disse que Górgias, ao lhe formulares a hipótese de procurá-lo alguém que não conhecesse a justiça, para estudar retórica com ele, se lha ensinaria, respondera afirmativamente por simples modéstia e consideração à opinião dos homens, que protestariam no caso de alguém dar resposta diferente. Com semelhante concessão, viu-se Górgias forçado a contradizer-se, que é com o que mais te deliciais. Naquela altura, com toda a razão, a meu ver, zombou ele de ti; mas agora, por sua vez, cometeu falta idêntica; eis por que não posso mostrar-me satisfeito com Polo, por haver ele concordado que é mais feio cometer injustiça do que ser vítima de injustiça. Foi justamente por causa dessa concessão que ele se viu enleado na discussão contigo e obrigado a calar-se, por ter acanhamento de dizer o que pensa. Tu, Sócrates, que te apresentas como adepto da verdade, é que expões teus argumentos por maneira vulgar e indecorosa, sobre o que não é belo por natureza, mas apenas segundo a lei. Pois, na maioria das vezes, acham-se em oposição a natureza e a lei. Assim, ver-se-á forçado a contradizer-se quem, por acanhamento, não se atrever a dizer o que pensa. Percebeste isso muito bem, e daí procurares tirar partido na discussão. Se alguém se refere à lei, metes na conversa a natureza, e se é sobre a natureza que ele fala, passam tuas perguntas a girar em torno da lei. Foi o que se deu há pouco com relação a praticar alguém ato injusto ou ser vitima de injustiça: enquanto Polo se referia ao que há de mais feio segundo a lei, tu o assediavas referindo-te à natureza. Pois, segundo a natureza, tudo o que é mais feio é também pior, como, por exemplo, sofrer injustiça,

enquanto, segundo a lei, será cometer algum ato injusto. Nem é condição normal do homem sofrer injustiça, mas apenas de escravo, a quem melhor fora morrer do que viver, pois, ofendido e espezinhado, não é capaz de defender-se nem de amparar os que lhe são caros. No meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar. E para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros. Conscientes da sua própria inferioridade, contentam-se, quero crer, em ter tanto quanto os outros. Por isso, de acordo com a lei, é denominado feio e injusto querer ter mais do que a maioria, ao que foi dado o nome de injustiça. Mas a própria natureza, segundo creio, se incumbe de provar que é justo ter mais o indivíduo de maior nobreza do que o vilão, e o mais forte do que o mais fraco. Com abundância exemplos, ela mostra que as coisas se passam desse modo e que tanto entre os animais como entre os homens, nas cidades e em todas as raças, manda a justiça que os mais fortes dominem os inferiores e tenham mais do que eles. De fato, com que direito invadiu Xerxes a Hélade ou o pai dele a Cítia? Fora fácil citar milhares de exemplos semelhantes. A meu ver, toda essa gente assim procede segundo a natureza, porém não, decerto, segundo as leis que nós mesmos arbitrariamente instituímos O impomos aos melhores e mais fortes do nosso meio, dos quais nos apoderamos desde os mais tenros anos, como fazemos com o leão, para domesticá-lo com encantamentos ou fórmulas mágicas, e convencê-los de que devem contentar-se com a igualdade, pois nisso, precisamente, consiste o belo e o justo. Na minha opinião, porém, quando surge um indivíduo de natureza bastante forte para abalar e desfazer todos esses empecilhos e alcançar a liberdade, pisa em nossas fórmulas, regras e encantamentos, e todas as leis contrárias à

natureza, e, revoltando-se, vemos transformar-se em dono de todos nós o que antes era nosso escravo: é quando brilha com o seu maior fulgor o direito da natureza. Quer parecer-me que Píndaro afirma isso mesmo na Ode em que diz:

Rainha é a lei de tudo o que há no mundo:

dos deuses, dos mortais.

ela, acrescenta, que

com seu pulso de ferro justifica

os mais violentos atos. Como prova,

de Héracles cito os feitos. Sem comprado

ter nenhum...

O sentido é mais ou menos esse; não sei de cor a Ode. O que ele quer dizer é que, sem ter comprado nem ganho os bois de Gerião, tocou-os por diante, como coisa muito natural, e que, por direito, pertencem ao superior e mais forte os bois e demais haveres dos fracos. Essa é a verdade, que tu mesmo reconhecerias se deixasses de lado a filosofia e te dedicasses a ocupações mais importantes. A filosofia, Sócrates, é de fato, muito atraente para quem a estuda com moderação na mocidade, porém acaba por arruinar quem a ela se dedica mais tempo do que fora razoável. Por bem dotada que seja uma pessoa, se prosseguir filosofando até uma idade avançada, forçosamente ficará ignorando tudo o que importa conhecer o cidadão prestante e bem-nascido que ambicionar distinguir-se. De fato, não somente desconhecerá as leis da cidade, como a linguagem que será preciso usar no trato público ou particular, bem como carecerá de experiência com relação aos prazeres e às paixões e ao caráter geral dos homens. Logo que procuram ocupar-se com seus próprios negócios ou com a política, tornam-se ridículos, como ridículos, a meu ver, também se tornam os políticos que se dispõem a tomar parte em vossas reuniões e vossas disputas. Aplicam-se-lhes as palavras de Eurípides, quando diz que todo indivíduo brilha naquilo

Em que aplica a maior parte de seus dias

e entre todos os outros se distingue.

Mas evita e critica aquilo em que é inferior, elogiando o oposto, levado pelo sentimento de parcialidade, o que é uma maneira de elogiar a si mesmo. No meu modo de pensar, o certo será ocupar-se com ambas as coisas. É belo o estudo da filosofia até onde for auxiliar da educação, não sendo essa atividade desdouro para os moços. Mas prosseguir nesse estudo até idade avançada, é coisa supinamente ridícula, Sócrates, reagindo eu à vista de quem assim procede como diante de quem se põe a balbuciar e brincar como criança. Quando vejo uma criança na idade de falar dessa maneira, balbuciando e brincando, alegro-me e acho encantador o espetáculo, digno de uma criatura livre e muito de acordo com aquela fase da existência; porém se ouço uma criaturinha articular com correção as palavras, doem-me os ouvidos e acho por demais forçado essa maneira de falar, que se me afigura linguajar de escravos. Falar um adulto, pelo contrário, ou brincar como criança é procedimento ridículo, indigno de homens e merecedor de açoites. É precisamente isso que se dá comigo com relação aos que se dedicam à filosofia. Alegra-me o espetáculo de um adolescente que se aplica no estudo dessa matéria; assenta-lhe bem semelhante ocupação, muito própria de um homem livre, como considero inferior e incapaz de realizar alguma ação bela e generosa quem nessa idade descura da filosofia. Mas, quando vejo um velho cultivá-la a destempo, sem renunciar a tal ocupação, um homem nessas condições, Sócrates, para mim é merecedor de açoites. Como disse há pouco, quem assim procede, por mais bem-dotado que seja, deixa de ser homem; foge do coração da cidade e das assembléias, onde, exclusivamente, no dizer do poeta, os homens se distinguem, para meter-se num canto o resto da vida, a cochichar com três ou quatro moços, sem jamais proferir um discurso livre, grande ou generoso. A teu respeito, Sócrates, tenho a melhor disposição, parecendo-me que meus sentimentos podem ser comparados aos de Zeto com relação a Anfião, na peça de Eurípides a que

há pouco me referi. Sinto-me também inclinado a falar como ele falava para o irmão, e dizer-te que descuras, Sócrates, do que devias cuidar e estragas tua alma tão superiormente dotada com a adoção de gestos pueris, e que nas deliberações da justiça és incapaz de falar como convém, por maneira clara e persuasiva, ou de apresentar em causa estranha algum conselho aproveitável. Por tudo isso, meu caro **Sócrates** — não te ofendas com o que eu disser, pois a amizade que te dedico é que me leva a falar dessa maneira — não consideras vergonhoso teres chegado ao estado em que te vejo e, contigo, os que prolongam desse modo o estudo da filosofia? Agora mesmo, se alguém te detivesse ou a algum dos teus iguais, e te metesse na prisão sob o pretexto de algum crime que não houvesses cometido, terás de confessar que não saberias como haver-te, mas ficarias com vertigens e de boca aberta, sem achares o que dizer no instante de te apresentares ao tribunal, e, por mais insignificante e desprezível que fosse o teu acusador, virias a perder a vida, se lhe aprovesse pedir para ti a pena capital. Ora, que sabedoria pode haver numa arte, Sócrates, que se apodera de um indivíduo bem-dotado e o deixa inferior, incapaz não só de defender-se e de livrar-se a si mesmo dos perigos, como a qualquer outra pessoa, ou que o expõe a ser despojado de seus haveres pelos adversários, ou forçado a viver desonrado na pátria? Um indivíduo nessas condições — se me permites uma expressão um tanto grosseira — fora lícito esbofeteá-lo impunemente. Por isso, atende-me, caro amigo; pára com essas demonstrações e cultiva a bela ciência da vida prática, para adquirires reputação de sábio, deixando para os outros essas sutilezas, quer mereçam ser chamadas tolices, quer palavrório sem valor, e que acabarão por fazer-te morar numa casa despovoada. Não procures imitar os que se afanam em pós dessas futilidades, mas apenas os que sabem adquirir riqueza, fama e grande cópia dos mais variados bens.

Sócrates — Se eu tivesse a alma de ouro, Cálicles, não achas que me fora sumamente grato encontrar uma dessas pedras de toque, a melhor de todas, com a qual eu faria a aferição de minha alma, para ver se estava bem

cuidada e, uma vez obtida essa certeza, dispensaria qualquer outra prova desse gênero?

Cálicles — Por que me fazes semelhante pergunta, Sócrates?

Sócrates — Vou dizer-te. É que estou convencido de que, encontrando-te, encontrei em tua pessoa semelhante jóia.

Cálicles — Como assim?

Sócrates — Sei muito bem que se concordares comigo sobre as opiniões de minha alma, é certeza estar eu com a verdade. De fato, considero que, para tirar a prova completa que permita saber se uma alma vive bem ou mal, são necessários três requisitos que em ti vejo reunidos: conhecimento, boa vontade e franqueza. Já encontrei muitas pessoas que não se acham em condições de pôr-me à prova, por não serem tão sábias como tu; outros são sábios, porém não se dispõem a dizer-me a verdade, por isso mesmo que não têm por mim o interesse que revelas. Os dois forasteiros aqui presentes, Górgias e Polo, são, realmente, sábios e meus amigos, porém carecem de franqueza, além de se mostrarem mais tímidos do que fora necessário. E, como poderia ser de outra maneira, se a timidez os leva a se contradizerem reciprocamente, por acanhamento, diante de numerosa assistência, e isso em assunto de tamanha relevância? Em ti, porém, reúnem-se todas essas qualidades que faltam nos demais. Tua instrução é das mais sólidas, o que poderão atestar muitos atenienses, além de seres bem intencionado a meu respeito. Que prova aduzirei? Vou revelar-te. Sei perfeitamente, Cálicles, que vós quatro: tu, Tisandro de Afidna, Andrão filho de Androtião, e Nausícides colargense vos associastes para estudar filosofia. De uma feita, cheguei a ouvir quando determináveis até que ponto seria aconselhável cultivar a sabedoria, tendo certeza de que prevaleceu a opinião de que não é conveniente prolongar demais semelhante estudo. Chegastes, até, a tomar o compromisso uns com os outros de não vos tomardes sábios além da conta, para não virdes a vos arruinar involuntariamente. Por isso, quando vejo que me aconselhas como fizeste com teus amigos mais chegados, encontro a mais

eloquente prova de que és, de fato, bem intencionado a meu respeito. Que sabes ser franco sem acanhamento, tu próprio o declaraste, o que, aliás, é confirmado pelo teu discurso de há pouco. De tudo isso, o que se infere até o presente momento é que a proposição em que estiveres de acordo comigo deverá ser considerada como suficientemente comprovada por ambos, sem que nenhum de nós necessite aduzir novos argumentos como reforço. Pois é evidente que não poderias concordar comigo nem por carência de sabedoria nem por excesso de timidez, muito menos com o propósito de enganar-me, visto seres meu amigo, conforme tu mesmo o declaraste. Assim, é fora de dúvida que tudo aquilo em que estivermos de acordo representa a. mais alta expressão da verdade. Não há mais belo tema de estudo, Cálicles, do que isso mesmo que mereceu censura de tua parte, a saber, o que o homem deve ser e a que deve aplicar-se, e até que ponto será preciso fazê-lo, ou seja na velhice ou na mocidade. No que me diz respeito, se eu cometo na vida alguma falta, podes estar certo de que não o faço de caso pensado, porém por ignorância. Por isso, uma vez que começaste, não pares de admoestar-me; indica-me claramente a que tenho de aplicar-me e qual a maneira de consegui-lo, e, no caso de vires que me declaro agora de acordo contigo sobre algum ponto, mas que de futuro não procedo conforme prometi, podes qualificar-me de pusilânime e nunca mais me aconselhes, uma vez que me revelei indigno de teus esforços. Voltemos a considerar o assunto do começo: que é o que tu e Píndaro entendeis por justiça natural? O direito do mais poderoso de tomar à viva força os bens do mais fraco, ou o de dominar o melhor sobre o pior, ou de ter mais o nobre do que o que vale menos? É outro o teu conceito de justiça, ou fui fiel em minha definição?

Cálicles — Foi isso mesmo que eu disse há momentos e ainda sustento.

Sócrates — No teu modo de ver, o homem que consideras melhor é o mesmo que o mais forte? Há pouco não apreendi bem o teu pensamento. Será que denominas melhores os mais fortes, sendo preciso, portanto, que os mais fracos se submetam aos mais fortes, como quer parecer-me que o

demonstraste, ao afirmares que as grandes cidades atacam as pequenas por direito natural, por serem mais poderosas e mais fortes, no pressuposto de que mais poderoso, mais forte e melhor são conceitos que se equivalem, ou dar-se-á o caso de poder ser melhor o inferior e mais fraco, ou ser mais poderoso o pior? Ou será uma única definição a do melhor e a do mais poderoso? Explica-me com clareza se há diferença ou identidade entre o mais poderoso, o melhor e o mais forte?

Cálicles — Então, digo-te francamente que tudo isso é uma só coisa.

Sócrates — E a maioria, não é por natureza mais forte do que um só homem, já que ela institui leis contra este, conforme há pouco te expressaste?

Cálicles — Como não?

Sócrates — Logo, as leis da maioria são também leis dos mais fortes?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E também dos melhores, pois, de acordo com o que disseste, os mais fortes também são melhores.

Cálicles — Sim.

Sócrates — Então, por natureza são belas essas leis, por serem leis dos mais fortes.

Cálicles — Exato.

Sócrates — E a maioria não é também de parecer, conforme não faz muito o declaraste, que a justiça consiste na igualdade e que é mais feio praticar injustiça do que ser vítima de injustiça? É assim mesmo, ou não? Acautela-te, agora, para também não ficares acanhado. A maioria pensa ou não pensa desse modo, a saber, que é justo ter tanto quanto os outros, não mais, e que é mais feio cometer injustiça do que vir a sofrê-la? Não me prives de tua resposta, Cálicles, neste passo, pois, no caso de estares de acordo comigo, sentir-me-ei reforçado por teu intermédio, por haver alcançado o assentimento de pessoa tão judiciosa.

Cálicles — Sim, a maioria pensa desse modo.

Sócrates — Não é, portanto, apenas em virtude da lei que é mais feio praticar algum ato injusto do que ser vítima de injustiça, e que a justiça consiste na igualdade, mas também por natureza. Por conseguinte, é possível que não tivesses dito antes a verdade e me acusasses sem razão, quando afirmaste que a natureza e a lei se contrapõem e que eu disso tinha pleno conhecimento no desenrolar da discussão, porém procedia de má fé, apelando para a lei, quando alguém falava segundo a natureza, ou para a natureza, quando se referia à lei.

Cálicles — Este homem não pára de falar despropósitos. Diz-me uma coisa, Sócrates: não te envergonhas, na idade a que chegaste, de lançar-te à caça de palavras e, se, alguém comete um lapso de linguagem, considerares isso um achado de importância? Pensas, realmente, que o que eu disse não foi que é a mesma coisa o mais forte e o melhor? Ou achas que sou de parecer que se se reunir uma malta de escravos ou de indivíduos da mais heterogênea procedência, carecentes inteiramente de préstimo, salvo serem dotados de força muscular, o que então disserem deverá ser considerado

Sócrates — Está bem, sapientíssimo Cálicles; é assim que pensas?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Há muito tempo, prezado amigo, eu suspeitava que era mais ou menos isso que tu entendias por mais forte, e se insistia em minhas perguntas era para ficar sabendo com segurança a tua maneira de pensar. É evidente que não podes ser de opinião que dois homens são melhores do que um, nem que teus escravos são melhores do que tu, só por terem mais força. Então, voltemos para o começo e explica-me o que entendes por melhor, uma vez que não se trata do mais forte. Porém instrui-me, admirável amigo, com um pouco mais de brandura, para que eu não tenha de fugir de tua escola.

Cálicles — Estás com ironia, Sócrates.

Sócrates — Não, Cálicles; juro por Zeto, a quem tanto recorreste há pouco para troçar de mim. Afinal, quais são os que consideras melhores?

Cálicles — Os de mais valor, é o que digo.

Sócrates — Não percebes que só estás empregando palavras e que nada esclareces? Poderás dizer-me se por melhor e superior entendes o mais judicioso? Ou que vem a ser?

Cálicles — Sim, por Zeus; é isso mesmo que digo. Perfeitamente.

Sócrates — De acordo, portanto, com tuas palavras, muitas vezes pode dar-se que um indivíduo sensato valha mais do que mil destituídos de senso, cabendo-lhe, por isso, comandar, como aos demais obedecer, e ter mais o que manda do que os comandados. Era isso, quero crer, que te propunhas dizer — não estou caçando palavras — a ser verdade que um homem sozinho vale por mais de mil.

Cálicles — Foi isso mesmo que eu disse. Pois, segundo penso, decorre do direito natural que o melhor e mais sensato comande e tenha mais do que os inferiores.

Sócrates — Pára aí um pouco! Que achas do seguinte: Se estivéssemos, como agora, reunidos num mesmo lugar, muitos homens e dispuséssemos em comum de grande cópia de alimentos e de bebidas, indivíduos da mais variada constituição, uns fortes, outros fracos, e que entre nós, na qualidade de médico, um fosse mais entendido nessas questões, tendo de ser naturalmente, mais forte do que uns e mais fraco do que outros: esse indivíduo, por ser o mais sábio do grupo, seria também o melhor e o mais forte a esse respeito?

Cálicles — Sem dúvida nenhuma.

Sócrates — Nesse caso, ele terá de ganhar maior porção das provisões do que nós, por ser o melhor de todos? Ou, pelo próprio fato de sua autoridade, precisará fazer a distribuição de tudo aquilo? Porém no que respeita ao consumo das provisões e ao uso para o seu próprio corpo, terá de acautelar-se para não gastar mais do que os outros e não vir a ser punido; sua porção será maior ou menor do que a dos demais, conforme o caso, mas, se for o mais fraco do grupo, há de ser a menor, Cálicles, apesar de toda a sua superioridade. Não estou certo, caro amigo?

Cálicles — Falas de bebidas, comeres, médicos e outras tolices. Não é a isso que me refiro.

Sócrates — De qualquer forma, não admitiste que o mais sábio é o melhor? Responde-me sim ou não.

Cálicles — Sim.

Sócrates — E não afirmaste que o melhor terá de ter uma porção maior?

Cálicles — Não, porém, de comidas e bebidas.

Sócrates — Compreendo; talvez de roupas; e quem souber tecer com mais perícia obterá um manto mais amplo e andará por toda a parte com as melhores e mais vistosas roupas.

Cálicles — Roupa, coisa nenhuma!

Sócrates — Então, com relação a sapatos, é fora de dúvida que obterá maior porção quem for mais entendido e os fabricar melhor. Decerto o sapateiro fará seus passeios com sapatos maiores do que as outras pessoas e terá deles uma grande coleção.

Cálicles — A que vem agora esse sapato! Quanta bobagem estás a dizer!

Sócrates — Bem; se não te referes a essas coisas, talvez queiras dizer o seguinte: o lavrador de grandes conhecimentos, que saiba cuidar da terra, obterá, sem dúvida, maior porção de sementes do que os outros, e empregará o maior número possível delas em seu terreno particular.

Cálicles — Falas sempre do mesmo jeito, Sócrates.

Sócrates — Não apenas do mesmo jeito, Cálicles, como também a respeito das mesmas coisas.

Cálicles — Pelos deuses! Só falas em sapateiros, pisoeiros, cozinheiros e médicos, como se isso tivesse alguma coisa que ver com a nossa discussão.

Sócrates — Então, não te resolves a dizer a respeito de que o mais forte e mais sábio terá de ficar com maior porção do que os outros? Além de não te manifestares, não admites que te sugira alguma coisa?

Cálicles — Mas, há muito tempo eu venho insistindo nisso mesmo! Para começar, quando me refiro aos melhores, não tenho em mira sapateiros nem cozinheiros, mas os entendidos nos negócios da cidade e que sabem como bem dirigi-los, e que, além de assisados, são corajosos, porque capazes de porem em execução algum plano, sem virem a desfalecer por moleza de alma.

Sócrates — Não reparaste, meu excelente Cálicles, como não é a mesma coisa o que repreendes em mim e o que censuro em ti? Dizes que eu repito sempre o mesmo ponto e me repreendes por isso; mas a teu respeito é justamente do contrário que me queixo, de nunca dizeres as mesmas coisas sobre o mesmo assunto; ora declaras que os melhores e mais poderosos são os mais fortes, ora os mais sensatos; agora, porém, vens com outra novidade, pois afirmas que os corajosos é que são os melhores e mais fortes. Por isso, caro amigo, explica-me de uma vez por todas, quem consideras melhor e mais poderoso, e de que modo se manifesta essa superioridade.

Cálicles — Já o disse: os que entendem dos negócios públicos e são corajosos. A esses é que compete governar as cidades, mandando a justiça que tenham mais do que os outros, os governantes mais do que os governados.

Sócrates — E com relação a eles próprios, amigo: são governantes ou governados?

Cálicles — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Digo que cada um deve comandar a si mesmo. Ou não haverá necessidade de ninguém comandar-se a si mesmo, mas apenas aos outros?

Cálicles — Que entendes por comandar a si mesmo?

Sócrates — Não se trata de nada abstruso; a esse respeito penso como todo o mundo: ser temperante e dono de si mesmo, e dominar em si próprio os prazeres e os apetites.

Cálicles — Como és engraçadinho! Aos simplórios é que dás o nome de temperantes?

Sócrates — Como assim? Não há quem não perceba que não foi isso que eu disse.

Cálicles — Foi isso, precisamente, Sócrates. Pois como poderá ser feliz quem for escravo do que quer que seja? O belo e justo por natureza, digo-o sem o menor constrangimento, é que quem quiser viver de verdade, longe de reprimir os apetites, terá de permitir que se expandam quanto possível, e quando se encontrarem no auge, ser capaz de alimentá-los com denodo e inteligência e de satisfazer a todos eles à medida que se forem manifestando. Mas isso, justamente, segundo penso, é que não é para toda a gente; eis porque a maioria dos homens censura as pessoas capazes de assim viver, por se envergonharem da própria debilidade, que procuram esconder, e qualificam de feia a intemperança, para escravizarem, conforme disse há pouco, as pessoas bem-dotadas por natureza. Sendo incapazes de satisfazerem suficientemente suas paixões, elogiam a temperança e a justiça com base em sua própria pusilanimidade. Pois para os que nasceram filhos de reis, ou que por natureza sejam capazes de conquistar algum império ou o poder e qualquer domínio: haverá nada mais vergonhoso e prejudicial do que a temperança para semelhantes indivíduos? Tendo a possibilidade de gozar de todos os bens, sem que ninguém se lhes atravesse no caminho, iriam impor a si mesmos um déspota, a saber, a lei da maioria, e o falatório dos outros, e as censuras? Quão infelizes não se tornariam, pelo fato mesmo da beleza da justiça e da temperança, se não pudessem dar mais aos amigos do que aos inimigos, e isso apesar de serem donos de suas próprias cidades? O certo, Sócrates, é que a verdade que tu presumes procurar é simplesmente isto: o luxo, a intemperança e a liberdade, quando devidamente amparados, é que constituem ao certo a virtude e a felicidade. Tudo o mais, todos esses enfeites e convenções contrárias à natureza, não passam de palavrório sem valor.

Sócrates — Não denota baixa estirpe, Cálicles, a franqueza com que desenvolves teu argumento, pois dizes com toda a clareza o que os outros pensam, porém não se atrevem a manifestar. Só te peço que não cedas em nenhum ponto, para que realmente se torne manifesto como é preciso viver. Diz-me uma coisa: afirmas que não deve refrear as paixões quem quiser ser o que deseja ser, porém deixar que cresçam elas ao máximo, procurando satisfazê-las de todo o jeito, e que nisso consiste a virtude?

Cálicles — E o que sustento.

Sócrates — Erram, portanto, os que apregoam que felizes são os que de nada necessitam.

Cálicles — Nesse caso, as pedras e os cadáveres seriam felicíssimos.

Sócrates — Ainda assim, tal como a defines, terrível coisa é a vida. Não me admirarei se falou certo Eurípides, quando disse:

Quem nos dirá que não é morte a vida,

e estar morto, viver?

É possível, até, que estejamos mortos; eu próprio já ouvi certo sábio declarar que estamos realmente mortos e temos por sepultura o corpo, e que a porção da alma em que residem os desejos é facilmente sugestionável e conduzida de um lado para o outro, de onde veio a um sujeito espirituoso e criador de mitos — provavelmente siciliano ou itálico — jogando com as palavras, a idéia de dar o nome de pipa à alma, por deixar-se facilmente encher de sugestões; os infensos ao estudo chamou de não iniciados, e a porção da alma dos não iniciados em que se localizam as paixões, justamente por ser incontentável e nada reter, comparou a um tonel furado, por isso mesmo que nunca revela saciedade. Ao contrário de tuas conclusões, Cálicles, essa pessoa nos mostra que no mundo das sombras — o mundo invisível, conforme ele se exprime — os mais infelizes são os não iniciados, pois carregam água para o tonel furado num crivo também cheio de furos. Por esse crivo ele entendia a alma, como me explicou quem me contou a história. Comparou a alma dos insensatos a um crivo que é cheio de

furos, pois nada consegue reter, visto carecer de fé e memória. Tudo isto, sem dúvida, é bastante caprichoso, mas é quanto chega para ilustrar o que eu desejara demonstrar-te, se me fosse possível, que deverias resolver-te a mudar de opinião, e em vez de uma vida intemperante e insaciável preferires a bem ordenada e que se satisfaz com o que o dia presente lhe oferece. Mas, em que ficamos? Cheguei a convencer-te, a ponto de aceitares a opinião de que os indivíduos comedidos são mais felizes do que os intemperantes? Ou nada consegui, e ainda mesmo que te apresentasse mil histórias desse tipo, em nada alterarias a tua maneira de pensar?

Cálicles — É mais certo, Sócrates, o que disseste por último.

Sócrates — Assim sendo, vou propor-te outra imagem da mesma procedência que a anterior. Vê se te é possível comparar essas duas modalidades de existência — isto é, a temperante e a incontinente — ao caso de dois homens que particularmente possuíssem muitas barricas. Um as tinha em bom estado e cheias de vinho, ou de mel, ou de leite, afora muitas mais, também cheias de líquidos diferentes, colhidos em fontes escassas e de difícil acesso, e adquiridos com trabalho e dificuldade. Porém uma vez cheio o vasilhame, não se preocuparia o nosso amigo com renovar-lhes o conteúdo, deixando-se ficar tranquilo a esse respeito. O outro indivíduo disporia das mesmas fontes que o primeiro, nas quais poderia abastecer-se, embora com dificuldade; mas todos os seus tonéis eram quebradiços e apresentavam rachas, o que o obrigava a enchê-los dia e noite sem interrupção, para não vir a sofrer o pior. Ora bem, se me aceitas a comparação entre o procedimento desses dois indivíduos e aquelas duas maneiras de viver, dirás que a vida do intemperante é mais feliz do que a do moderado? Consegui convencer-te com minha exposição, de que a vida do indivíduo equilibrado é melhor do que a do licencioso? Ou não?

Cálicles — Não, Sócrates; não me convenceste. O tal homem dos tonéis cheios já não sente nenhum prazer. Isso é o que se chama, como disse há pouco, viver como as pedras; depois de cheio, não sente nem prazer nem

dor. A vida verdadeiramente agradável consiste em prover os tonéis ao máximo.

Sócrates — Mas se for muito o que despejamos neles, muito também é o que se escoa, sendo forçoso haver grandes furos para dar vazão ao que sai.

Cálicles — Exato.

Sócrates — Então, o que descreves é a vida de uma tarambola, não dos mortos nem das pedras. Responde-me ao seguinte: dizes que há fome e que, havendo fome, é preciso comer?

Cálicles — É isso mesmo.

Sócrates — E sede, também? E, havendo sede, beber?

Cálicles — Sim, e que também é preciso ter todos os outros apetites e poder satisfazê-los, para sentir prazer com isso e viver feliz.

Sócrates — Muito bem, meu caro. Continua como até agora, sem te acanhares de falar. o que também procurarei fazer. E, para começar, diz-me se no caso do sarnento que sente comichão e tem vontade de coçar-se, nessas condições, também, a vida deve ser considerada feliz?

Cálicles — Que despropósito, Sócrates! Isso é recurso de orador da plebe.

Sócrates — Graças a isso, Cálicles, foi que eu intimidei Polo e Górgias e os deixei envergonhados; tu, porém, nem te acanhas nem te deixas intimidar, por seres decidido. Cuida, portanto, de responder.

Cálicles — Então direi que até mesmo o indivíduo que se coça pode viver agradavelmente.

Sócrates — Se vive agradavelmente, também vive feliz.

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Porém só no caso de sentir comichão na cabeça, ou poderei formular-te outras perguntas? Que responderias, Cálicles a quem te interrogasse, por ordem, sobre tudo o que decorre desse começo? Passando-se as coisas assim mesmo, que me dizes: a vida de um devasso não é

intolerável, vergonhosa e infeliz? Ou terás coragem de afirmar que esses indivíduos também são felizes por terem em abundância tudo o que desejam?

Cálicles — Não te envergonhas, Sócrates, de levar a discussão para esse lado?

Sócrates — Sou eu que a levo para esse lado, meu caro, ou quem declara, sem maiores explicações, que a felicidade consiste no prazer, seja de que natureza for, sem distinguir entre os prazeres bons e os maus? Porém diz mais uma vez se consideras a mesma coisa o bom e o agradável, ou se admites que possa haver coisas agradáveis que não sejam boas?

Cálicles — Para não ficar em contradição com o que afirmei antes, se disser que são diferentes, respondo que são iguais.

Sócrates — Assim, Cálicles, desmanchas o nosso convênio e te desqualificas para investigar comigo a verdade, se externares algo contra a tua maneira de pensar.

Cálicles — O mesmo se dá contigo, Sócrates.

Sócrates — Nem eu estou certo se assim procedo realmente, nem tu. Mas considera, meu caro, que talvez o bem não consista em ter prazer de qualquer modo; se for o caso, seguir-se-ão as consequências vergonhosas a que me referi há pouco e muitas outras mais.

Cálicles — Tu, pelo menos, pensas desse modo, Sócrates.

Sócrates — E tu, Cálicles, persistes em tua afirmativa?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Queres, então que prossigamos a discussão, como se estivesses falando sério?

Cálicles — Falo com toda a seriedade.

Sócrates — Muito bem; já que pensas desse modo, explica-me o seguinte: existe algo a que dás o nome de conhecimento?

Cálicles — Sem dúvida.

Sócrates — E não disseste agora mesmo que de par com o conhecimento vai uma espécie de coragem?

Cálicles — Disse.

Sócrates — E por teres distinguido do conhecimento a coragem, dizes que diferem entre si?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E então? O prazer e o conhecimento são idênticos ou diferentes?

Cálicles — Diferentes, sem dúvida, varão sapientíssimo.

Sócrates — E a coragem, também difere do prazer?

Cálicles — Como não?

Sócrates — Então não nos esqueçamos de que o acarniense Cálicles disse que o agradável e o bem são, de fato, uma só coisa, e que o conhecimento e a coragem, além de diferirem entre si, são diferentes do bem.

Cálicles — Com o que Sócrates, da terra das raposas, não concorda. Ou concordará?

Sócrates — Não concorda, o que também fará Cálicles, quero crer, quando examinar melhor a questão. Diz-me uma coisa: os que vivem bem e os que vivem mal, não te parece que se encontram em condições opostas?

Cálicles — Sem dúvida.

Sócrates — Ora, se eles se opõem entre si, necessariamente se acham nas mesmas relações que a saúde e a doença? Pois ninguém é são e doente ao mesmo tempo, nem se livra de uma só vez da saúde e da doença.

Cálicles — Que queres dizer com isso?

Sócrates — Toma a parte do corpo que quiseres e reflete. Quando alguém tem os olhos doentes, que sofre de oftalmia?

Cálicles — Como não?

Sócrates — Então, essa pessoa não pode ter os olhos ao mesmo tempo sãos e doentes.

Cálicles — De jeito algum.

Sócrates — E então? Quando se vir livre da oftalmia, ver-se-á também livre da saúde dos olhos, acabando por livrar-se de ambas?

Cálicles — De modo nenhum.

Sócrates — Fora espantoso, quero crer, e absurdo, não é verdade?

Cálicles — Demais.

Sócrates — Mas é alternadamente, segundo penso, que adquire ou perde uma das duas.

Cálicles — É certo.

Sócrates — Acontecendo o mesmo com a força e a fraqueza?

Cálicles — Sim.

Sócrates — E com a velocidade e a lentidão.

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E para os bens e a felicidade, e seus contrários, os males e a desgraça, não é também alternadamente que adquire ou perde uns e outros?

Cálicles — É muito certo.

Sócrates — Ora, se encontramos alguma coisa que o homem possa ao mesmo tempo ter e não ter, é mais do que claro que não seria nem o bem nem o mal. Aceitaremos essa proposição? Só respondas depois de refletires.

Cálicles — Estou de inteiro acordo.

Sócrates — Voltemos então a considerar o que admitimos antes. Sustentas que a fome é agradável ou desagradável? Refiro-me à fome em si.

Cálicles — É desagradável; porém é agradável comer quando se está com fome.

Sócrates — Compreendo. Mas a fome em si mesma é desagradável, não é?

Cálicles — De acordo.

Sócrates — E também a sede?

Cálicles — Muito!

Sócrates — Convirá continuar perguntando, ou concordarás que todas as necessidades e todos os desejos são desagradáveis?

Cálicles — Concordo; pára com essas perguntas.

Sócrates — Muito bem. Contudo, afirmaste que é agradável beber quando se está com sede.

Cálicles — Afirmei.

Sócrates — Mas, no que disseste, a expressão Ter sede equivale a alguma coisa?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Porém, sendo satisfação de uma necessidade, o fato de beber é prazer?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Logo, pelo que disseste, quem bebe sente prazer?

Cálicles — Sem dúvida.

Sócrates — Quando está com sede?

Cálicles — De acordo.

Sócrates — Quando sofre, portanto?

Cálicles — Sim.

Sócrates — E não percebes a conclusão que se nos impõe, ao afirmares que bebemos quando temos sede, isto é, que o prazer e a dor são simultâneos? Ou isso não acontece no mesmo lugar e ao mesmo tempo, na alma ou no corpo, como queiras? Para mim, não há diferença. Não é isso mesmo?

Cálicles — É.

Sócrates — No entanto, viver bem e, ao mesmo tempo, viver mal, segundo disseste, não é possível.

Cálicles — Disse, realmente.

Sócrates — Por outro lado, concordaste que é possível sofrer e sentir prazer ao mesmo tempo.

Cálicles — Parece que sim.

Sócrates — Do que se colhe que sentir prazer não é viver bem, como não é viver mal sentir dor. Assim, o bem e o agradável diferem entre si.

Cálicles — Não acompanho tuas sutilezas, Sócrates.

Sócrates — Acompanhas, Cálicles, porém te fazes desentendido. Avança um pouco mais do ponto a que chegaste, para veres com que sabedoria procuras corrigir-me. Cada um de nós deixa ao mesmo tempo de ter sede e de sentir prazer em beber?

Cálicles — Não sei aonde queres chegar.

Górgias — Assim não, Cálicles. Em atenção a nós mesmos, será melhor responderes, para podermos levar a discussão até ao fim.

Cálicles — Sócrates é sempre o mesmo, Górgias; apresenta e refuta umas questões mínimas e carecentes Inteiramente de valor.

Górgias — Que importa, Cálicles? Isso em nada te prejudica. Deixa que Sócrates argumente como melhor lhe parecer.

Cálicles — Então, continua a propor as tuas questões sem importância, já que esse é o parecer de Górgias.

Sócrates — És bem-aventurado, Cálicles, por teres sido iniciado nas coisas grandes antes de o seres nas pequenas. Pensava que isso não fosse permitido. Então, responde do ponto em que paraste, se cada um de nós não deixa ao mesmo tempo de sentir sede e prazer?

Cálicles — De acordo.

Sócrates — E o mesmo não se dá com a fome e os demais apetites, que também cessam com o prazer?

Cálicles — É certo.

Sócrates — Sendo assim, o prazer e a dor cessam ao mesmo tempo?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Porém os bens e os males não cessam ao mesmo tempo, conforme tu mesmo admitiste. E agora, já não o admites?

Cálicles — Admito. E daí?

Sócrates — O que se conclui disso, caro amigo, é que o bem não é a mesma coisa que o agradável, nem o mal o mesmo que o desagradável, porque uns cessam ao mesmo tempo, e outros não, por serem diferentes. Pois como poderia o agradável ser idêntico ao bem, e o desagradável ao mal? Se

preferires, considera o problema pelo seguinte prisma, pois estou certo de que não concordarás com o que afirmei. Presta atenção: Não admites que os bons sejam bons por causa da presença do bem, tal como se dá com relação ao belo e à presença da beleza?

Cálicles — Admito.

Sócrates — E então? Dás o nome de bons aos insensatos e aos pusilânimes? Antes, pelo menos, não o fazias, mas aos corajosos e aos judiciosos. Não são esses que denominas bons?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E então? Nunca viste uma criança pouco desenvolvida mentalmente revelar alegria?

Cálicles — Já.

Sócrates — Nem nunca encontraste algum adulto nas mesmas condições e que se mostrasse alegre?

Cálicles — Creio que sim. Mas, a que vem isso?

Sócrates — A nada. Basta que me respondas.

Cálicles — Já encontrei.

Sócrates — Não é verdade? E um indivíduo com entendimento são revelar alegria e tristeza?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Qual dos dois sente mais vivamente alegria ou tristeza: os sensatos ou os débeis mentais?

Cálicles — A meu parecer, não haverá grande diferença.

Sócrates — Isso me basta. Mas na guerra já viste algum cobarde?

Cálicles — Como não?

Sócrates — Ora bem; numa retirada dos inimigos, quais te pareciam mais alegres: os cobardes ou os corajosos?

Cálicles — Estaria a dizer que todos me pareciam igualmente alegres; se havia diferença era pequena.

Sócrates — Não importa. Então os cobardes também se alegram?

Cálicles — E muito!

Sócrates — E também os insensatos, ao que parece.

Cálicles — Sim.

Sócrates — E no caso de se aproximarem os inimigos, são os cobardes os únicos a sofrer, ou também os corajosos?

Cálicles — Ambos.

Sócrates — Igualmente?

Cálicles — Os cobardes talvez um pouco mais.

Sócrates — E com a retirada, também se mostravam mais alegres?

Cálicles — É possível.

Sócrates — Sendo assim, os insensatos e os judiciosos, os cobardes e os corajosos alegram-se e sofrem mais ou menos no mesmo grau, porém os cobardes mais do que os corajosos?

Cálicles — De acordo.

Sócrates — E não são bons os judiciosos e os corajosos, e maus os cobardes e os insensatos?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Nesse caso, os bons e os maus sentem dores e alegrias mais ou menos com a mesma intensidade?

Cálicles — É isso.

Sócrates — Então, são igualmente bons e maus os que são bons e os que são maus, ou serão os maus superiores aos bons tanto em bondade como em maldade?

Cálicles — Por Zeus, não sei o que queres dizer.

Sócrates — Não sabes que disseste que os bons são bons em virtude da presença do bem, e os maus, por causa da presença do mal? E que os bens são os prazeres e os males as tristezas?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Então, os que se alegram é porque têm consigo os bens ou prazeres, visto ficarem alegres?

Cálicles — Como não?

Sócrates — Logo, estando o bem presente, são bons os que se alegram?

Cálicles — Sim.

Sócrates — E então? Os que estão tristes não terão consigo males, ou sejam, dores?

Cálicles — Sem dúvida.

Sócrates — É a presença do mal, segundo disseste, que deixa maus ou maus. Ou retiras o dito?

Cálicles — Não; mantenho o que disse.

Sócrates — Bons, portanto, são os que sentem alegria, e maus os que estão tristes?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Os que mais sentem são melhores; menos bons os que menos sentem, e igualmente bons os que sentem com a mesma intensidade?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Ora, não disseste que os judiciosos e os insensatos, os cobardes e os corajosos sentem alegria ou tristeza em grau mais ou menos igual, e que os cobardes até o sentem mais?

Cálicles — Disse.

Sócrates — Agora raciocina comigo, para vermos o que se segue do que admitimos até aqui, pois é bom, como dizem, repetir e considerar duas ou três vezes as coisas belas. Dissemos que é bom o indivíduo judicioso e corajoso, não é verdade?

Cálicles — Sim.

Sócrates — E mau o insensato e pusilânime.

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E bom, novamente, o que se alegra?

Cálicles — Sim.

Sócrates — E mau o que sente dor?

Cálicles — Necessariamente.

Sócrates — O bom e o mau, disseste, sentem igualmente alegrias e tristezas; porém o mau talvez em grau um pouquinho maior.

Cálicles — Sim.

Sócrates — Donde se colhe que o indivíduo mau é tão bom e tão mau quanto o bom, ou talvez até melhor? Não é a conclusão que se tira, como também a anterior, uma vez admitido que o bem e o agradável são a mesma coisa? Não é forçoso aceitarmos essa conclusão, Cálicles?

Cálicles — Há bastante tempo, Sócrates te escuto e concordo contigo, por haver observado que se alguém te faz a menor concessão, ainda que seja por brincadeira, tu a apanhas com alegria verdadeiramente infantil. Acreditas mesmo que eu, como toda a gente não admito que alguns prazeres sejam melhores, e outros piores?

Sócrates — Hui, Cálicles! Como és altivo e me tratas como uma criança! Ora dizes que as coisas são de um jeito, ora de outro, só para enganar-me. No entanto, no começo eu não acreditava que tivesses essa intenção, por te dizeres meu amigo. Verifico que neste ponto estava iludido e que me será forçoso, segundo antigo provérbio, arranjar-me com o que tenho e aceitar o que me deres. Ao que parece, afirmas agora que alguns prazeres são bons, e outros maus, não é isso?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Os bons serão úteis, e os maus prejudiciais?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Os úteis são os que produzem algum bem, e os prejudiciais os que ocasionam algum mal?

Cálicles — É isso mesmo.

Sócrates — Decerto, referes-te aos prazeres como os de que falamos há pouco com relação ao corpo, no ato de beber e de comer: bons são os que promovem a saúde do corpo, ou a robustez, ou qualquer outra qualidade física, e maus os que produzem o contrário disso?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E com as dores não se dará a mesma coisa? Umas são benéficas e outras nocivas?

Cálicles — Como não?

Sócrates — Sendo assim, o que devemos escolher e fomentar são os prazeres e as dores úteis?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Não os prejudiciais?

Cálicles. — É claro.

Sócrates — Pois todos os nossos atos devem ser pautados só em vista do bem, como eu e Polo reconhecemos, se é que ainda te recordas. E tu, concordarás conosco que o bem deve ser a meta exclusiva de nossos atos e que tudo deve ser feito por amor dele, não o bem por amor de tudo o mais? Darás teu voto — o terceiro — para nossa causa?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Tudo, portanto, deve ser feito, até mesmo o agradável, em vista do bem, não o bem em vista do agradável.

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Mas compete a qualquer pessoa conhecer entre as coisas agradáveis as que são boas e as que são más, ou para cada grupo é necessário alguém especializado?

Cálicles — Sim, alguém especializado.

Sócrates — Voltemos agora ao que eu disse a Polo e Górgias. Disse-lhes, se ainda estás lembrado, que há determinados processos que visam apenas ao prazer e só o prazer promovem, ignorando o que seja o melhor ou pior, enquanto outros conhecem o que é bom e o que é ruim. Na primeira classe, a dos processos que só visam ao prazer, incluí a pratica culinária, que não considero arte, e entre os que visam ao bem, a arte da medicina. E agora, pelo deus da amizade, Cálicles, pára com tuas cachorrices e não me respondas ao acaso e contra tuas próprias convicções, nem tomes como brincadeira o que eu disser. Como estás vendo, é de suma importância o

assunto de nossa discussão, um dos mais sérios com que possa ocupar-se qualquer pessoa, até mesmo de pouca inteligência, a saber, de que maneira é preciso viver: do modo por que me concitavas, para conduzir-se alguém como homem e falar diante do povo, cultivando a retórica e dedicando-se à política, tal como o fazeis presentemente, ou se é preferível aplicar-se ao estudo da filosofia, e em que essa maneira de viver difere da anterior? Talvez o que de melhor tenhamos a fazer seja o que eu tentei há pouco: distinguir e, depois de chegarmos à conclusão de que se trata de duas maneiras diferentes de viver, considerar em que uma se diferença da outra e qual delas devemos adotar. É possível que ainda não tenhas apanhado o meu pensamento.

Cálicles — Não, de fato.

Sócrates — Vou expressar-me com mais clareza. De pois que concordamos, eu e tu, que há algo bom e também algo agradável, e que o agradável é diferente do bem, e que para a aquisição de cada um deles há uma espécie de exercício e de preparação: de uma parte a caça ao agradável, de outra, ao bem... Mas, a esse respeito, declara primeiro se estás ou não de acordo comigo. Estás?

Cálicles — Estou.

Sócrates — Então prossigamos, e começa por declarar-me se o que eu disse há pouco a estes aqui te parece acertado, O que lhes disse foi que para mim a culinária não é arte, porém simples rotina, o que não se dá com a medicina, que é arte, firmado em que ela só trata da doença depois de estudar a sua natureza e conhecer a maneira por que atua, e no fato de poder apresentar a razão de ser de tudo isso, a medicina, enquanto a outra, que só visa ao prazer, procede sem arte na prossecução de sua finalidade, e não examina nem a natureza do prazer nem sua causa, por maneira inteiramente irracional, por assim dizer, e sem calcular coisa alguma, só alcançando pela prática e pela rotina uma noção vaga do que é costume fazer-se, com o que, precisamente, proporciona prazer. Inicialmente, concito-te a considerar se há

fundamento no que eu disse e se não existirão processos idênticos com relação à alma, alguns, de fato, baseados em arte e preocupados em promover os mais elevados interesses da alma, outros negligenciando de todo esses interesses e só cuidando, como no caso anterior, do prazer da alma e de que modo possa ser alcançado, mas sem distinguir entre os prazeres bons e os maus, com o que não se preocupam no mínimo, pois têm em vista apenas a produção do prazer, pouco importando se é para o bem ou para o mal. A meu ver, Cálicles, existem esses processos, que não sei definir a não ser como adulação, tanto em relação ao corpo como à alma, ou onde quer que sejam empregados com vistas à produção do prazer, sem considerarem se é em proveito ou detrimento próprio. A esse respeito, como te comportas: estás de acordo com nossa maneira de pensar ou a rejeitas!

Cálicles — Não, não rejeito; pelo contrário: concordo, não só para ser agradável a Górgias, como para que chegues ao fim de tua demonstração.

Sócrates — E isso é válido só para uma alma, não o sendo para duas ou para muitas?

Cálicles — Não; vale também para duas e para muitas.

Sócrates — Sendo assim, é possível o desejo de agradar a um grande número de almas, sem cogitar de seus verdadeiros interesses.

Cálicles — Creio que sim.

Sócrates — E agora, poderás dizer-me quais são as ocupações que produzem esse efeito? Ou melhor, se estiveres de acordo, vou interrogar-te, e quando te parecer que uma se inclui nessa categoria, responde sim; na outra hipótese, dirás não. Comecemos por examinar a auletrística: não te parece, Cálicles, que é uma dessas artes que só visam ao prazer, sem preocupar-se com mais nada?

Cálicles — Exato.

Sócrates — E não acontecerá coisa igual com as artes do mesmo gênero, tal como a citarística nas competições festivas?

Cálicles — Sim.

Sócrates — E então? Que dizes da instrução dos coros e da poesia ditirâmbica, não te parece que se incluem no mesmo gênero? Ou és de opinião que Cinésias, filho de Méleto, quando diz alguma coisa, se preocupa, por pouco que seja, com o aproveitamento dos que o ouvem, ou apenas com o que deva agradar à multidão dos espetadores?

Cálicles — É evidente, Sócrates, que com Cinésias se dá isso mesmo.

Sócrates — Muito bem. E Melétides, seu pai, tem em vista o bem, quando toca cítara? Ou nem sequer se preocupa em agradar, sendo seu canto, como é, tão molesto aos ouvintes? Considera o seguinte: não te parece que toda a poesia ditirâmbica e a arte de tocar cítara foram criadas exclusivamente com vistas ao prazer?

Cálicles — É também o que penso.

Sócrates — E então? E essa poesia augusta e admirável, a tragédia, em pós de que se afana tanto? Qual te parece ser a sua finalidade e todo o seu esforço? terá o fito exclusivo de agradar os espetadores, ou poderá ir contra eles, na hipótese de apresentar algo agradável a todos e muito grato, porém pernicioso, que ela faça questão de silenciar, proclamando e cantando, pelo contrario, só o que for útil, porém desagradável, quer se alegrem com isso os ouvintes, quer se aborreçam? Dessas duas disposições qual imaginas que seja a da tragédia?

Cálicles — É evidente, Sócrates, que ela visa mais ao prazer e ao agrado dos espetadores.

Sócrates — E há pouco não dissemos, Cálicles, que isso tem o nome de adulação?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E se tirarmos de qualquer poesia a melodia, o ritmo e o metro, não sobrarão apenas os discursos?

Cálicles — Necessariamente.

Sócrates — E esses discursos não são ditos para uma multidão de pessoas?

Cálicles — De acordo.

Sócrates — Então, a arte poética é uma espécie de oratória popular?

Cálicles — É o que parece.

Sócrates — Logo, como oratória, não passa de retórica. Ou não achas que sejam retóricos os poetas nos teatros?

Cálicles — São, realmente.

Sócrates — Assim, encontramos uma modalidade de retórica que se dirige ao povo, esse composto de crianças, mulheres e homens, de escravos e de cidadãos livres num só todo, retórica que não nos agrada, por a termos na conta de adulação.

Cálicles — Sem dúvida.

Sócrates — Muito bem. E com relação à retórica que se dirige ao povo ateniense e ao de outras cidades de homens livres, que diremos que seja? És de parecer que os oradores falam sempre com a finalidade precípua do maior bem e que só têm em mira, com seus discursos, deixar virtuosos, quanto possível, os cidadãos? Ou, pelo contrário, só desejam agradar aos cidadãos e descuidam, no interesse próprio, dos interesses da comunidade, além de tratarem as multidões como a crianças, por só pensarem em lhes ser agradável, sem se preocuparem, no mínimo, se desse jeito eles virão a ficar melhores ou piores?

Cálicles — Essa pergunta não é simples. Há oradores que dizem o que dizem no interesse dos cidadãos, e há outros como acabaste de descrever.

Sócrates — Isso me basta. Se há, portanto, duas maneiras de falar ao povo, uma delas é adulação e oratória da pior espécie; a outra é algo belo, porque se preocupa com deixar boa quanto possível a alma dos cidadãos, esforçando-se para dizer o que é melhor, quer agrade quer não agrade ao auditório. Porém nunca viste oratória dessa espécie; e se já encontraste algum orador com semelhantes caraterísticas, por que não declaraste quem ele seja?

Cálicles — Não, por Zeus! Não conheço nenhum orador nessas condições, pelo menos entre os modernos.

Sócrates — Como assim? E entre os antigos, poderás citar algum de quem seja lícito afirmar que tivesse deixado melhores os atenienses, de ruins que eram antes, depois que começara a falar para o povo? Eu, pelo menos, não sei quem possa ser.

Cálicles — Como! Nunca ouviste dizer que Temístocles foi homem de merecimento, e Cimão, e Milcíades, e esse Péricles falecido há pouco tempo, que tu mesmo tiveste oportunidade de ouvir?

Sócrates — Será como dizes, Cálicles, no caso de consistir a verdadeira virtude tanto em satisfazer as paixões próprias como as dos outros. Mas, se não for assim, pois já fomos forçados a admitir que é preciso satisfazer apenas os desejos cuja realização deixa melhores os homens, não os que os deixam piores, e que para isso é fundamental uma verdadeira arte: podes afirmar que qualquer desses oradores preenchia aqueles requisitos?

Cálicles — Já não sei o que responder.

Sócrates — Se procurares com empenho, acharás o que dizer. Consideremos calmamente se algum dos que mencionamos há pouco se encontrava nessas condições. Não é verdade que o homem correto só tem em mira o bem quando discursa, sem nunca falar ao acaso, mas com determinado fim? Comporta-se como os demais artesãos, que, sem perderem de vista o próprio trabalho, nunca reúnem por acaso o material de que se servem, mas sempre com a intenção de imprimir uma forma particular em tudo o que manipulam. É o que poderás ver nos pintores, nos arquitetos, nos construtores de navios e em qualquer outro trabalhador que entenderes, pois coloca no lugar preciso a peça de que lança mão e a obriga a justar-se e a ficar em harmonia com as mais próximas, até compor um todo bem feito e equilibrado. Isso se observa com todos os artesãos, particularmente com aqueles a quem há pouco nos referimos e que tratam do corpo. Aceitamos que é assim mesmo, ou não?

Cálicles — Não tenho nenhuma objeção a apresentar.

Sócrates — Uma casa, portanto, em que haja regularidade e ordem, é boa; se houver desordem, será má?

Cálicles — De acordo.

Sócrates — O mesmo vale para um navio?

Cálicles — Sim.

Sócrates — E não é também o que dizemos com relação ao nosso corpo?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E a alma? Será boa quando nela predominar a desordem, ou quando estiver em ordem e harmonia?

Cálicles — A última hipótese é que decorre necessariamente do que dissemos antes.

Sócrates — E que nome damos no corpo ao efeito resultante da ordem e da harmonia?

Cálicles — Referes-te, sem dúvida, à saúde e à robustez?

Sócrates — Isso mesmo. E o efeito da harmonia e da ordem na alma? Como no caso anterior, esforça-te para encontrar o nome e enunciá-lo.

Cálicles — Por que tu mesmo não o dizes, Sócrates?

Sócrates — Se assim o preferes, vou fazê-lo. Mas só concordes comigo se achares que estou certo; caso contrário, refuta-me e manifesta o teu desacordo. Segundo o meu modo de pensar, o nome de são é o que convém à ordem regular do corpo, de que decorre saúde e as outras virtudes corpóreas. Está certo, ou não?

Cálicles — Está.

Sócrates — A ordem e a harmonia da alma têm o nome de legalidade e lei, que é o que deixa os homens justos e ordeiros, e vem a ser, precisamente, justiça e temperança. Aceitas isso, ou não?

Cálicles — Pode ser.

Sócrates — Com isso em mira é que o orador honesto e competente deverá dirigir seus discursos à alma dos homens, sempre que lhes falar, e todos os seus atos; e quer lhes dê ou tire alguma coisa, deverá pensar e sempre no modo de fazer nascer a justiça na alma de seus concidadãos e de banir a injustiça, de implantar nela a temperança e de afastar a intemperança. Concordas comigo neste ponto, ou não?

Cálicles — Concordo.

Sócrates — De que serviria, Cálicles, dar a um corpo doente e em péssimas condições alimentos agradáveis em abundância, ou bebidas, ou seja o que for, que talvez nem lhe faça nenhum proveito, e que, pelo contrário, para falar com acerto, pode até prejudicá-lo? Não é isso mesmo?

Cálicles — É.

Sócrates — Pois quer parecer-me que só há desvantagem para o homem viver com um corpo de condições tão miseráveis; forçosamente terá de levar também uma vida miserável, não é verdade?

Cálicles — É.

Sócrates — E com o indivíduo são, não é certo permitirem geralmente os médicos satisfazer os apetites, tal como comer o que quiser e beber quando sentir sede, ao passo que com os doentes não os deixam nunca, por assim dizer, comer à vontade seja o que for? Estás também de acordo comigo neste ponto?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E com relação à alma, meu caro, não se passará a mesma coisa? Enquanto for má, por mostrar-se irracional, incontinente, injusta e ímpia, não será preciso refreá-la em seus apetites, sem nunca permitir que os favoreça, só consentindo fazer o que possa deixá-la melhor? Admites ou rejeitas isso?

Cálicles — Admito.

Sócrates — Por ser assim de vantagem para ela própria, a alma?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E refreá-la nos seus apetites não será castigá-la?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Pois o castigo é melhor para a alma do que a incontinência, como antes sustentavas.

Cálicles — Não compreendo o que queres dizer, Sócrates; será preferível interrogares outra pessoa.

Sócrates — Este homem não quer permitir-se a vantagem do que constitui justamente o argumento da conversa, a saber: sujeitar-se ao castigo.

Cálicles — Não me preocupo no mínimo com o que dizes, e só te respondi em deferência a Górgias.

Sócrates — Pois que seja. E que faremos agora? Deixamos a conversa em meio?

Cálicles — Isso é contigo.

Sócrates — Mas, como se diz, não é bom deixar por acabar nenhuma história; é preciso acrescentar-lhe a cabeça, para que não se ponha a andar por aí sem cabeça. Por isso, responde ao que ainda falta responder, para que nossa conversa venha a adquirir cabeça.

Cálicles — Como és impertinente, Sócrates! Se aceitasses meu parecer, interromperíamos agora mesmo nosso argumento, ou passarias a discutir com outro.

Sócrates — E qual dos presentes consentiria nisso? Para não deixarmos inacabada a discussão.

Cálicles — E não poderias terminar sozinho a conversa, ou seja falando de seguida, ou respondendo ao que tu mesmo perguntares?

Sócrates — Para dar-se comigo aquilo da frase de Epicarmo: O que dois homens falaram antes, terei de falar sozinho? Talvez não haja outro remédio. Mas, se assim resolvermos, sou de parecer que devemos esforçar-nos para descobrir o que há de verdadeiro ou de falso na matéria debatida. E de proveito para todos fazer-se luz sobre a questão. Vou, portanto, prosseguir como me parece certo; mas se algum de vós achar que me permito

conclusões indevidas, interrompa-me e refute-me. Pois não falo como quem sabe o que diz; o que faço é procurar juntamente convosco, de forma que, se me parecer que o meu contraditor tem razão no que disser, serei o primeiro a concordar com ele. Digo isso para o caso de estardes de acordo em levarmos a conversa até o fim; porém se o preferirdes, interrompamo-la e separemo-nos.

Górgias — Eu, pelo menos, Sócrates, sou de opinião que não nos retiremos e que precisas completar a tua exposição, querendo parecer-me que todos os presentes pensam do mesmo modo. Estou ansioso para ver o que possas ainda acrescentar.

Sócrates — De minha parte, Górgias, eu continuaria prazerosamente a argumentar com Cálicles, até dar-lhe um discurso de Anfíone, como réplica à tirada de Zeto.

Mas, uma vez, Cálicles, que não queres levar o debate até ao fim, ao menos presta atenção e interrompe-me sempre que te parecer que não estou certo no que digo. Se me provares que errei, não me zangarei, como se deu contigo a meu respeito, mas te inscreverei entre os meus maiores benfeitores.

Cálicles — Deixa isso, bom homem, e termina o que começaste.

Sócrates — Então, escuta a recapitulação que vou fazer de todo o argumento. Será uma só coisa o agradável e o bom? Não, de acordo com a conclusão a que eu e Cálicles chegamos. Devemos fazer o agradável em vista do bem, ou o bem em vista do agradável? O agradável em vista do bem. Agradável, porém, não será aquilo cuja presença nos deixa bons pelo fato de sua presença? Perfeitamente. Ora, não somos bons, nós e tudo o mais que é bom, pela presença de alguma virtude? É o que me parece incontestável, Cálicles. Mas, a virtude de qualquer coisa, seja instrumento, corpo ou alma, seja criatura viva, não lhes vem por acaso e já completa; é o resultado de uma certa ordem, de retidão e da arte adaptada à natureza de cada um. Será assim mesmo? Eu, pelo menos, o afirmo. Logo, é por meio da ordem que se promove devidamente a virtude de cada coisa? Responderia

do mesmo modo. Por isso, uma espécie de ordem inerente a cada coisa é que a deixa boa com a sua presença? É o que me parece. E a alma que tem a sua ordem peculiar, não é melhor do que a que for desordenada? Necessariamente. E a alma em que há ordem, não é bem regulada? Como poderia deixar de sê-lo? E a bem regulada, não é temperante? Seguramente. Logo a alma temperante é boa. Eu, pelo menos, meu caro Cálicles, nada tenho a objetar contra semelhante proposição. Se tiveres algo a dizer, ensina-me.

Cálicles — Continua, amigo.

Sócrates — Digo, portanto, que se a alma temperante é boa, a que for conformada por maneira contrária à dela, será má, a saber, insensata e desregrada. Perfeitamente, O indivíduo temperante só faz o que é direito, tanto em relação aos deuses como aos homens, pois deixaria de ser temperante se procedesse de outro modo. Necessariamente será assim. Porém, fazendo o que é direito com relação aos homens, procede com justiça, e, em relação aos deuses, com piedade. Ora, quem procede com justiça e piedade, forçosamente será justo e pio. E certo. E não terá de ser, da mesma forma, corajoso? Pois não é próprio do indivíduo temperante ir em pós do que não deve, sejam acontecimentos ou pessoas, prazeres ou trabalhos, que ele procurará ou evitará de ânimo firme, sempre, onde for o seu dever. Por tudo isso, Cálicles, é forçoso que o indivíduo temperante, sendo, como vemos, justo, corajoso e pio, seja protótipo da bondade; o homem bom fará bem e com perfeição tudo o que faz, e quem vive bem e feliz é bem-aventurado, ao passo que o indivíduo ruim, que vive mal, é miserável. O indivíduo nessas condições é o oposto, justamente, do temperante; é o intemperante, cujo elogio acabaste de fazer. Isso, pelo menos, é o que afirmo, insistindo em que é a expressão da verdade. Sendo expressão da verdade, acrescentarei que quem quiser ser feliz terá de procurar a temperança e viver de acordo com ela, e de fugir da intemperança quanto nossas pernas o permitirem, esforçando-se, antes de tudo, por não vir

nunca a ser castigado; porém, no caso de merecer castigo, ou ele mesmo ou qualquer dos seus familiares, particular ou da cidade, então faça-se justiça e seja castigado, se quisermos que seja feliz. A meu parecer, essa é a meta que devemos ter em vista para dirigirmos nossa vida, e tanto nos negócios particulares como nos públicos devemos envidar esforços para que impere a justiça e a temperança, se quisermos ser felizes, não permitindo que os apetites fiquem desenfreados nem procurando satisfazê-los, o que seria um mal imenso, verdadeira vida de bandoleiro. Um indivíduo nessas condições não será nem amigo dos homens nem de Deus, como não conseguirá viver em sociedade; e onde não há sociedade não pode haver amizade. Afirmam os sábios, Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens são mantidos em harmonia pela amizade, o decoro, a temperança e a justiça, motivo por que, camarada, o universo é denominado cosmo, ou ordem, não desordem nem intemperança. Quer parecer-me, porém, que não dás importância a esse particular, apesar de toda a tua sabedoria, esquecido de que a igualdade geométrica tem muita força, tanto entre os deuses como entre os homens; tu, porém, és de opinião que cada um deve esforçar-se para ter mais do que os outros. E que descuras da geometria. Pois que seja. Agora, ou terá de ser refutada nossa proposição, que os felizes só são felizes pela posse da justiça e da temperança, como são miseráveis os miseráveis pela presença do vício, ou, no caso de ser ela verdadeira, teremos de considerar suas consequências. Ora, essas consequências, Cálicles, são todas as proposições anteriores a respeito do que me perguntaste se eu estava falando sério, quando afirmei que era preciso acusar a si mesmo, ou os próprios filhos e os familiares, no caso de praticar qualquer deles alguma injustiça, para o que lançará mão da retórica. Assim, era verdade o que imaginaste haver Polo concordado por simples acanhamento, a saber, que quanto for mais feio cometer injustiça do que ser vítima dela, tanto mais prejudicial será, e que para ser orador de verdade é preciso ser justo e ter o conhecimento da justiça, o que Górgias, por sua vez, segundo Polo, só admitira por falso acanhamento. Sendo tudo

assim mesmo como disse, passemos a examinar os pontos de que me fazes carga, se tinhas ou não razão de afirmar que não me encontro em condições de socorrer nem a mim mesmo, nem aos amigos, nem aos familiares, ou de livrá-los dos grandes perigos, e que, no jeito dos indivíduos sem honra, estou à mercê de quem quiser fazer de mim o que bem lhe parecer, ou bater-me na cara — segundo tua vigorosa expressão —, privar-me dos bens e expulsar-me da cidade, ou fazer o pior, que é matar-me, e que semelhante situação é o que de mais vergonhoso se possa imaginar, conforme o que disseste. Minha opinião, pelo contrário, já bastantes vezes expendida, nada impede que eu torne a manifestá-la. Nego, Cálicles, que ser esbofeteado injustamente é o que haja de mais vergonhoso, ou cortarem-me os membros ou a bolsa. Não; baterem-me ou mutilarem-me injustamente, a mim e aos meus, é um mal nocivo e vergonhoso, tirarem o que tenho, escravizarem-me ou arrombarem minha propriedade, em resumo, qualquer malfeitoria praticada contra mim e os meus é pior e mais vergonhosa para quem a pratica do que para mim, que sou a vitima. Essas verdades, que se tornaram manifestas em nosso discurso anterior, como digo, estão firmes e chumbadas — se me for permitido usar uma expressão um tanto grosseira — por argumentos de ferro e diamante, como parece, e se não conseguires quebrá-los, tu ou alguém de mais decisão, não será possível empregar linguagem diferente da minha, que está certa. Do meu lado, continuo a afirmar a mesma coisa, que eu, de fato, não sei explicar, mas o certo é que nunca encontrei uma pessoa — como a ti neste momento — que falasse de outro modo sem cair no ridículo. Torno a dizer, portanto, que as coisas se passam dessa maneira. Mas, se é assim mesmo, e o maior mal é a injustiça para quem a comete, e maior, ainda, se possível, do que esse mal maior, é não vir a ser punido o culpado: qual é a ajuda que, não podendo alguém prestar a si mesmo, o expõe ao ridículo? Não será justamente a que é capaz de afastar de nós o maior prejuízo? Necessariamente, o mais vergonhoso será não poder uma pessoa prestar essa ajuda a si mesma e aos seus amigos e familiares; em

segundo lugar, a que nos protege do segundo mal; em terceiro, a que nos ampara contra o terceiro, e assim sucessivamente; de acordo com a grandeza do mal, é belo poder combatê-lo nas mesmas proporções, e vergonhoso não estar em condições de fazê-lo. As coisas se passam ou não se passam como eu disse, Cálicles?

Cálicles — Não se passam de outra maneira.

Sócrates — Dos dois males, portanto, cometer injustiça ou ser vítima de injustiça, afirmamos que cometer injustiça é maior do que ser vítima de injustiça. De que precisará, então, prover-se alguém para vir a auferir as duas vantagens: não cometer injustiça nem vir a ser vítima de injustiça? Necessitará de poder ou de vontade? Quero dizer o seguinte: para não sofrer injustiça, basta querer, para, de fato, não vir a sofrê-la, ou precisará do poder de não sofrer injustiça, para não vir a ser vitima dela?

Cálicles — É claro: precisará dispor desse poder.

Sócrates — E com relação a cometer injustiça? Bastará força de vontade a uma pessoa, para não cometer nenhuma, ou será preciso para isso adquirir algum poder e ou determinada arte, que, na hipótese de não ser adquirida nem exercitada, o levará àquela prática? Por que não respondes, Cálicles, a essa pergunta em especial? Não és de parecer que eu e Polo, em nossa conversação anterior, concluímos com acerto, quando dissemos que ninguém comete injustiça por vontade, e que todos os que praticam o mal procedem sem o querer?

Cálicles — Isso também poderá ser admitido, Sócrates, para que chegues a terminar a tua exposição.

Sócrates — Será preciso, portanto, ao que parece, adquirir certa capacidade, ou determinada arte, para não vir a cometer injustiça.

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E que arte poderá ser, que precisamos conhecer, para preservar-nos de que sejamos vítima de injustiça, senão de todo, o mínimo possível? Vê se pensas como eu. O que penso é o seguinte: ou essa pessoa

precisará governar a cidade, senão mesmo tornar-se tirano dela, ou ficar amigo do governo estabelecido.

Cálicles — Poderás ver, Sócrates, como estou sempre disposto a elogiar-te, quando proferes algo razoável. Isso que disseste se me afigura muito certo.

Sócrates — Considera, então, se o seguinte também te parece certo. No meu modo de ver, qualquer indivíduo será tanto mais amigo de outro, quanto mais se lhe assemelhar, à maneira do que os antigos sábios disseram da aproximação dos semelhantes entre si. Não pensas também desse modo?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, onde quer que um tirano domine grosseiros e sem educação, se houver na cidade alguém muito melhor do que ele, é fora de dúvida que o tirano se arreceará dessa pessoa e nunca poderá tornar-se-lhe amigo de todo o coração.

Cálicles — Está certo.

Sócrates — O mesmo se dará no caso de alguém muito pior do que ele: o tirano o desprezará, sem mostrar-lhe jamais a deferência devida aos amigos.

Cálicles — Isso também é verdade.

Sócrates — Resta-lhe, portanto, como único amigo digno de menção quem tiver o mesmo caráter que ele, gostos e aversões idênticos, e que se disponha a obedecer-lhe e a submeter-se à sua autoridade. Um indivíduo nessas condições gozará de grande influência na cidade, sem que ninguém consiga ofendê-lo impunemente. Não é assim mesmo?

Cálicles — É.

Sócrates — Do mesmo modo, no caso de dizer a sós consigo um dos jovens da cidade: De que jeito poderei alcançar influência, para que ninguém me venha a causar mal? o caminho a seguir, ao que parece, seria habituar-se desde moço a amar e a odiar as mesmas coisas que o tirano, e a procurar assemelhar-se-lhe tanto quanto possível. Não é verdade?

Cálicles — É.

Sócrates — Um indivíduo nessas condições, conforme dizeis, é que conseguirá pôr-se ao abrigo de qualquer malfeitoria e exercer grande influência na cidade.

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E porventura não praticará também nenhuma injustiça? Ou estará longe disso, uma vez que terá de ser semelhante ao seu mestre, que é injusto, e de ter grande influência junto dele? No meu modo de pensar, ao contrário, ele disporá as coisas para que possa praticar as maiores malfeitorias, sem vir, por isso, a ser punido. Ou não?

Cálicles — É certo.

Sócrates — Logo, trará consigo o maior dos males, tornando-se-lhe a alma perversa e corrompida pelo poder e imitação do amo.

Cálicles — Não sei como consegues, Sócrates, torcer de tantas maneiras teus argumentos. Pois não sabes que esse imitador poderá matar, se assim o resolver, quem não imitar o tirano, e apoderar-se de seus bens?

Sócrates — Sei, meu bom Cálicles; precisaria que eu fosse surdo, pois isso mesmo já ouvi de ti e de Polo mais de uma vez, e de quase toda a gente da cidade. Mas, escuta também o seguinte: ele o matará se quiser; mas será um facinoroso que mata um homem de bem.

Cálicles — E não é isso, justamente, o mais revoltante?

Sócrates — Não para quem for judicioso, como está a indicar nosso raciocínio. Ou és de parecer que todo o esforço do homem deve consistir em viver o mais tempo possível e praticar apenas as artes que sempre nos livram dos perigos, como é o caso da retórica, que me aconselhas a cultivar e que nos salva nos tribunais?

Cálicles — Sim, por Zeus; e foi um bom conselho.

Sócrates — E que me dizes, caro amigo: a arte de nadar não te parece também uma excelente arte?

Cálicles — Não, por Zeus.

Sócrates — No entanto, ela salva os homens da morte, quando se vêem na contingência de precisar conhecê-la. Se a consideras sem valor, vou indicar-te outra mais importante, a arte do piloto, que não somente salva dos maiores perigos a alma dos homens, como também os corpos e os haveres, tal como o faz a retórica. No entanto, é uma arte humilde e retraída, sem nenhuma pretensão ou jactância em seu comportamento, como quem fizesse algo notável. E muito embora realize o mesmo que a eloquência dos tribunais, quando transporta são e salvo alguém de Egina até aqui, só recebe, segundo penso, dois óbolos; se é do Egito ou do Ponto, por um serviço tão grande de salvar, como disse, o passageiro, a mulher, os filhos e seus bens, ao deixá-los no porto cobrará, quando muito, duas dracmas, e o indivíduo que possui essa arte e que realizou tudo isso desembarca e passeia na praia perto do navio, com aparência modesta. Saberá refletir, segundo penso, que não é possível conhecer a quais passageiros ele prestou, realmente, serviço, por não deixar que se afogassem, e a quais talvez prejudicou; sabe perfeitamente que nenhum deles desembarcou melhor do que era quando tomou o navio, tanto no corpo como na alma. Refletirá do seguinte modo: Se não pereceu afogado quem sofria de doença grave e incurável do corpo, é apenas de lastimar não ter morrido, e não lhe fiz nenhum bem com isso; o indivíduo que tem na alma, que é muito mais preciosa do que o corpo, um sem-número de doenças incuráveis, esse não precisa continuar vivendo, nem lhe prestei nenhum benefício com salvá-lo do mar, ou dos tribunais, ou do que quer que fosse, pois sabe perfeitamente que para um homem flagicioso não é vantagem viver, pois só terá de viver mal. Essa a razão de não costumar jactar-se o piloto, muito embora nos salve a vida, o mesmo acontecendo, meu admirável amigo, com o construtor de fortificações, o qual, por vezes, pode salvar coisas tão importantes, já não digo quanto o piloto, mas quanto o general, ou quem quer que seja, pois salva a cidade inteira. Não te parece que ele é comparável ao orador dos tribunais? No entanto, Cálicles, se quisesse enaltecer, como vós, a causa própria, ele vos

enterraria sob uma montanha de palavras, concitando-vos em sua exposição a vos tornardes construtores de fortificações, e que ao lado de sua profissão as demais nada valem. Argumentos não lhe faltariam. Mas, nem por isso deixarias de menosprezá-lo e à sua arte, e poderias mesmo, por troça, chamar-lhe mecânico, como decerto não darias tua filha para casar-se com o filho dele, nem permitirias que teu filho tomasse a dele em casamento. No entanto, a avaliar pelas razões por ti aduzidas no elogio de tua profissão, com que direito desprezas o construtor de fortificações e todos os outros a que há momentos me referi? Sei que vais dizer que és melhor que eles todos e oriundo de família nobre. Porém se Melhor não for o que eu digo, e se a virtude consiste apenas em salvar a si próprio e os bens, seja qual for o caráter dessa pessoa, tornas-te ridículo com denegrir o construtor de fortificações e o médico e os demais profissionais das artes inventadas para salvar-nos. Considera, amigo, se o bem e a nobreza da alma não consistem em alguma coisa mais do que em salvar e ser salvo, e se o homem verdadeiramente homem não deverá desfazer-se, justamente, da preocupação de viver o mais tempo possível, e em vez de apegar-se à vida, entregar isso à divindade e crer, como dizem as mulheres, que ninguém foge ao seu destino, para cuidar da maneira de viver o melhor possível, o tempo que terá de viver, adaptando-se às instituições políticas da cidade em que se achar, tal como terás de proceder, para te tornares o mais semelhante possível ao povo ateniense, se pretendes ser estimado e alcançar influência na cidade. Considera se para nós dois há alguma vantagem nisso, para que não aconteça conosco, caro amigo, como dizem que se dá com as mulheres da Tessália, que atraem a lua; será à custa do que temos de mais caro que atrairemos para nós a possibilidade de virmos a mandar na cidade. Mas, se acreditas que alguém pode ensinar-te uma arte qualquer para que adquires influência nesta cidade, sendo tu diferente de suas instituições, seja para melhor, seja para pior, no meu modo de pensar, Cálicles, estás enganado. Se desejas, de fato, obter a amizade do demo ateniense, e, por Zeus, também a do filho de

Pirilampo que tem esse mesmo nome, não te bastará imitá-los, porém ser naturalmente igual a eles. Quem conseguir deixar-te inteiramente igual a eles é que fará de ti o que ambicionas ser: político e orador. Todos gostam dos discursos acomodados a seus hábitos e se aborrecem dos que lhes são contrários, a menos, caro amigo, que sejas de parecer diferente. Teremos alguma coisa que dizer a esse respeito, Cálicles?

Cálicles — Não sei explicar porque me parece bem o que disseste, Sócrates; porém comigo se dá como com quase toda a gente: não chegas a convencer-me.

Sócrates — O amor do demo, Cálicles, que trazes na alma, é que trabalha contra mim; mas é provável que se voltássemos a considerar o mesmo assunto mais a miúde e com profundidade, deixar-te-ias convencer. Como quer que seja, lembra-te que dissemos haver duas maneiras de cultivar o corpo e a alma: uma só tem em vista o prazer; a outra, o bem, sem procurar agradar, mas lutando para alcançar o seu objetivo. Não fizemos acima essa distinção?

Cálicles — Fizemos.

Sócrates — Uma delas, a que só visa ao prazer, é vil e baixa, não passando de simples adulação, não é verdade?

Cálicles — Que seja, se assim o queres.

Sócrates — A outra, porém, só se esforça para deixar o melhor possível o objeto de seus cuidados, ou seja o corpo, ou seja a alma.

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E não será dessa maneira que devemos esforçar-nos em tratar a cidade e os cidadãos, para que estes se tornem tão perfeitos quanto possível? Pois, sem isso, como descobrimos antes, é absolutamente inútil qualquer outro benefício que lhes prestemos, se não forem belos e nobres os sentimentos dos que devem adquirir riquezas, ou domínio sobre outras pessoas, ou poder de qualquer natureza. Admitiremos que as coisas se passam dessa maneira?

Cálicles — Perfeitamente, se isso te agrada.

Sócrates — E se nós, Cálicles, ingressássemos nos negócios públicos e nos exortássemos mutuamente a nos ocuparmos com construções, ou fossem de muros e estaleiros, ou dos importantes edifícios dos templos, não deveríamos examinar-nos antes e verificar primeiro se conhecemos ou não essa arte, a arquitetura, e com quem a aprendemos? Teríamos que fazer isso, ou não?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Em segundo lugar, se em alguma ocasião já construímos edifício particular, ou para amigos ou para nós mesmos, e se essa construção ficou bem feita ou defeituosa. E se as investigações revelassem que tínhamos tido, de fato, professores competentes e famosos e que construímos muitos e belos edifícios sob a direção desses professores, e também muitos outros com nossos próprios recursos, depois de nos havermos separado deles: nessas condições caberia, como pessoas sensatas, ocupar-nos com a construção de obras públicas. Mas, se não pudéssemos apontar nem professor nem construções, ou muitas destas, realmente, porém carecentes de valor, seria insensatez empreender a direção de obras da cidade e exortar-nos reciprocamente nesse sentido. Concluiremos que isso está bem dito, ou não?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — O mesmo se dá com tudo o mais. Por exemplo, se nos concitássemos mutuamente a exercer funções públicas, no pressuposto de sermos médicos competentes, antes, quero crer, nos examinaríamos, eu a ti e tu a mim. Vejamos, pelos deuses, como vai de saúde o próprio Sócrates! Já terá curado alguém de alguma doença, ou fosse escravo ou cidadão livre? Eu, do meu lado, também acho que instituiria idêntica investigação a teu respeito. E se verificássemos que não tínhamos deixado ninguém com o corpo em melhores condições, tanto entre os forasteiros como entre os moradores da cidade, nem homem nem mulher, por Zeus, Cálicles, não seria

verdadeiramente irrisório revelar um homem tão grande insensatez, antes de haver tratado particularmente de muitos casos, fossem eles quais fossem, e de ter curado muita gente, para adquirir prática nessa arte, por querer, como diz o provérbio, começar pela jarra o aprendizado da arte do oleiro, visto pretender exercer aquela função pública e concitar outras pessoas a fazerem o mesmo? Não te parece rematada loucura proceder dessa maneira?

Cálicles — Parece.

Sócrates — E agora, varão meritíssimo, recentemente iniciado na carreira pública, que me animas nesse sentido e me repreendes por eu não seguir o teu exemplo: não terá chegado a hora de nos examinarmos? Vejamos! Qual cidadão Cálicles já deixou melhor? Haverá algum que antes fosse ruim, injusto, intemperante e insensato, e que, por influência de Cálicles, se tivesse tornado pessoa de bem, forasteiro ou cidadão, escravo ou homem livre? Diz-me, Cálicles, que responderias a quem te formulasse semelhante pergunta? Quem mostrarias, que se tivesse tornado melhor com a tua convivência? Hesitas em responder, se podes, de fato, apresentar algum caso de tua vida particular, ocorrido antes de te haveres iniciado nos negócios públicos?

Cálicles — És opiniático, Sócrates.

Sócrates — Mas não é por amor à disputa que te interrogo, senão pelo desejo sincero de saber como pensas que entre nós deve ser administrada a cidade. Uma vez que te achas à frente dos negócios públicos, vais cuidar de outra coisa que não seja esforçar-te para que nós outros, cidadãos, nos tornemos melhores? Já não admitimos muitas vezes que esse é o dever do homem político? Admitimos isso, ou não? Responde. Sim, admitimos, respondo em teu lugar. Se é isso que o homem de bem deve realizar em sua própria cidade, reflete um pouco e declara se és mesmo de parecer que foram bons cidadãos os homens a que há momentos te referiste: Péricles, Cimão, Milcíades e Alcibíades.

Cálicles — Acho que foram.

Sócrates — Se foram bons cidadãos, é evidente que cada um deles, individualmente, deixou melhores uns tantos cidadãos, que antes eram ruins.

Cálicles — Como, de fato, deixaram.

Sócrates — Logo, quando Péricles começou a falar em público, os atenienses eram piores do que quando ele pronunciou seu último discurso.

Cálicles — Talvez.

Sócrates — Não é Talvez o termo exato, meu caro, porém Forçosamente, de acordo com a nossa conclusão, se é verdade que aquele cidadão foi bom político.

Cálicles — E daí?

Sócrates — Nada. Mas responde-me também se é em geral admitido que os atenienses, de fato, ficaram melhores graças a Péricles, ou se foi justamente o inverso: foram corrompidos por ele. Eu, pelo menos, ouço dizer que Péricles deixou os atenienses preguiçosos, pusilânimes, faladores e ávidos de dinheiro, por ter sido quem instituiu o estipêndio popular.

Cálicles — Ouviste isso, Sócrates, de algum desses indivíduos de orelhas rasgadas.

Sócrates — Uma coisa, no entanto, não ouvi, porém sei com certeza, como tu também sabes, que no começo Péricles gozava de bom nome e que os atenienses, justamente quando eram ruins, não levantaram contra ele nenhuma queixa infamante; porém, depois que se tornaram bons graças à sua influência, já no fim da vida de Péricles, acusaram-no de peculato e por pouco não o condenaram à morte, o que se deu, evidentemente, por o terem na conta de desonesto.

Cálicles — E daí? Devemos concluir que Péricles foi ruim?

Sócrates — Pelo menos seria considerado mau o guardador de mulos, ou de bois, que recebesse animais que não dessem coices, nem chifradas, nem mordessem, e os deixasse selvagens a ponto de fazerem tudo isso. Ou não consideras mau guardador de animais, sejam estes quais forem, quem os

recebe mansos e os devolve mais selvagens do que eram quando os recebeu? Que me dizes?

Cálicles — Posso concordar contigo, para ser-te agradável.

Sócrates — Então, faz-me também a gentileza de responder ao seguinte: se o homem também faz parte dos animais?

Cálicles — Como não?

Sócrates — E não foi Péricles condutor de homens?

Cálicles — Foi.

Sócrates — E então? E de acordo com o que acabamos de assentar, não deveriam estes tornar-se mais justos sob a sua direção, de injustos que eram antes, se ele os dirigia na qualidade de chefe político modelar?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — E os justos não são mansos, como diz Homero? Que achas? Não é assim mesmo?

Cálicles — É.

Sócrates — No entanto, ele os deixou mais selvagens do que eram quando os recebeu, e isso contra ele próprio, que é o que ele menos desejava.

Cálicles — Queres que concorde contigo?

Sócrates — Se julgares que tenho razão.

Cálicles — Pois que seja.

Sócrates — Se ficaram mais selvagens, tornaram-se também injustos e piores do que eram.

Cálicles — Concordo, também.

Sócrates — Logo, de acordo com o que dissemos, Péricles não foi bom político.

Cálicles — Não; tu, pelo menos, afirmas isso.

Sócrates — E tu também, por Zeus, de acordo com o que admitiste antes. Porém voltemos a falar de Cimão. Não o votaram ao ostracismo os mesmos cidadãos de que ele cuidava, para que durante dez anos não

tivessem de ouvir-lhe a voz? E com Temístocles, não fizeram a mesma coisa, com a agravante da pena de exílio? E com Milcíades, o vencedor de Maratona, não decretaram que seria precipitado no báratro, o que teria acontecido se não fosse a intervenção dos prítanes? Ora, se todos eles foram pessoas excelentes, como afirmas, não teriam sido tratados dessa maneira. Pelo menos, com os bons cocheiros não é de praxe não serem jogados no começo fora do carro, para virem a cair depois de haverem tratado dos cavalos por algum tempo e de ficarem mais hábeis em sua profissão. Isso não acontece nem na arte de conduzir carros nem em qualquer outra. Não pensas também dessa maneira?

Cálicles — Penso.

Sócrates — Sendo assim, parece que tínhamos razão em nossa argumentação anterior, de dizer que nesta cidade, pelo que sabemos, nunca houve político perfeito. Tu próprio admitiste que presentemente não há, porém houve no passado, e a esses emprestaste relevo especial. Contudo, esses mesmos se nos revelaram em tudo iguais aos do nosso tempo, de forma que no caso de terem sido bons oradores não empregaram nem a verdadeira retórica — sem o que não teriam caído — nem a aduladora.

Cálicles — Porém os de hoje, Sócrates, estão muito longe de haver realizado os empreendimentos que conseguiu levar a cabo qualquer dos antigos que quiseres apontar.

Sócrates — Mas, meu grande amigo, eu também não os censuro como servidores da cidade; pelo contrário, parece mesmo que foram mais diligentes do que os de agora e mais hábeis no empenho de alcançar para a cidade o que ela desejasse. Porém, no que diz respeito a mudar esses desejos e a resistir-lhes, valendo-se da persuasão e da violência na adoção de medidas indicadas para deixar melhores os cidadãos, para ser franco, em nada se diferençaram dos de hoje; no entanto, esse é o único oficio do verdadeiro cidadão. Com relação a construir navios, muralhas, estaleiros e tudo o mais do mesmo gênero, estou de acordo contigo, que na sua

consecução foram mais hábeis do que os de agora. Porém estamos nós tornando ridículos, eu e tu, com esta discussão: durante todo o tempo em que conversamos, não paramos de girar em torno do mesmo ponto, sem entender nenhum de nós o que o outro queria dizer. Contudo, estou certo de que por mais de uma vez concordaste e reconheceste que há dois modos de tratar o corpo e a alma; um é servil, e consiste em obter o de que necessita o corpo: alimentos, se tem fome; bebidas, quando manifesta sede; roupas, cobertas, calçados, quando sente frio, e assim tudo o mais que o corpo possa desejar. Muito de caso pensado recorro sempre aos mesmos exemplos, para que me compreendas com facilidade. Os indivíduos que fornecem todos esses artigos, quer seja o comerciante a varejo ou o atacadista, quer seja o fabricante de todos eles: o padeiro, o cozinheiro, o tecelão, o sapateiro, o curtidor, não seria de admirar que se considerem e sejam considerados pelos outros como encarregados dos cuidados do corpo, a saber, por todos os que ignoram que além dessas artes há a da ginástica e da medicina, que zela verdadeiramente do corpo e à qual compete comandar todas as outras artes e empregar os seus produtos, visto conhecer o que nos alimentos e nas bebidas é vantajoso ou prejudicial para a integridade do corpo, o que todas as outras ignoram. Por isso mesmo, todas elas são consideradas servis, baixas e verdadeiramente escravas no que respeita ao tratamento do corpo, ao passo que a ginástica e a medicina, com todo o direito, são tidas na conta de senhoras das demais. Estou certo de que me compreendes, quando afirmo que o mesmo é válido para a alma, e que concordas comigo como quem apreendeu bem o meu pensamento. No entanto, pouco depois vens dizer-me que em nossa comunidade há cidadãos nobres e capazes; mas quando te peço que nos apontes, indicas pessoas que se comportam com relação à política exatamente como, se à minha pergunta a respeito da ginástica, que homens capazes possuímos para o tratamento do corpo, me indicasses com toda a seriedade Teário, o padeiro, e Miteco, o cozinheiro que escreveu o Livro da Cozinha Siciliana, e Sarambo, o taberneiro, como sendo todos eles

habílissimos zeladores do corpo, porque um prepara admiravelmente pães, o outro comidas, e o terceiro, vinho. Certamente te revoltarias se eu te dissesse: Amigo, de ginástica não entendes patavina; só me enumeras indivíduos servis, que apenas cuidam de favorecer os apetites dos homens, mas que nada sabem do que seja bom e belo a esse respeito, podendo acontecer que encham e engordem o corpo de seus clientes e até sejam elogiados por eles, mas acabarão por estragar-lhes as carnes que tinham antes. Estes, também, por ignorância, não incriminaram os que os tratam dessa maneira, para considerá-los causadores de suas doenças e da perda da antiga corpulência. Porém, se acontecer qualquer de seus conhecidos dar-lhes algum conselho, depois de ter sido provocada a doença por tanto abuso contra a saúde, a esses é que eles acusam e repreendem, e até mesmo maltratam, se se lhes oferecer oportunidade para isso, ao passo que só tem elogios para os outros, os verdadeiros causadores de seus males. Neste passo, Cálicles, procedes exatamente como eles. Elogias os homens que alimentavam da maneira que eu disse os cidadãos e satisfaziam a todos os seus desejos, e aos quais atribuem a glória de haver deixado grande esta cidade. Porém que se trata de inchação, e que internamente ela se encontra ulcerada, isso os cidadãos não percebem. Pois, sem pensar na temperança e na justiça, aqueles encheram a cidade de portos, estaleiros, muralhas, tributos e outras nugas do mesmo gênero. Mas, quando ocorrer o surto da doença, todos acusarão as pessoas que lhes derem conselhos, e só terão elogios para Temístocles, Cimão e Péricles, que foram, no entanto, os verdadeiros causadores de todas essas calamidades. É até possível que te inculpem, se não te precatares, ou ao meu amigo Alcibíades, logo que as novas aquisições fizerem que eles percam as antigas, conquanto não sejais, realmente, fomentadores de seus males, porém, quando muito, cúmplices. Ademais, observo que presentemente ocorre algo despropositado de que também tenho ouvido falar, com respeito aos homens do passado. Verifico que quando a cidade ataca um desses políticos suspeitos de malfeitorias,

eles se mostram indignados e se queixam como se estivessem sendo horrivelmente maltratados. Prestaram à cidade serviços sem conta, é o que todos dizem, e agora ela o arruina injustamente. Porém tudo isso é falso; nunca nenhum governador de cidade foi perseguido injustamente pela própria cidade a que ele preside. O caso dos indivíduos que se fazem passar por chefes políticos parece ser igual ao dos que se apresentam como sofistas. Pois os sofistas, conquanto em tudo o mais sejam sábios, procedem neste particular por maneira insensata. Dizendo-se professores de virtude, muitas vezes acusam os discípulos de serem injustos para com eles, por se negarem a pagar o que lhes devem e mostrarem-se mal agradecidos pelos benefícios recebidos. Poderá haver alegação mais absurda? Indivíduos que se tornaram bons e justos por os ter deixado o professor livres da injustiça e plantado neles a justiça, estarão em condições de proceder mal, precisamente por meio da injustiça que já não está neles? Não achas isso absurdo, camarada? Obrigaste-me a proferir um verdadeiro discurso, Cálicles, por não responderes às minhas perguntas.

Cálicles — E não saberás falar se ninguém te responder?

Sócrates — É possível. Em todo caso, pelo menos agora alonguei consideravelmente minha fala, por não me quereres responder. Mas, pelo deus da bondade, caro amigo, diz-me se não te parece absurdo afirmar alguém que deixou boa outra pessoa, e depois de haver ela chegado a ser o que é graças aos seus esforços, censurá-la por ser má?

Cálicles — Penso que sim.

Sócrates — E não tens ouvido isso mesmo da boca dos que se gabam de ensinar virtude aos homens?

Cálicles — Já ouvi. Mas, por que mencionas essa gente tão carecente de valor?

Sócrates — E tu, que dirás desses supostos dirigentes da cidade, empenhados em deixá-la o melhor possível, e que, no entanto, quando se lhes oferece ocasião, a acusam de ser péssima? Percebes alguma diferença entre

uns e outros? Meu caro, sofista é a mesma coisa que orador, ou, pelo menos, são vizinhos e aparentados, como eu disse a Polo. Mas, por desconhecimento do assunto, consideras a retórica como algo belo e desprezas a sofistica. A verdade, porém, é que a sofística é mais bela do que a retórica quanto a legislação é mais do que a jurisprudência e a ginástica mas do que a medicina. A meu pensar, os oradores políticos e os sofistas são os únicos que não têm o direito de queixar-se das pessoas que eles acusam de serem ruins para eles, pois isso é o mesmo que acusarem a si próprios de não terem feito nenhum bem aos que eles se gabavam de haver deixado bons. Não é assim mesmo?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — A eles, unicamente, como se vê, é que competia prestar serviços sem exigir remuneração, se for certo o que proclamam. Quem recebe benefício de qualquer modalidade, digamos, por haver aprendido com um pedótriba a correr, poderá deixar de pagar a remuneração devida, no caso de permitir o professor que se vá embora e de não lhe haver notificado antes que o pagamento deveria ser feito logo que lhe houvesse comunicado agilidade. Não é pela lentidão, quero crer, que os homens procedem injustamente, mas pela injustiça, não é verdade?

Cálicles — Sim.

Sócrates — Ora, se o professor lhe tira precisamente isso, a injustiça, não há perigo de vir a sofrer dele alguma malfeitoria, por ser o professor a única pessoa capaz de prestar bons serviços sem combinação prévia, se em verdade for capaz de formar homens virtuosos, não é assim mesmo?

Cálicles — Exato.

Sócrates — Essa é a razão, parece, de não ser considerado vergonhoso receber dinheiro nas outras espécies de conselho, digamos, com relação à arquitetura ou a qualquer outra arte.

Cálicles — É o que parece, de fato.

Sócrates — Porém no que diz respeito à maneira de tornar-se alguém tão bom quanto possível, ou de dirigir a própria casa ou a cidade, é considerado vergonhoso condicionar seu conselho a determinado pagamento, não é verdade?

Cálicles — É.

Sócrates — E a razão disso, evidentemente, é que essa modalidade de beneficio é à única que desperta em quem o recebe o desejo de recompensar o benfeitor. Daí ser tido como bom sinal receber recompensa o promotor do beneficio, e mau indicio o caso contrário. Não é isso mesmo?

Cálicles — É.

Sócrates — Qual das duas maneiras de tratar a cidade aconselhas-me a adotar? Explica-me isso. Deverei esforçar-me, como o médico, para que os atenienses se tornem tão bons quanto possível, ou como quem só procura servi-lo e fazer suas vontades? Diz-me a verdade, Cálicles. Uma vez que começaste usando de franqueza comigo, é justo que continues a dizer o que pensas. Fala, portanto, com desembaraço e lealdade.

Cálicles — Então direi que deverás servi-los.

Sócrates — Aconselhas-me, varão generosíssimo, a ser adulador?

Cálicles — Ou mísio, caso prefiras esse nome, Sócrates; porque, se não fizeres o que digo...

Sócrates — Não repitas o que já me disseste muitas vezes, que quem quiser poderá matar-me, para que eu também não tenha de responder que na qualidade de homem mau é que ele matará um bom; nem que me espoliarão dos bens, para que, do meu lado, não volte a dizer-te que o espoliador não saberá o que fazer com eles, e que por mas haver tomado injustamente, só poderá usá-los injustamente, e que se for por modo injusto, é indigno, e, sendo indigno, é mau.

Cálicles — Dás-me a impressão, Sócrates, de que não acreditas que possas vir a sofrer isso, por morares afastado e nunca poderes ser levado aos tribunais por qualquer indivíduo desclassificado e mau.

Sócrates — Fora preciso ser verdadeiramente insensato, Cálicles, para não estar certo de que não há o que não possa acontecer nesta cidade a qualquer pessoa. Mas uma coisa eu também sei, e é que se eu for chamado ao tribunal e correr um dos riscos a que te referiste, meu acusador terá de ser um indivíduo muito ruim, pois jamais um homem bom acusará um inocente. Não seria, portanto, de admirar se eu fosse condenado à morte. Queres que te diga porque admito essa possibilidade?

Cálicles — Quero.

Sócrates — Creio ser um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política, e que ninguém mais, senão eu, presentemente a pratica. Visto nunca entabular conversação com qualquer pessoa com o intuito de adquirir-lhe as boas graças e só ter em mira o que é mais útil, não o mais agradável, e como não me resolvo a fazer todas essas maravilhas a que me aconselhas, nada saberei dizer diante dos juízes. Meu caso é precisamente como o que figurei para Polo: serei julgado como um médico acusado diante de crianças por um cozinheiro. Considera o que poderia alegar em defesa própria quem se visse em semelhante situação e fosse acusado nos seguintes termos: Meninos, este homem vos tem causado males sem conta; ele deforma a todos vós, e até os de menos idade ele corta e cauteriza e os reduz ao desespero, fazendo-os emagrecer e sufocando-os, além de dar-lhes a beber remédios amargos e de obrigá-los a passar fome e sede, ao invés de fazer como eu, que vos regalo com quantidade de coisas boas e variadas. Como imaginas que se defenderia o médico que se visse em conjuntura tão critica? Se dissesse a verdade: Fiz tudo isso, meninos, em benefício de vossa saúde, qual não seria, a teu ver, o clamor levantado por semelhantes juízes? Enorme, não?

Cálicles — Decerto; teremos de aceitá-lo.

Sócrates — E não ficaria em grande perplexidade, por não ter o que dizer?

Cálicles — Perfeitamente.

Sócrates — Da mesma forma eu seria tratado, tenho certeza, se fosse levado ao tribunal, pois não poderia mencionar nenhum prazer que lhes tivesse proporcionado e que eles consideram benefícios e vantagens, apesar de eu mesmo não ter inveja nem dos que lhos ensejaram nem dos que os receberam. Se me acusarem de corromper os moços, com deixá-los desorientados, ou de desrespeitar as pessoas mais velhas por dirigir-lhes palavras amargas, tanto em público como em particular, não poderia nem dizer-lhes a verdade, a saber: Falo tudo aquilo por amor à justiça, e se assim procedo, juízes, é no vosso próprio benefício, nada mais podendo acrescentar. Nessas condições, terei de conformar-me com o que vier a acontecer-me.

Cálicles — E consideras mesmo, Sócrates, bom para alguém ficar numa situação dessas, sem possibilidade de defesa?

Sócrates — Desde que não lhe falte, Cálicles, a defesa que já tantas vezes admitiste e de que ele se premunira com nunca ter dito ou feito nada injusto, nem contra os homens nem contra os deuses. Pois essa é a melhor defesa que alguém pode preparar para si mesmo, como já reconhecemos várias vezes. Se alguém me demonstrasse que eu era incapaz de obter essa espécie de defesa para mim próprio ou para terceiros, sentir-me-ia envergonhado, quer me visse refutado diante de muitas pessoas, quer de poucas, ou mesmo em conversa só comigo, como ficaria bastante aborrecido se tivesse de morrer por essa incapacidade. Quanto a morrer por falta da retórica bajuladora, estou certo de que me verias suportar facilmente a morte. Em si mesma, a morte não é de temer, salvo por quem for insensato e pusilânime. O que é de temer é cometer injustiça. A maior infelicidade é chegar ao Hades com a alma pejada de malfeitorias. Caso queiras, contar-te-ei uma história em que se prova que é assim mesmo.

Cálicles — Uma vez que já terminaste o resto, finaliza também isso.

Sócrates — Então ouve, como se diz, uma bela história, que decerto tomarás como fábula, segundo penso, mas que eu digo ser verdadeira, pois

insisto em que é a pura verdade tudo o que nela se contém. Conforme Homero nos relata, Zeus, Posido e Plutão dividiram entre si o poder que tinham recebido do pai. Ora, no tempo de Crono havia uma lei relativa aos homens, que sempre vigorou e que ainda se conserva entre os deuses, a saber: que o homem que houvesse passado a vida com justiça e santidade, depois de morto iria para a Ilha dos Bem-aventurados, onde permaneceria livre do mal, em completa felicidade, e que, pelo contrário, quem tivesse vivido impiamente e sem justiça, iria para o cárcere da punição e da pena, a que dão o nome de Tártaro. No tempo de Crono, e mesmo depois, no começo do reinado de Zeus, os juizes eram vivos e julgavam aos vivos no próprio dia em que deveriam morrer. Esse o motivo de ser o julgamento cheio de falhas; por isso, Plutão e os zeladores da Ilha dos Bem-aventurados foram a Zeus e lhe comunicaram que para ambos os lugares chegavam homens de todo em todo indignos. Então Zeus lhes falou: Vou remediar tal inconveniente. As sentenças, realmente, têm sido mal dadas, porque as pessoas são julgadas com vestes, uma vez que ainda estão vivas. Desse modo, continuou, muitos homens de alma ruim são adornados de belos corpos, posição e riqueza, aparecendo por ocasião do julgamento infinitas testemunhas que afirmam terem eles vivido com justiça. Nessas circunstâncias os juízes ficam perturbados, tanto mais que eles também julgam vestidos, servindo-lhes de véu para a alma os olhos, os ouvidos e todo o corpo. Tudo isso atua como empecilho, tanto as suas próprias vestimentas como as dos que vão ser julgados. Em primeiro lugar, disse ele, será preciso tirar dos homens o conhecimento da morte, pois presentemente eles têm notícia dela com antecedência; nesse sentido, já foram dadas instruções a Prometeu. Em segundo lugar, passarão a ser julgados desprovidos de tudo, a saber, só depois de mortos. O juiz, também terá de estar morto e nu, para examinar apenas com sua alma as demais almas, logo após a morte de cada um, que estará desassistido de toda a parentela e depois de haver deixado na terra todos aqueles adornos, para que o

julgamento possa ser justo. Percebi esses inconvenientes antes de vós, e como juízes nomeei três de meus filhos, sendo dois da Ásia: Minos e Radamanto, e um da Europa: Éaco. Depois de morrerem, julgarão no prado que se acha na altura da encruzilhada dos dois caminhos: o que vai dar na Ilha dos Bem-aventurados e o que vai para o Tártaro. Radamanto julgará os que vierem da Ásia; Éaco, os da Europa. A Minos darei o privilégio de pronunciar-se por último, nos casos de indecisão dos outros dois, para que seja o mais justo possível o julgamento que decide da viagem dos homens. Eis, Cálicles, o que ouvi contar e creio ser verdade. Dessa história eu tiro a seguinte conclusão: a morte, conforme penso, nada mais é do que a separação de duas coisas: a alma e o corpo. Uma vez separados um do outro, nem por isso deixa nenhum deles de apresentar a mesma constituição do tempo em que ainda vivia o homem. O corpo conserva sua natureza e os sinais de quanto pudesse ter feito, bem como os tratamentos a que foi submetido, tudo facilmente reconhecível. Se um indivíduo foi em vida corpulento, ou por natureza ou por sua maneira de viver, ou por ambas as causas, depois de morto será também grande o seu cadáver; se era gordo, o cadáver será gordo, e assim com tudo o mais. Se gostava de deixar crescer os cabelos, o cadáver também apresentará cabelos soltos. Por outro lado, se apresentava no corpo cicatrizes de azorrague, ou marcas de sevícias, ou de ferimentos outros, recebidos em vida, será possível perceber tudo isso no cadáver. E se, porventura, tivesse em vida algum membro fraturado ou defeituoso, isso mesmo se poderá reconhecer depois de morto. Numa palavra: tudo por que em vida o corpo passou continua por algum tempo visível, em sua quase totalidade, depois da morte. A mesma coisa, Cálicles, penso que se passa com relação à alma; tudo nela se torna visível, depois de despida do corpo, tanto suas caraterísticas, naturais como as modificações supervenientes, no empenho do homem de alcançar isto ou aquilo. Ao se apresentarem diante do juiz — os da Ásia vão para Radamanto — coloca-os em sua frente Radamanto e examina alma por alma, sem saber a quem

pertenceram, a não ser, por vezes, quando acontece tomar a do Grande Rei ou a de qualquer outro soberano ou potentado, e verificar não haver nela nada são, por estar cheia de lanhos e de marcas de perjuros e de injustiças, que as diferentes ações foram deixando na alma, e de encontrar tudo retorcido pela mentira e pela vaidade, sem estar nada direito, visto ter sido criada sem a verdade; e como consequência da licença, da luxúria, da insolência e da incontinência de conduta, mostra-se a alma cheia de deformidades e de feiúra. Contemplando-a desse jeito, envia-a Radamanto ignominiosamente para a prisão, onde terá de sofrer o castigo merecido. A pena merecida para quem recebe castigo, quando é punido com justiça; é tornar-se melhor e tirar algum proveito com o castigo, ou servir de exemplo para outros, a fim de que estes, vendo-os sofrer o que sofrem, se atemorizem e se tornem melhores. Os que aproveitam com o seu próprio castigo, seja ele imposto pelos deuses, seja pelos homens, são os que cometem faltas remediáveis. Todavia, esse proveito só é alcançado por meio de dores e sofrimento, tanto aqui na terra como no Hades; não há outro modo de limpar-se da injustiça. Os culpados dos piores crimes, que, por isso mesmo, são incuráveis, são os que ficam para exemplo, sem que eles próprios tirem a menor vantagem disso, visto não serem passíveis de cura. Para os outros, porém, é proveitoso vê-los expiar eternamente os próprios erros por meio dos maiores, mais dolorosos e mais terríveis suplícios, expostos para exemplo na prisão do Hades, espetáculo e advertência, a um tempo, para quantos criminosos ali chegarem. Arquelau será um desses, é o que eu digo, se for verdade o que Polo nos contou, e bem assim todos os tiranos iguais a ele. Estou convencido de que a maioria de tais exemplos é tirada da classe dos tiranos, dos reis, dos potentados e dos demais administradores dos bens públicos, por serem, justamente, os que têm a possibilidade de cometer os maiores e mais ímpios crimes. Homero é testemunha disso, pois nos mostra reis e potentados a sofrer castigos eternamente no Hades: Tântalo, Sísifo e Tício. Tersites, ou qualquer outro vilão de maus costumes, ninguém nos

apresenta como sujeito a penas eternas, por incurável. É que, no meu modo de pensar, carecia de poder para isso, motivo por que era mais feliz do que os que dispuseram desse poder. De fato, Cálicles, é entre os tiranos que se encontram os tipos mais perversos; porém nada impede que entre eles também se nos deparem homens virtuosos, dignos em todo o ponto de nossa admiração. Pois é sumamente difícil, Cálicles, e grandemente merecedor de elogios, levar vida de justo quem tem o poder de fazer o mal. Porém são poucos os homens nessas condições. Todavia, tanto aqui como alhures, tem havido, e no futuro, quero crer, não faltarão homens excelentes na virtude de administrar honestamente o que lhes confiarem. Um, até, já se tornou famoso em toda a Hélade, Aristides, filho de Lisímaco. Porém a maioria dos potentados, caro amigo, é gente criminosa. Como disse, quando aquele Radamanto recebe um tipo desses, ignora tudo a seu respeito, quem seja ou de que família provém; sabe apenas que é um celerado. Vendo isso, envia-o para o Tártaro, não sem o ter previamente assinalado, para indicar se é ou não passível de cura. Uma vez lá chegado, o criminoso recebe o castigo merecido. Mas, quando acontece perceber uma alma que viveu santamente e na verdade, de um simples particular ou de quem quer que seja, mas principalmente, Cálicles, segundo penso, de algum filósofo que durante a vida só se ocupou com seus interesses, sem ingerir-se nos negócios dos outros, mostra-se satisfeito e o encaminha para a Ilha dos Bem-aventurados. O mesmo faz Éaco. Ambos julgam com um bastão na mão. Minos se conserva à parte, sentado, e é o único que empunha um cetro de ouro, como em Homero no-lo declara Odisseu, que o viu com cetro de ouro na mão, assentado, e entre os mortos a distribuir justiça. Eu, Cálicles, de minha parte, dou crédito a essa narrativa e me esforço para apresentar-me diante do juiz com a alma tão limpa quanto possível. Não dou nenhuma importância às honrarias que a maioria dos homens tanto preza; empenhando-me na busca da verdade, procurei tornar-me o melhor possível enquanto viver, e assim também morrer, quando chegar a minha hora. Exorto também os demais

homens, na medida das minhas forças, a fazerem o mesmo, como te exorto, em retribuição aos teus conselhos, a adotar esse modo de vida e a tomar parte nessa luta, a mais importante, sem nenhuma dúvida, que se trava aqui na terra, e te lastimo por saber-te incapaz de defender-te quando te vires diante daquele julgamento e da sentença a que há pouco me referi. Quando chegares à frente do teu juiz, filho de Egina, e ele puser a mão em ti e levar-te para o julgamento, ficarás de boca aberta e com vertigens, tal como eu aqui, sendo possível mesmo que alguém te esbofeteie ignominiosamente e te inflija toda a sorte de ultrajes. É possível que consideres tudo isso uma simples história de velhas, que só merece o teu desprezo. Não fora nada extraordinário que nós também a desprezássemos, se em nossas investigações encontrássemos algo melhor e mais verdadeiro. Mas, como viste, vós três, os mais sábios Helenos do nosso tempo, tu, Polo e Górgias, não fostes capazes de demonstrar que devemos viver uma vida diferente desta, que se nos revelou vantajosa até mesmo no outro mundo. Entre tantos argumentos desenvolvidos, todos foram refutados, tendo sido este o único que se manteve firme, a saber, que devemos com mais empenho precaver-nos de cometer injustiça do que de ser vítima de injustiça, e que cada um de nós deve esforçar-se, acima de tudo, não para parecer que é bom, mas para sê-lo realmente, tanto na vida particular como na pública. Se alguém se tornar mau sob qualquer aspeto, deverá ser castigado, sendo esse o segundo bem depois do de ser justo, que é tornar se justo por meio do castigo e da expiação da culpa; que toda adulação deve ser evitada, tanto com relação a si próprio como a estranhos, quer sejam poucos, quer muitos, e que tanto a faculdade de bem falar como os demais recursos desse gênero só devem ser empregados a serviço da justiça. Aceita, portanto, meu conselho, e acompanha-me para onde, uma vez chegado, serás feliz, assim na vida como na morte, conforme nosso argumento o certifica. Deixa que te desprezem como insensato, que te insulte quem quiser insultar, sim, por Zeus, recebe sem perturbar-te até mesmo aquele tapa ignominioso; não virás a sofrer mal nenhum, se fores um

homem verdadeiramente bom e se praticares a virtude. E depois de a termos praticado em comum, se julgarmos conveniente, dedicar-nos-emos à política ou ao que melhor nos parecer, o que decidiremos oportunamente, quando para isso ficarmos mais aptos do que estamos agora. Pois é vergonhoso, sendo nós o que mostramos ser neste momento, blasonar como se valêssemos alguma coisa, quando nem sequer pensamos do mesmo modo sobre qualquer assunto, principalmente os de mais importância, tão grande é nossa ignorância! Tomemos como guia a verdade que acaba de nos ser revelada e que nos indica ser a melhor maneira de viver a que consiste na prática da justiça e das demais virtudes, na vida como na morte. Aceitemos essa norma de vida e exortemos os outros a fazer o mesmo, não aquela em que confias e que me aconselhaste a seguir. Porque essa, Cálicles, é carecente de valor.

Mênon

Sócrates — Mênon — Um Escravo de Mênon — Ânito

Mênon — Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira?

Sócrates — Até há pouco tempo, Mênon, os tessálios eram renomados entre os gregos, e admirados, por conta de sua arte equestre e de sua riqueza. Agora, entretanto, segundo me parece, também o são pela sabedoria. E sobretudo os concidadãos do seu amigo Aristipo, os larissos. O responsável entre vós é Górgias. Pois, tendo chegado a vossa cidade, fez apaixonados, por conta de sua sabedoria, os principais tanto dos alêuades, entre os quais está teu apaixonado Aristipo, quanto dos outros tessálios. E, em especial, infundiu-vos esse costume de, se alguém fizer uma pergunta, responder sem temor e de maneira magnificamente altiva, como é natural responderem aqueles que sabem, visto que afinal ele próprio se oferecia para ser interrogado, entre os gregos, por quem quisesse, sobre o que quisesse, não havendo ninguém a quem não respondesse. Por aqui, amigo Mênon, aconteceu o contrário. Produziu-se como que uma estiagem da sabedoria, e há o risco de que a sabedoria tenha emigrado destas paragens para junto de vós. Pelo menos, se te dispõe a, dessa maneira, interrogar os que aqui estão, nenhum há que não vai rir e dizer: “Estrangeiro, corro o risco de que penses que sou algum bem-aventurado — pelo menos alguém que sabe se a virtude é coisa que se ensina ou de que maneira se produz -; mas estou tão longe de

saber se ela se ensina ou não, que nem sequer o que isto, a virtude, possa ser, me acontece saber, absolutamente." Eu próprio, em realidade, Mênon, também me encontro nesse estado. Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a esse assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude. E quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é? Ou te parece ser possível alguém que não conhece absolutamente quem é Mênon, esse alguém saber se é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas? Parece-te ser isso possível?

Mênon — Não, a mim, não. Mas tu, Sócrates, verdadeiramente não sabes o que é a virtude, e é isso que, a teu respeito, devemos levar como notícia para casa?

Sócrates — Não somente isso, amigo, mas também que ainda não encontrei outra pessoa que soubesse, segundo me parece.

Mênon — Mas como? Não te encontraste com Górgias quando ele esteve aqui?

Sócrates — Sim, encontrei-me.

Mênon — Assim então, pareceu-te que ele não sabe?

Sócrates — Não tenho lá muito boa memória, Mênon, de modo que não posso dizer no presente como me pareceu naquela ocasião. Mas talvez ele, saiba, e tu saibas o que ele dizia, recorda-me então as coisas que ele dizia. Ou, se queres, fala por ti mesmo. Pois sem dúvida tens as mesmas opiniões que ele.

Mênon — Tenho, sim.

Sócrates — Deixemos pois Górgias em paz, já que afinal está ausente. Mas tu mesmo, Mênon, pelos deuses!, que coisa afirmas ser a virtude? Dize, e não te faças rogar, para que um felicíssimo engano seja o que eu tenha cometido, se se revelar que tu e Górgias sabeis o que é virtude, tenho eu dito, ao invés, jamais ter encontrado alguém que soubesse.

Mênon — Mas não é difícil dizer, Sócrates. Em primeiro lugar, e queres que eu diga qual é a virtude do homem, é fácil dizer que é esta a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Se queres que digas qual é a virtude da mulher, não é fácil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. E diferente é a virtude da criança, tanto a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião, seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício.

Sócrates — Uma sorte bem grande parece que tive, Mênon, se, procurando uma só virtude, encontrei um enxame delas pousando junto a ti. Entretanto, Mênon, propósito dessa imagem, essa sobre o enxame, se, perguntando eu, sobre o ser da abelha, o que ele é, dissesses que elas são muitas e assumem toda variedade de formas, o que me responderias se te perguntasse: "Dizes serem elas muitas e de toda variedade de formas e diferentes umas das outras quanto a serem elas abelhas? Ou quanto a isso elas não diferem em nada, mas sim quanto a outra coisa, por exemplo quanto à beleza, ou ao tamanho, ou quanto a qualquer outra coisa desse tipo? Dize: que responderias, sendo interrogado assim?

Mênon — Eu, de minha parte, diria que, quanto a serem abelhas, não diferem nada uma das outras.

Sócrates — Se então eu dissesse depois disso: "Nesse caso, diz-me isso aqui, Mênon: aquilo quanto a que ela nada diferem, mas quanto a que são todas o mesmo, que afirmas ser isso?" Poderias, sem dúvida, dizer-me alguma coisa?

Mênon — Sim, poderia.

Sócrates — Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, têm todas um caráter único, que é o mesmo, graças ao qual são virtudes, par o qual, tendo voltado ao seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude. Ou não entendes o que digo?

Mênon — Acho que entendo, sim. Contudo, ainda não apreendo, como quero pelo menos, aquilo que é perguntado.

Sócrates — Mas é só a propósito da virtude que te parece ser assim, Mênon: que a virtude do homem é diferente da virtude da mulher, e da dos outros? Ou passa-se a mesma coisa também com a saúde, com o tamanho e com a força? Parece-te ser uma a saúde do homem, outra a da mulher? Ou por toda parte é o mesmo caráter, se realmente for saúde, quer seja no homem, quer esteja em quem quer que seja?

Mênon — A saúde, ela, parece-me ser a mesma, tanto a do homem quanto a da mulher.

Sócrates — Também o tamanho e a força, não é verdade? Caso a mulher seja forte, é graças ao mesmo caráter e graças à mesma força que será forte, não é? Pois por "a mesma" quero dizer isso: que em nada difere a força, no que concerne ao ser forte, quer esteja no homem, quer na mulher. Ou pensas que de alguma forma difere?

Mênon — Eu não.

Sócrates — Mas a virtude, quanto ao ser virtude, diferirá em alguma coisa, quer esteja numa criança ou num velho, quer numa mulher ou num homem?

Mênon — A mim pelo menos parece, de alguma forma, Sócrates, que esse caso já não é parecido com aqueles outros.

Sócrates — Por quê? Não disseste que a virtude do homem é bem administrar a cidade, e que a mulher é bem administrar a casa?

Mênon — Sim, disse.

Sócrates — Será então que é possível bem administrar, seja a cidade, seja a casa, seja qualquer outra coisa, não administrando de maneira prudente e justa?

Mênon — Não, certamente.

Sócrates — Então, não é verdade?, se realmente administrar de maneira justa e prudente, é por meio de justiça e prudência que administrarão.

Mênon — Necessariamente.

Sócrates — Logo, das mesmas coisas ambos precisam, tanto a mulher quanto o homem, se realmente devem ser bons: da justiça e da prudência.

Mênon — É evidente que precisam.

Sócrates — Mas a criança e o ancião? Será que sendo intemperantes e injustos poderão jamais ser bons?

Mênon — Não, certamente.

Sócrates — Mas sim sendo prudentes e justos?

Mênon — Sim.

Sócrates — Logo, todos os seres humanos, é pela mesma maneira que são bons; pois é vindo a ter as mesmas coisas que se tornam bons.

Mênon — Parece.

Sócrates — Não seriam bons pela mesma maneira, não é, mesmo?, se não fosse a mesma virtude que pertencesse a eles.

Mênon — Certamente não.

Sócrates — Já que, pois, é a mesma virtude que pertence a todos, tenta reavivar a lembrança e dizer o que Górgias, e tu com ele, diz que ela é.

Mênon — Que outra coisa seria senão ser capaz de comandar os homens? Se é verdade pelo menos que procuras uma coisa única para todos os casos.

Sócrates — Mas é certamente o que procuro. Mas então, Mênon, é a mesma virtude, a da criança e a do escravo: serem, ambos, capazes de comandar seu senhor? E te parece que ainda seria escravo aquele que comanda?

Mênon — Não me parece absolutamente, Sócrates.

Sócrates — Não é provável, com efeito, caríssimo. Pois examina ainda o seguinte: afirmas que a virtude é ser capaz de comandar. Não deveremos acrescentar aí "com justiça, e não injustamente"?

Mênon — Creio, de minha parte, que sim. Pois a justiça é virtude, Sócrates.

Sócrates — É virtude, Mênon, ou uma virtude?

Mênon — Que queres dizer?

Sócrates — Como em outro caso qualquer. Por exemplo, se queres, a respeito da redondez, eu diria que é uma figura, não simplesmente que é figura. E diria assim, pela razão de que há ainda outras figuras.

Mênon — E corretamente estarias falando, pois também eu digo que há não somente a justiça, mas também outras virtudes.

Sócrates — Quais dizes serem elas? Nomeia-as, assim como eu, por exemplo, também te nomearia outras figuras, se me pedisses; tu também, então, nomeia-me outras virtudes.

Mênon — Pois bem: a coragem me parece ser uma virtude, e também a prudência, a sabedoria, a grandeza d´alma e numerosas outras.

Sócrates — De novo, Mênon, acontece-nos o mesmo. Outra vez, ao procurar uma única, eis que encontramos, de maneira diferente de há pouco, uma pluralidade de virtudes. Mas a única virtude, a que perpassa todas elas, não conseguimos achar.

Mênon — Com efeito, Sócrates, ainda não consigo apreender, como procuras, uma virtude que é única em todas elas, como era nos outros casos.

Sócrates — É natural. Mas eu me empenharei vivamente, se puder, para que nos aproximemos. Pois compreendes, penso, que assim se passa a respeito de tudo. Se alguém te perguntasse, aquilo que perguntei ainda há pouco: "o que é a figura, Mênon?"; se lhe dissesses que é a redondez, e se ele te perguntasse aquilo precisamente que eu perguntei: "a redondez é a figura ou uma figura?", dirias, sem dúvida, não é?, que é uma figura.

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — E não é verdade que por esta razão: que há ainda outras figuras?

Mênon — Sim.

Sócrates — E ainda se ele te perguntasse em seguida: quais? Nomeá-las-ias?

Mênon — Sim, nomearia.

Sócrates — E, de novo, se, da mesma maneira, aquele que te interroga te perguntasse, sobre a cor, o que ela é, e, tendo tu respondido que é o branco, em seguida retomasse a palavra dizendo: "o branco é cor ou uma cor?", dirias que é uma cor, porque acontece haver ainda outras?

Mênon — Sim, diria.

Sócrates — E, mais, se ele te pedisse que nomeasses outras cores, nomearias outras, que acontece não serem em nada menos cores que o branco?

Mênon — Sim.

Sócrates — Se, pois, como eu, ele prosseguisse o argumento e dissesse: "é sempre a uma multiplicidade que chegamos, mas não me venhas com isso! Antes, já que chamas essas muitas coisas por um nome só, e que afirmas que todas elas são figura, e isso ainda quando são contrárias umas das outras — que é isso que de modo algum compreende menos o redondo do que o reto, isso precisamente que chamas figura, de tal forma que afirmas que em nada o redondo é mais figura que o reto? Ou não dizes assim?"

Mênon — Digo sim.

Sócrates — Assim sendo, quando dizes isso, estás afirmando que o redondo não é absolutamente mais redondo que reto, nem o reto absolutamente mais reto que redondo?

Mênon — Certamente não, Sócrates.

Sócrates — Antes estás, sim, dizendo que o redondo não é absolutamente mais figura que o reto, nem este mais figura que aquele.

Mênon — Dizes a verdade.

Sócrates — Que então é isso, afinal, isso cujo nome é figura? Tenta dizer. Ora, se a alguém que te pergunta dessa forma, seja sobre a figura, seja sobre a cor, dissesses: “mas nem mesmo compreendo o que queres, homem, e tampouco sei o que queres dizer”, talvez ele se espantasse e dissesse: “não compreendes que procuro aquilo que é o mesmo em todas essas coisas?” Ou tampouco perguntasse: “o que é, no redondo e no reto e nas outras coisas que chamas figuras, aquilo que é o mesmo em todas elas?” Tenta responder, a fim de que seja um exercício para ti também em relação à resposta sobre a virtude.

Mênon — Não me peças isso, Sócrates; mas responde tu mesmo.

Sócrates — Queres que te conceda esse favor?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Consentirás então também tu em me responder sobre a virtude?

Mênon — Sim.

Sócrates — É preciso esforçar-se portanto; com efeito, vale a pena.

Mênon — Decididamente.

Sócrates — Vamos lá. Tentemos dizer-te o que é a figura. Examina então se aceitas que ela é o seguinte: seja pois figura, para nós, o único entre os seres que acontece sempre acompanhar a cor. Isso te é suficiente, ou é de outra maneira que procedes à pesquisa? Pois eu ficaria contente se exatamente dessa maneira me falasses sobre a virtude.

Mênon — Mas essa definição é ingénua, Sócrates.

Sócrates — Que queres dizer?

Mênon — Quero dizer que a figura é, segundo tua definição, se não me engano, aquilo que sempre acompanha a cor. Seja. Mas se alguém dissesse que não sabe o que é a cor, mas estivesse em relação a ela na mesma dificuldade que a propósito da figura, que acreditas que teria sido respondido por ti?

Sócrates — A verdade, acredito eu. E, mais, se aquele que me interroga fosse um desses sábios hábeis em erística e agonística, dir-lhe-ia: "está dito o que disse eu; se digo coisas que não são corretas, é tua tarefa proceder ao exame do argumento e refutar-me". Mas, se é o caso, como tu e eu neste momento, de que pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e mais dialética. Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe. Tentarei pois também eu falar assim contigo. Diz-me pois: "há algo a que dás o nome de *término*"? Quero dizer com isso algo tal como limite e extremidade. Com todas essas palavras, estou querendo dizer algo que é o mesmo. Talvez Pródico divirja de nós, mas tu, penso, há algo a que dás o nome de "limita-se" e também "termina". É algo desse tipo que quero dizer, nada de complicado.

Mênon — Mas claro que emprego esses nomes, e creio compreender o que dizes.

Sócrates — Pois bem; há uma coisa a que dás o nome de "superfície" e outra a que dás o nome de "sólido", por exemplo essas coisas que ocorrem em geometria?

Mênon — Sim, emprego esses nomes.

Sócrates — Pois então já podes compreender, a partir disso, o que quero dizer com figura. Pois para toda figura afirmo o seguinte: onde o sólido termina, isso é uma figura. Aquilo que, precisamente, resumindo, diria: a figura é o limite do sólido.

Mênon — E por cor, Sócrates, que queres dizer?

Sócrates — Que impudente és, Mênon! A um ancião atribuis como tarefa questões penosas para responder, ao passo que tu mesmo não te dispões a relembrar e dizer o que afinal Górgias diz que é a virtude.

Mênon — Mas, quando me responderes a isso, Sócrates, eu te direi.

Sócrates — Ainda que alguém estivesse totalmente coberto, Mênon, saberia, contanto que falasses, que és belo e ainda tens apaixonados.

Mênon — Por que isso?

Sócrates — Porque não fazes senão ordenar em tua fala, que é exatamente aquilo que fazem os belos mimados, tiranizando como tiranizam, enquanto estão na flor da idade; e, ao mesmo tempo, talvez tenhas notado a meu respeito que me deixo vencer pelos belos. Assim pois, condescenderei contigo e responderei.

Mênon — Decididamente, condescende!

Sócrates — Queres pois que eu te responda à maneira de Górgias, por onde me possas seguir melhor?

Mênon — Quero, como não?

Sócrates — Não é verdade que falais de certas emanações dos seres, segundo a teoria de Empédocles?

Mênon — Certamente.

Sócrates — E também de poros, para os quais e através dos quais correm as emanações?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — E, dentre as emanações, não dizeis que algumas se adaptam a alguns dos poros, enquanto outras são menores ou maiores?

Mênon — É assim.

Sócrates — E há também, não é?, algo a que dás o nome de visão.

Mênon — Há.

Sócrates — A partir disso tudo então, “atende ao que digo”, como diz Píndaro. A cor é pois uma emanação de figuras de dimensão proporcionada à visão e assim perceptível.

Mênon — Parece-me, Sócrates, teres dado, com esta, uma excelente resposta.

Sócrates — E que talvez tenha sido dada da maneira que te é habitual; e ao mesmo tempo, creio, percebes que serias capaz de, a partir dela, dizer

também o que é o som, bem como o odor e muitas outras dentre as coisas desse tipo.

Mênon — Decididamente.

Sócrates — É que é trágica, Mênon, essa resposta, de modo que te agrada mais do que aquela sobre a figura.

Mênon — É, agrada-me mais.

Sócrates — Mas não é melhor, filho de Alexidemo, mas a outra sim é melhor, como estou persuadido. E creio que tampouco a ti pareceria como parece se, como disseste ontem, não te fosse necessário ir embora antes dos mistérios, mas sim ficasses e fosses iniciado.

Mênon — Mas eu ficaria, Sócrates, se me dissesses muitas coisas desse tipo.

Sócrates — Mas não é seguramente por falta de empenho, absolutamente, que deixarei de falar coisas desse tipo, tanto no teu interesse quanto no meu. Mas talvez não seja capaz de dizer muitas dessas coisas. Mas, vê lá!, tenta também tu pagar a promessa que me fizeste, dizendo, sobre a virtude, o que ela é como um todo, e pára de fazer muitas coisas a partir do que é um, como os trocistas dizem que fazem aqueles que quebram alguma coisa, a cada vez que isso acontece. Antes, deixando-a íntegra e sã, diz o que é a virtude. Os paradigmas, afinal, já recebeste de mim.

Mênon — Pois bem, Sócrates, parece-me que a virtude é, como diz o poeta, “regozijar-se com as coisas belas e poder alcançá-las”. Também eu digo que a virtude é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las.

Sócrates — Dizes que aquele que deseja as coisas belas é desejoso das coisas boas?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Dizes isso no pensamento de que há alguns que desejam coisas más, e outros que desejam as boas? Não te parece, caríssimo, que todos desejam as coisas boas?

Mênon — Não, a mim não parece.

Sócrates — Mas sim que alguns desejam coisas más?

Mênon — Sim.

Sócrates — Acreditando eles que as coisas más são boas, dizes, ou, mesmo sabendo que são más, ainda assim as desejam?

Mênon — Parece-me que há os dois casos.

Sócrates — É verdade que te parece, realmente, Mênon, que alguém, sabendo que coisas más são más, assim mesmo as deseja?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Que queres dizer com "deseja" coisas más? Que deseja que elas lhe aconteçam?

Mênon — Sim, que aconteçam. Que outra coisa?

Sócrates — Crendo eles que as coisas más trazem proveito àquele a quem acontecem, ou sabendo que as coisas más trazem dano àquele junto a quem elas estejam?

Mênon — Há os que acreditam que as coisas más trazem proveito, e há também os que sabem que elas trazem dano.

Sócrates — E te parece que sabem que as coisas más são más, aqueles que acreditam que as coisas más trazem proveito?

Mênon — Não é o que me parece absolutamente, isso aí.

Sócrates — Então, é evidente que não desejam as coisas más esses que as ignoram, mas desejam sim aquelas que acreditavam serem boas, mas que são más. De modo que os que as ignoram e que acreditam que são boas, é evidente que desejam as coisas boas, não é?

Mênon — Talvez seja o caso que, esses, sim.

Sócrates — Mas como? Aqueles que desejam as coisas más, como dizes, mas que acreditam que as coisas más trazem dano a quem vem a tê-las, sem dúvida sabem, não é?, que sofrerão dano por parte delas?

Mênon — Necessariamente.

Sócrates — Mas eles não crêem que os que sofrem dano são miseráveis, na medida em que sofrem dano?

Mênon — Também isso é necessário.

Sócrates — E não é necessário crer que os miseráveis são infelizes?

Mênon — Eu, de minha parte, creio que são.

Sócrates — Há então quem queira ser miserável e infeliz?

Mênon — Não me parece, Sócrates.

Sócrates — Logo, Mênon, ninguém quer as coisas más, se realmente não quer ser assim. Pois que outra coisa é ser miserável senão desejar e obter as coisas más?

Mênon — Talvez seja o caso que digas a verdade, Sócrates, e que ninguém queira as coisas más.

Sócrates — Não é verdade que ainda agora disseste que a virtude é querer as coisas boas e poder alcançá-las?

Mênon — Disse, efetivamente.

Sócrates — E do que foi dito, não é verdade que o querer pertence a todos, e de modo algum é por ele que alguém é melhor que um outro?

Mênon — É evidente.

Sócrates — Mas é claro que, se realmente alguém é melhor que outro, é em relação ao poder alcançar que ele seria melhor.

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, é isso, parece, segundo a tua definição, a virtude: o poder de conseguir as coisas boas.

Mênon — Parece-me, Sócrates, que é exatamente assim como agora compreendes.

Sócrates — Vejamos pois também isso, se estás certo no que dizes. Pois talvez tenhas razão. Afirmas que a virtude é ser capaz de conseguir as coisas boas?

Mênon — Afirmo sim.

Sócrates — E o que chamas coisas boas não são coisas como a saúde e a riqueza?

Mênon — Quero dizer também obter ouro e prata, e honras e postos de comando na cidade.

Sócrates — Aquelas que dizes serem as coisas boas não são outras senão as desse tipo?

Mênon — Não, mas sim digo serem boas todas as coisas desse tipo.

Sócrates — Pois seja. Conseguir ouro e prata é pois virtude, segundo diz Mênon, o hóspede, por herança paterna, do grande rei. Acrescentas, a esse conseguir, que isso seja feito "de maneira justa" e "de maneira pia", ou absolutamente não te importa e, ainda que alguém os consiga [*sc.* ouro e prata] de maneira injusta, chamarás isso, de modo semelhante, virtude?

Mênon — Certamente não, Sócrates.

Sócrates — Mas, sim, vício.

Mênon — Com toda certeza.

Sócrates — Logo, é preciso, segundo parece, que junto a esse conseguir esteja justiça, ou prudência, ou piedade, ou outra parte qualquer da virtude, Senão, não será virtude, ainda que conseguindo coisas boas.

Mênon — Como pois poderia ser virtude sem essas coisas?

Sócrates — E não procurar conseguir ouro e prata quando não for justo nem para si próprio nem para outrem, não é virtude também esse não conseguir?

Mênon — É evidente.

Sócrates — Logo, conseguir tais bens em nada seria mais virtude que o não conseguir, mas, segundo parece, aquilo que se fizer com justiça será virtude, aquilo que se fizer sem todas as coisas desse tipo será vício.

Mênon — Parece-me ser necessariamente como dizes.

Sócrates — E não é verdade que dissemos um pouco antes que cada uma dessas coisas é uma parte da virtude: a justiça, a prudência e todas as coisas desse tipo?

Mênon — Sim.

Sócrates — Então, Mênon, estás caçoando de mim?

Mênon — Por que, Sócrates?

Sócrates — Porque, ainda agora, tendo-te eu pedido que não quebrasses nem despedaçasses a virtude, e tendo-te dado paradigmas segundo os quais seria preciso responder, negligenciaste isso, e dizes sim que a virtude é ser capaz de conseguir coisas boas com justiça. E, esta, afirmas que é parte da virtude?

Mênon — Sim, afirmo.

Sócrates — Então, resulta, a partir do que admites, que fazer o que quer que se faça com uma parte da virtude, é isso a virtude. Pois afirmas que a justiça é uma parte da virtude, e também o é cada uma daquelas várias coisas que mencionamos. Ora, por que então estou dizendo isso? Porque, tendo eu pedido que dissesses o que é a virtude como um todo, estás, por um lado, longe de dizer o que ela é, e, por outro, afirmas que é virtude toda ação desde que seja feita com uma parte da virtude, como se já tivesses dito o que é a virtude como um todo, e como se eu devesse reconhecê-la a partir daí ainda que a partas em pedaços. Precisas então, de novo, do começo, segundo me parece, amigo Mênon, retomar a mesma pergunta: o que é a virtude, uma vez que virtude seria toda ação acompanhada de uma parte da virtude? Pois é isso que se quer dizer quando se diz que toda ação acompanhada de justiça é virtude. Ou não te parece que precisas retomar de novo a mesma questão, mas, sim, crês que alguém sabe o que é uma parte da virtude mesmo não sabendo o que ela é?

Mênon — Não, não me parece.

Sócrates — E mesmo, com efeito, se te lembras, quando há pouco te respondi sobre a figura, rejeitamos, se não me engano, uma resposta desse tipo, isto é, que tenta responder por meio de coisas que ainda estão sendo investigadas e ainda não são admitidas.

Mênon — E fizemos bem, certamente, em rejeitar, Sócrates.

Sócrates — Pois então, caríssimo, estando ainda sendo investigado o que é a virtude como um todo, não creias tu tampouco que, respondendo por

meio de suas partes, esclarecê-la-ás a quem quer que seja, a virtude ou qualquer outra coisa, falando dessa mesma maneira; antes crê, sim, que, de novo, te será preciso retomar a mesma questão: que é a virtude, para dela dizeres o que dizes? Ou te parece que digo algo sem sentido?

Mênon — A mim, pelo menos, parece que falas corretamente.

Sócrates — Pois bem, responde de novo, do começo. Que afirmais ser a virtude, tu e teu amigo?

Mênon — Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia dizer que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e levares também outros a cair em aporia. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se também é permitida uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspeto como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, sim, miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer. Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois se, como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro.

Sócrates — És traiçoeiro, Mênon, e por pouco não me enganaste.

Mênon — Por que precisamente, Sócrates?

Sócrates — Sei por que razão fizeste essa comparação comigo.

Mênon — E acreditas que por que razão?

Sócrates — Para que eu, por minha vez, faça uma comparação contigo. Pois uma coisa eu sei sobre todos os belos: que se regozijam em comparações que se fazem com eles — é que isso lhes é vantajoso, pois que

também são belas, creio, as imagens dos belos —; mas eu, de minha parte, não apresentarei uma comparação contigo. Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. Mas, caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros. Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é; tu entretanto talvez anteriormente soubesses, antes de me ter tocado; agora porém estás parecido a quem não sabe. Contudo, estou disposto a examinar contigo, e contigo procurar o que ela possa ser.

Mênon — E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te procurar que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste é aquilo que não conhecias?

Sócrates — Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece — pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura — nem o que não conhece — pois nem sequer sabe o que deve procurar.

Mênon — Não te parece então que é um belo argumento esse, Sócrates?

Sócrates — Não, a mim não parece.

Mênon — Podes dizer por quê?

Sócrates — Posso sim. Pois ouvi homens e também mulheres sábios em coisas divinas.

Mênon — Homens e mulheres que dizem que palavras?

Sócrates — Palavras verdadeiras — a mim pelo menos parece — e belas.

Mênon — Que palavras <são> essas? E quem são os que falam?

Sócrates — Os que falam são todos aqueles entre os sacerdotes e sacerdotizas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram. E também fala Píndaro e muitos outros, todos os que são divinos entre os poetas. E as coisas de que falam são estas aqui. Examina se te parece que falam a verdade. Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível. Pois *aqueles de quem*

Perséfone a expiação por uma antiga falta
tiver recebido, ao sol lá em cima,
no nono ano, as almas desses ela de novo envia,
e dessas almas, reis ilustres
e homens impetuosos pela força ou imensos
pela sabedoria se elevam. E pelo resto dos tempos, como heróis impolutos
são invocados pelos homens.

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congénere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa — fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado —, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tomaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir, ao passo que este outro argumento faz-nos diligentes e inquisidores.

Confiando neste como sendo o verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude.

Mênon — Sim, Sócrates. Mas que queres dizer com isso, que não aprendemos, mas sim que aquilo que chamamos aprendizado é rememoração? Podes ensinar-me como isso é assim?

Sócrates — Ainda há pouco te dizia, Mênon, que és traiçoeiro; eis agora que me perguntas se posso te ensinar — a mim, que digo que não há ensinamento mas sim rememoração — justamente para que imediatamente apareça eu proferindo uma contradição comigo mesmo.

Mênon — Não, por Zeus!, Sócrates, não foi visando isso que disse o que disse, e sim por maneira de dizer. Mas, se de alguma forma podes mostrar-me que é assim como dizes, mostra!

Sócrates — Isso não é fácil. Entretanto, estou disposto a empenhar-me, por tua causa. Chama-me pois um desses muitos servidores teus que aí estão, qualquer que queiras, para que com ele eu te faça uma demonstração.

Mênon — Perfeitamente. Tu aí, vem cá.

Sócrates — Ele é grego, não?, e fala grego?

Mênon — Com toda a certeza: é nascido na casa.

Sócrates — Presta pois atenção para ver qual das duas coisas ele se revela a ti como fazendo: rememorando ou aprendendo comigo.

Mênon — Pois prestarei.

Sócrates — Diz-me aí, menino: reconheces que uma superfície quadrada é desse tipo?

Escravo — Reconheço.

Sócrates — A superfície quadrada então é uma superfície que tem iguais todas estas linhas, que são quatro?

Escravo — Perfeitamente.

Sócrates — E também não é uma superfície que tem iguais estas linhas aqui, que atravessam pelo meio?

Escravo — Sim.

Sócrates — E não é verdade que pode haver uma superfície desse tipo tanto maior quanto menor?

Escravo — Perfeitamente.

Sócrates — Se então este lado for de dois pés e este de dois, de quantos pés será o todo? Examina da seguinte maneira. Se por este lado fosse de dois e por este de um só pé, a superfície não seria de uma vez dois pés?

Escravo — Sim.

Sócrates — Mas, uma vez que por este também é de dois pés, a superfície não vem a ser de duas vezes dois?

Escravo — Vem a ser.

Sócrates — Logo, ela vem a ser de duas vezes dois pés.

Escravo — Sim.

Sócrates — Quanto é então duas vezes dois pés? Faz o cálculo e diz.

Escravo — Quatro, Sócrates.

Sócrates — E não é verdade que pode haver outra superfície deste tipo, que seja o dobro desta, que tenha todas as linhas iguais como as tem esta?

Escravo — Sim.

Sócrates — De quantos pés então será?

Escravo — Oito.

Sócrates — Vê lá, tenta dizer-me de que tamanho será cada linha dessa superfície. A linha desta superfície aqui é, com efeito, de dois pés. E a linha daquela superfície que é o dobro?

Escravo — Mas é evidente, Sócrates, que será o dobro.

Sócrates — Vês, Mênon, que eu não estou ensinando isso absolutamente, e sim estou perguntando tudo? Neste momento, ele pensa que sabe qual é a linha da qual se formará a superfície de oito pés. Ou não te parece que ele pensa que sabe?

Mênon — Sim, parece-me que sim.

Sócrates — E sabe?

Mênon — Certamente não.

Sócrates — Mas acredita, sim, que a superfície será formada a partir da linha que é o dobro desta.

Mênon — Sim.

Sócrates — Contempla-o, pois, como vai rememorando progressivamente, tal como é preciso rememorar. Tu, pois, diz-me. Afirmas que é a partir da linha que é o dobro desta que se forma a superfície que é o dobro desta? Quero dizer uma superfície do seguinte tipo: não que seja longa quanto a esta linha e curta quanto a esta, mas sim que seja igual por toda a parte, como esta aqui, porém o dobro desta, isto é, de oito pés. Mas vê se ainda te parece que, formada a partir da linha que é o dobro ela vai ser assim.

Escravo — A mim, parece-me.

Sócrates — Não é verdade que esta linha se torna o dobro desta, se lhe acrescentamos outra deste tamanho, a partir daqui?

Escravo — Perfeitamente.

Sócrates — A partir desta, pois, afirmas, formar-se-á a superfície de oito pés, se houver quatro linhas deste mesmo tamanho.

Escravo — Sim.

Sócrates — Tracemos pois, a partir desta, quatro linhas iguais. Não seria esta aqui a superfície que afirmas ser de oito pés?

Escravo — Perfeitamente.

Sócrates — Não é verdade que nesta superfície há estas quatro superfícies aqui, cada uma das quais é igual a esta que é de quatro pés?

Escravo — Sim.

Sócrates — De que tamanho então vem a ser ela? Não é de quatro vezes o tamanho desta?

Escravo — Como não?

Sócrates — Então, a superfície que é quatro vezes maior que esta é o dobro desta?

Escravo — Não, por Zeus!

Sócrates — É, antes, quantas vezes esse tamanho?

Escravo — O quádruplo.

Sócrates — Logo, menino, a partir da linha que é o dobro não se forma uma superfície que é o dobro, mas sim que é o quádruplo.

Escravo — Dizes a verdade.

Sócrates — Com efeito, quatro vezes uma superfície de quatro pés é uma superfície de dezesseis pés, não é?

Escravo — Sim.

Sócrates — E a superfície de oito pés se forma a partir de uma linha de que tamanho? Não é a partir desta que se forma a superfície que é o quádruplo?

Escravo — Concordo.

Sócrates — E esta aqui que tem quatro pés, a partir desta aqui, que é a metade?

Escravo — Sim.

Sócrates — Pois seja. E a superfície de oito pés não é o dobro desta aqui, e metade desta?

Escravo — Sim.

Sócrates — E não será formada a partir de uma linha maior que uma deste tamanho, mas menor que uma deste tamanho aqui? Ou não?

Escravo — Assim me parece.

Sócrates — Ótimo. Responde, com efeito, aquilo que te parece. E diz-me. Esta linha aqui não é, como dissemos, de dois pés, e esta, de quatro?

Escravo — Sim.

Sócrates — Logo, é preciso que a linha da superfície de oito pés seja maior que esta de dois pés, mas menor que a de quatro.

Escravo — É preciso.

Sócrates — Tenta pois dizer: uma linha de que tamanho afirmas que ela é.

Escravo — Três pés.

Sócrates — Então, se realmente for de três pés, tomaremos a metade desta linha em acréscimo e terá três pés, não é? Pois estes aqui são dois pés e este, um. E a partir daqui, da mesma maneira, estes aqui são dois, e este, um; e forma-se esta superfície de que falas.

Escravo — Sim.

Sócrates — E não é verdade que, se for de três pés quanto a esta linha aqui, e de três quanto a esta, a superfície total vem a ser de três vezes três pés?

Escravo — É evidente que sim.

Sócrates — E três vezes três pés são quantos pés?

Escravo — Nove.

Sócrates — E a superfície que é o dobro devia ser de quantos pés?

Escravo — Oito.

Sócrates — Logo, não é ainda tampouco a partir da linha de três pés que se forma a superfície de oito pés.

Escravo — Certamente não.

Sócrates — Mas a partir de qual? Tenta dizer-nos exatamente; e se não queres calcular, mostra ao menos a partir de qual.

Escravo — Mas, por Zeus, Sócrates, eu não sei!

Sócrates — Estás te dando conta mais uma vez, Mênon, do ponto de rememoração em que já está este menino, fazendo sua caminhada? Estás te dando conta de que no início não sabia qual era a linha da superfície de oito pés, como tampouco agora ainda sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia de maneira confiante, como quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora porém já julga estar em aporia, e, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe.

Mênon — Dizes a verdade.

Sócrates — E não é verdade que agora está melhor a respeito do assunto que não conhecia?

Mênon — Também isso me parece.

Sócrates — Tendo-o então feito cair em aporia e entorpecer-se como faria uma raia, será que lhe causamos algum dano?

Mênon — Não, não me parece.

Sócrates — De qualquer forma, fizemos algo de proveitoso, ao que parece, em relação a ele descobrir de que maneira são as coisas de que tratamos. Pois agora, ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar, ao passo que, antes, era facilmente que acreditava, tanto diante de muitas pessoas quanto em muitas ocasiões, estar falando com propriedade, sobre a superfície que é o dobro, que é preciso que ela tenha a linha que é o dobro em comprimento.

Mênon — Parece.

Sócrates — Sendo assim, acreditas que ele trataria de procurar ou aprender aquilo que acreditava saber, embora não sabendo, antes de ter caído em aporia — ao ter chegado ao julgamento de que não sabe — e de ter sentido um anseio por saber?

Mênon — Não me parece, Sócrates.

Sócrates — Logo, ele tirou proveito de ter-se entorpecido?

Mênon — Parece-me <que ele tirou>.

Sócrates — Examina pois a partir dessa aporia o que ele vai certamente descobrir, procurando comigo, que nada estarei fazendo senão perguntando, e não ensinando. Vigia pois para ver se por acaso me encontras ensinando e explicando para ele, e não interrogando sobre as suas opiniões. Pois diz-me tu. Não temos esta superfície aqui de quatro pés? Estás entendendo?

Escravo — Sim, estou.

Sócrates — E poderíamos acrescentar-lhe esta outra aqui, igual?

Escravo — Sim.

Sócrates — E esta terceira aqui, igual a cada uma dessas duas?

Escravo — Sim.

Sócrates — E não deveríamos completar com esta aqui o espaço no canto?

Escravo — Perfeitamente.

Sócrates — Então, não é assim que ficariam estas quatro superfícies iguais?

Escravo — Sim.

Sócrates — E então? Este todo vem a ser quantas vezes maior que esta superfície aqui?

Escravo — Quatro vezes.

Sócrates — Mas era-nos preciso uma que fosse o dobro; ou não te lembras?

Escravo — Perfeitamente.

Sócrates — E esta, que se estende de canto a canto, não é uma linha que corta em dois cada uma das superfícies?

Escravo — Sim.

Sócrates — E estas quatro, não são linhas iguais, que circunscrevem esta superfície?

Escravo — Com efeito, são.

Sócrates — Examina pois. De que tamanho é esta superfície?

Escravo — Não estou compreendendo.

Sócrates — Estando aqui estas quatro superfícies, cada linha não separou uma metade dentro de cada uma delas? Ou não?

Escravo — Sim, separou.

Sócrates — Então, quantas superfícies desse tamanho há dentro desta?

Escravo — Quatro.

Sócrates — E quantas nesta aqui?

Escravo — Duas.

Sócrates — E quatro superfícies são o quê de duas?

Escravo — O dobro.

Sócrates — Então, de quantos pés é esta superfície aqui?

Escravo — De oito pés.

Sócrates — A partir de qual linha é formada?

Escravo — A partir desta.

Sócrates — Desta que se estende de canto a canto da superfície de quatro pés?

Escravo — Sim.

Sócrates — Ora, esta linha, chamam os sofistas de diagonal. De modo que, se o nome dela é diagonal, é a partir da diagonal, como afirmas, escravo de Mênon, que se formaria a superfície que é o dobro.

Escravo — Perfeitamente, Sócrates.

Sócrates — Que te parece, Mênon? Há uma opinião que não seja dele que este menino deu como resposta?

Mênon — Não, mas sim dele.

Sócrates — E no entanto, ele não sabia, como dizíamos um pouco antes.

Mênon — Dizes a verdade.

Sócrates — Mas estavam nele, essas opiniões; ou não?

Mênon — Sim, estavam.

Sócrates — Logo, naquele que não sabe, sobre as coisas que por ventura não saiba, existem opiniões verdadeiras — sobre estas coisas que não sabe?

Mênon — Parece que sim.

Sócrates — E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.

Mênon — Parece.

Sócrates — E ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência, não é?

Mênon — Sim.

Sócrates — Mas, recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é rememorar?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — E não é verdade ainda que a ciência que ele tem agora, ou bem ele adquiriu em algum momento ou bem sempre teve?

Mênon — Sim.

Sócrates — Ora, se sempre teve, ele sempre foi alguém que sabe; mas, se adquiriu em algum momento, não seria pelo menos na vida atual que adquiriu, não é? Ou alguém lhe ensinou a geometria? Pergunto porque ele fará estas mesmas descobertas a e respeito de toda a geometria e mesmo de todos os outros conhecimentos sem exceção. Ora, há quem lhe tenha ensinado todas estas coisas? Pergunto-te porque estás, penso, em condição de saber, quanto mais não seja porque ele nasceu e foi criado na tua casa.

Mênon — Mas eu bem sei que ninguém jamais lhe ensinou.

Sócrates — Mas ele tem ou não essas opiniões?

Mênon — Necessariamente tem, Sócrates, é evidente.

Sócrates — Mas se não é por ter adquirido na vida atual que as tem, não é evidente, a partir daí, que em outro tempo as possuía e as tinha aprendido?

Mênon — É evidente.

Sócrates — E não é verdade que esse tempo é quando ele não era um ser humano?

Mênon — Sim.

Sócrates — Se, então, tanto durante o tempo em que ele for quanto durante o tempo em que não for um ser humano, deve haver nele opiniões verdadeiras, que, sendo despertadas pelo questionamento, se tornam ciências, não é por todo o sempre que sua alma ser uma alma que já tinha aprendido? Pois é evidente que é por todo o tempo que ele existe ou não existe como ser humano.

Mênon — É evidente.

Sócrates — E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é?, de modo que aquilo que acontece não

saberes agora — e isto é aquilo de que não te lembras — é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar.

Mênon — Parece-me que tens razão, Sócrates, não sei como.

Sócrates — Pois a mim também, Mênon parece-me que tenho razão. Alguns outros pontos desse argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos que, as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar — sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras.

Mênon — Também quanto a isso parece-me que tens razão, Sócrates.

Sócrates — Queres então, já que estamos de acordo em que é preciso procurar aquilo que não se conhece, que tratemos conjuntamente de procurar o que é afinal a virtude?

Mênon — Perfeitamente. Entretanto, Sócrates, eu, de minha parte, teria o máximo prazer em examinar e ouvir sobre aquilo que primeiro perguntei: se é como coisa que se ensina que é preciso tratá-la, ou como coisa que advém por natureza, ou como coisa que advém de que maneira afinal, quando advém aos homens, a virtude.

Sócrates — Ora, Mênon, se eu comandasse não somente a mim mas também a ti, não examinaríamos antecipadamente se a virtude é coisa que se ensina ou que não se ensina, antes de primeiro ter procurado o que ela é, em si mesma. Mas, já que tu não tratas de comandar-te a ti mesmo, para que sejas livre, enquanto a mim tratas de comandar e comandas, ceder-te-ei — pois que se pode fazer? Parece então que é preciso examinar que tipo de coisa é aquilo que não sabemos ainda o que é. Se mais não fizeres, então, pelo menos relaxa um pouco o comando sobre mim e consente que se examine a partir de uma hipótese se ela é coisa que se ensina ou se é como quer que seja. Por “a partir de uma hipótese” quero dizer a maneira como os geómetras frequentemente conduzem suas investigações. Quando alguém lhes

pergunta, por exemplo sobre uma superfície, se é possível *esta superfície aqui* ser inscrita *como triângulo* neste círculo aqui, um geômetra diria: "Ainda não sei se isso é assim, mas creio ter para essa questão como que uma hipótese útil, qual seja: se *esta superfície* for tal que, *aplicando-a* alguém sobre uma dada *linha* do círculo, *ela fique em falta* de uma superfície *tal como* for aquela que foi aplicada, parece-me resultar uma certa consequência, e, por outro lado, outra consequência, se é impossível que a superfície seja passível disso. Fazendo então uma hipótese, estou disposto a dizer-te o que resulta a propósito de sua inscrição no círculo: se é impossível ou não." Assim também, sobre a virtude, já que não sabemos nós o que é nem como é, façamos uma hipótese e examinemos se é coisa que se ensina ou que não se ensina, dizendo o seguinte: se for que tipo de coisa, entre as que se referem à alma, será a virtude coisa que se ensina, ou coisa que não se ensina? Em primeiro lugar, se ela é um tipo de coisa diferente do tipo de coisa que é a ciência, é, ou não, coisa que se ensina, ou, como dizíamos há pouco, coisa que pode ser rememorada? Que não nos importe absolutamente que nome utilizemos, mas sim: é coisa que se ensina? Ou melhor: não é evidente para todo o mundo que nada se ensina ao homem a não ser a ciência?

Mênon — Parece-me que sim.

Sócrates — E se é uma ciência, a virtude, é evidente que pode ser ensinada.

Mênon — Como não seria?

Sócrates — Dessa questão, vejo, desvencilhamo-nos depressa: se for uma coisa desse tipo [*sc.* ciência], é coisa que se ensina, se for de outro tipo, não.

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Depois disso, segundo parece, é preciso examinar se a virtude é ciência ou algo de tipo diferente da ciência.

Mênon — Parece-me, a mim, que esta é a questão a examinar depois daquela.

Sócrates — E então? Não dizemos que ela, a virtude, é um bem, e não nos fica esta hipótese: que ela é um bem?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Então, não é?, se, por um lado, algo há que é um bem e que é algo outro, distinto da ciência, talvez a virtude seja uma coisa que não ciência. Mas, se, por outro lado, não há nenhum bem que a ciência não englobe, estaríamos corretos em suspeitar que ela é uma ciência.

Mênon — Assim é.

Sócrates — Ora, é por causa da virtude que somos bons?

Mênon — Sim.

Sócrates — E, se e somos bons, somos proveitosos; com efeito, todas as coisas boas são proveitosas, não é?

Mênon — Sim.

Sócrates — Também a virtude então é proveitosa?

Mênon — Necessariamente, a partir do que foi admitido.

Sócrates — Tomando-as então uma a uma, examinemos de que tipo são as coisas que nos trazem proveito. A saúde, afirmamos, e também a força, a beleza, e até a riqueza — são essas coisas e as desse tipo que dizemos que são proveitosas; não é?

Mênon — Sim.

Sócrates — Mas essas mesmas coisas, dizemos às vezes que também causam dano. Ou afirmas que são de outra maneira que não assim?

Mênon — Não, mas que são assim.

Sócrates — Examina pois: quando o que? dirige cada uma dessas coisas ela nos é proveitosa, e quando o que? a dirige ela nos causa dano? Não é o caso que quando o correto uso a dirige ela é útil e, quando não, causa dano?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — E agora, examinemos também as coisas referentes à alma. Há algo que chamas prudência, e também coisas que chamas> justiça, coragem, facilidade de aprender, memória, liberalidade e todas as coisas desse tipo?

Mênon — Sim, há.

Sócrates — Entre essas, aquelas que te parecem não ser ciência, mas outra coisa que a ciência, examina pois se não é o caso que às vezes causam dano, outras vezes trazem proveito; a coragem, por exemplo; se não é uma compreensão, a coragem, mas uma espécie de ousadia cega, não é o caso que, quando o homem ousa sem razão, isso lhe causa dano, e quando ousa usando a razão isso lhe traz proveito?

Mênon — Sim.

Sócrates — E não é assim também com a prudência, e com a facilidade de aprender: acompanhadas de razão, tanto as coisas que são aprendidas quanto as que são exercitadas são coisas proveitosas, desacompanhadas de razão, nocivas?

Mênon — Absolutamente certo.

Sócrates — E, em suma, todas as coisas que a alma empreende e todas as que ela suporta, não é verdade que, se é a compreensão que dirige, levam à felicidade, se é a incompreensão, levam ao contrário disso?

Mênon — Parece.

Sócrates — Se por conseguinte a virtude é alguma coisa entre as que estão na alma, e se lhe é necessário ser algo proveitoso, é preciso que ela seja compreensão, uma vez precisamente que todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a compreensão ou a incompreensão. Segundo esse argumento, sendo a virtude certamente proveitosa, é preciso que seja uma certa compreensão.

Mênon — Parece-me que sim.

Sócrates — E com respeito às outras coisas — a riqueza e outras desse tipo — que dissemos ainda agora que são às vezes boas às vezes nocivas, não é verdade que, assim como a compreensão, guiando o resto da alma, torna, como vimos, proveitosas as coisas da alma, e a incompreensão, guiando, torna-as nocivas, assim também a alma, usando e guiando aquelas coisas corretamente, torna-as proveitosas, e usando e guiando não corretamente, torna-as nocivas?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — E é corretamente que a alma racional conduz, e a irracional, erradamente?

Mênon — Assim é.

Sócrates — Então, não é verdade que, com referência a todas as coisas, é possível dizer assim: que para o homem todas as outras coisas dependem da alma, enquanto que as coisas da própria alma dependem da compreensão, se devem ser boas? E por esse raciocínio, o proveitoso seria compreensão; ora, afirmamos ser proveitosa a virtude?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, é compreensão que afirmamos ser a virtude, seja o todo da compreensão seja uma parte dela?

Mênon — Parece-me bem dito o que foi dito, Sócrates.

Sócrates — Se é assim, não é por natureza que os bons seriam bons, não é?

Mênon — Parece-me que não.

Sócrates — Com efeito, penso, dar-se-ia o seguinte: se os bons se tornassem bons por natureza, teríamos, penso, pessoas que reconheceriam, entre os jovens, aqueles que são bons por sua natureza, e, tendo-os, essas pessoas, designado, nós os tomaríamos e, tendo-os selado mais bem que o ouro, mantê-los-íamos sob guarda na acrópole, para que ninguém os corrompesse, mas sim, ao contrário, para que assim que atinjam a idade, se tornem úteis à cidade.

Mênon — É bem provável, Sócrates.

Sócrates — Então, já que não é por natureza que os bons se tornam bons, será que é por aprendizado?

Mênon — Já me parece que é necessário que sim. E é evidente, Sócrates, que, segundo a hipótese, "se realmente a virtude é ciência", ela é coisa que se ensina.

Sócrates — Talvez, por Zeus! Mas quem sabe não admitimos isso erradamente?

Mênon — Entretanto, pareceu-me há pouco ser dito com acerto o que dizíamos.

Sócrates — Mas temo que seja preciso que não apenas há pouco isso pareça ser dito acertadamente, mas também neste momento e em seguida, se algo disso deve ser válido.

Mênon — Como assim? Considerando que aspeto implicas com ela e desconfias que a virtude talvez não seja ciência?

Sócrates — Dir-te-ei, Mênon. Isto é, o ser ela coisa que se ensina, se é realmente ciência, isso não retiro ser dito com justeza. Mas que ela seja ciência, verifica se te pareço desacreditar com razão. Pois diz-me o seguinte. Se uma coisa qualquer, não somente a virtude, é coisa que se ensina, não é necessário que haja dela mestres e discípulos?

Mênon — A mim parece que sim.

Sócrates — E, por outro lado, inversamente, aquilo de que não haja nem mestres nem discípulos, não faríamos bem em conjeturar que não é coisa que se ensina?

Mênon — Assim é. Mas te parece não haver mestres de virtude?

Sócrates — O certo pelo menos é que, tendo eu freqíientemente procurado se haveria mestres de virtude, fazendo de tudo, não consigo encontrar. E no entanto realizo essa pesquisa juntamente com muitos, e, entre esses, sobretudo com aqueles que creio serem os mais experientes nessa questão. E justamente, Mênon, também agora, bem a propósito, eis Ânito que

veio assentar-se junto a nós; façamo-lo participar de nossa pesquisa. E seria razoável fazê-lo participar. Pois Ânito, que aqui está, em primeiro lugar é filho de um pai rico e sábio, Antemíon, que se tornou rico não por acaso, nem por ter-lhe alguém feito uma doação, como esse Ismênias de Tebas, que recentemente recebeu a fortuna de Polícrates, mas sim tornou-se rico adquirindo fortuna por sua própria sabedoria e esforço; em seguida, no que respeita a suas outras caraterísticas, é alguém que não parece ser um cidadão arrogante nem cheio de empáfia e execrável, mas um homem afável e de boas maneiras; além disso, criou e educou bem este aqui, segundo o parecer do povo ateniense; pelo menos, elegem-no para as mais importantes magistraturas. É justo pois com tais homens procurar, a respeito da virtude, se há ou não mestres dela, e quem são eles. Tu pois, Ânito, junta-te a nós, a mim e a teu hóspede Mênon aqui presente, para pesquisar, relativamente a comum comigo a respeito de teu hóspede aqui, Mênon. Pois ele, há muito tempo, Ânito, me diz que deseja essa sabedoria e virtude por meio da qual os homens administram bem suas casas e suas cidades, bem como cuidam de seus pais, e sabem receber concidadãos e estrangeiros e deles despedir-se de maneira digna de um homem de bem. Essa virtude, então, examina para quem faríamos bem de encaminhá-lo para que ele aprenda. Não é evidente, conforme o que acaba de ser dito, que é para aqueles que professam ser mestres de virtude e se apresentam como disponíveis para ensinar a quem dos gregos deseje aprender, tendo fixado um salário para isso, e recebendo-o?

Ânito — E quem queres dizer com esses, Sócrates?

Sócrates — Sabes sem dúvida, também tu, que esses são os que os homens chamam sofistas.

Ânito — Por Hércules, Sócrates, não blasfemes! Que nenhum dos meus, quer amigos íntimos quer conhecidos, quer concidadão quer estrangeiro, seja acometido de loucura tal que vá para junto desses e assim se deixe cobrir de

ignomínia, uma vez que eles são uma manifesta ignomínia e uma ruína para os que os frequentam.

Sócrates — Que queres dizer, Ânito? Então, pelo visto, entre os que reivindicam para si mesmos o saber produzir um benefício, somente esses diferem tanto dos outros, que não só não são de nenhum proveito como os outros são, naquilo que alguém lhes confia, mas ainda, ao contrário, arruínam isso? E abertamente pretendem fazer dinheiro em troca disso? Eu decididamente não consigo acreditar em ti. Pois sei de um único homem, Protágoras, que adquiriu mais dinheiro com sua sabedoria do que Fídias, que tão brilhantemente produziu obras-primas, e mais outros dez escultores. E certamente dizes coisas monstruosas, se, por um lado, essa matéria, quem seriam os mestres. Examina da seguinte maneira. Se quiséssemos que Mênon que aqui está se tornasse um bom médico, para que mestres o encaminharíamos? Não seria para os médicos?

Ânito — Perfeitamente.

Sócrates — E se quiséssemos que se tornasse um bom sapateiro, não seria para os sapateiros?

Ânito — Sim.

Sócrates — E assim também nos demais casos?

Ânito — Perfeitamente.

Sócrates — A respeito da mesma questão, de novo, abordando-a da seguinte maneira, diz-me. Afirmamos que é para os médicos que faríamos bem de encaminhá-lo, se quisermos que se torne médico; quando dizemos isso, é isto que queremos dizer: que agiríamos sensatamente encaminhando-o para aqueles que reivindicam para si essa arte, de preferência àqueles que não o fazem, e que recebem um salário em troca justamente disso, apresentando-se abertamente como professores de quem quiser ir até eles e aprender? Não é considerando essas coisas que faríamos bem de encaminhá-lo?

Ânito — Sim.

Sócrates — E o mesmo se passa em relação à arte da flauta e às demais artes, não é verdade? É grande tolice, querendo fazer de alguém um flautista, não nos dispormos a encaminhá-lo àqueles que professam ensinar essa arte e que recebem um salário para isso, e, ao invés, incomodarmos outras pessoas, enviando-o para procurar aprender com aqueles que nem se pretendem mestres nem têm nenhum discípulo daquele ensinamento que julgamos bom que aprenda junto a eles aquele que lhes estaríamos encaminhando. Não te parece ser um grande absurdo?

Ânito — Sim, por Zeus, parece-me, e ignorância além disso.

Sócrates — Falas com acerto. Agora então, é possível deliberares em aqueles que reparam sapatos velhos e consertam velhas roupas não pudessem devolver as roupas e os sapatos em estado pior do que receberam sem que o fato fosse notado em trinta dias — mas sim, se fizessem tal coisa, rapidamente morreriam de fome — enquanto, por outro lado, a toda a Grécia escapou que Protágoras, pelo visto, corrompeu os que o frequentavam, e que os devolvia em estado pior do que os havia recebido, durante mais de quarenta anos. Com efeito, creio que ele morreu quando tinha por volta de setenta anos, ficando quarenta anos no exercício de sua arte. E por todo esse tempo, e ainda até o dia de hoje, não cessou absolutamente de ter excelente reputação. E não somente Protágoras, mas muitos outros, alguns que viveram antes dele, outros que ainda agora estão aí. Devemos então dizer que eles enganam e cobrem de ignomínia os jovens, conforme tuas palavras, sabendo o que estão fazendo, ou esse fato escapa também a eles? Estimaremos que estão loucos a esse ponto, estes que alguns afirmam serem os mais sábios dos homens?

Ânito — Estão longe de ser loucos, Sócrates; muito mais loucos são, sim, aqueles dos jovens que lhes dão dinheiro, e, ainda mais que esses, aqueles que lhes permitem isso, seus parentes; mas muito mais que todos, «cloucas são as cidades que permitem que eles as adentrem, ao invés de

expulsá-los, quer seja um estrangeiro quer seja um cidadão que empreenda fazer tal coisa.

Sócrates — Mas, Ânito, será que um qualquer solista te fez algum mal? Senão, por que estás tão agressivo contra eles?

Ânito — Por Zeus! Jamais até hoje me aproximei de nenhum deles, e tampouco permitiria que nenhum dos meus o fizesse.

Sócrates — Quer dizer, pelo visto, que és totalmente desprovido de experiência com esses homens!

Ânito — E oxalá seja mesmo!

Sócrates — Como então, ó bem-aventurado, saberias, a propósito dessa questão, se tem em si algo bom ou ruim aquilo de que és totalmente desprovido de experiência?

Ânito — É fácil. Esses, pelo menos, sei quem eles são, quer de fato eu seja desprovido de experiência com eles, quer não.

Sócrates — És talvez adivinho, Ânito. Já que de outra forma espantar-me-ia como sabes sobre eles, pelo que tu mesmo dizes. Mas deixemos isso de lado, não estamos à procura de quem são aqueles junto aos quais Mênon se tornaria pior se a eles se dirigisse — isto é, sejam estes os sofístas, se queres. Mas dize-nos quem são esses outros, e faz um benefício a este amigo teu, de família, explicando-lhe a quem, dirigindo-se ele nesta grande cidade, tornar-se-ia digno de uma reputação pela virtude que acabo de descrever.

Ânito — E por que não lhe explicas tu mesmo?

Sócrates — Mas eu disse quem eu acreditava serem mestres dessas coisas, mas acontece não estar eu dizendo nada que faça sentido pelo que tu dizes; e nisso talvez estejas dizendo algo que faz sentido. Mas tu mesmo, por tua vez, dize-lhe a quais atenienses deveria dirigir-se; diz o nome de quem quiseres.

Ânito — E por que é preciso que se ouça o nome de um homem? Pois encontre ele quem quer que seja dos atenienses, entre os que são homens de

bem — não há nenhum que não o fará melhor do que os sofístas o fariam, contanto que ele esteja disposto a aceitar o que eles dizem.

Sócrates — Mas esses homens de bem tornaram-se tais espontaneamente? — não tendo aprendido de ninguém, sendo no entanto capazes de ensinar a outros aquelas coisas que eles não aprenderam?

Ânito — Também esses estimo eu que aprenderam dos seus predecessores, que foram também homens de bem. Ou não te parece que houve muitos homens bons nesta cidade?

Sócrates — A mim, Ânito, parece tanto haver por aqui homens bons em matéria de política, como ainda ter havido, não menos do que há. Mas será que foram também bons mestres de sua virtude? Pois é sobre isso que acontece ser nossa discussão: não se aqui há ou não homens bons, nem se houve no passado, mas sim se a virtude é coisa que se ensina é o que há muito examinamos. Ao examinarmos isso, estamos examinando o seguinte: será que os homens bons, tanto entre os homens de agora quanto entre os seus predecessores, souberam transmitir também a outrem essa virtude na qual eram bons, ou isso não pode ser transmitido de um para outro homem, nem recebido por um de outro? É isso o que procuramos há tempo, eu e Mênon. Examina então da forma seguinte, a partir do que tu próprio dizes. Não dirias que Temístocles foi um homem bom?

Ânito — Diria sim, e mais que todos!

Sócrates — Então, dirias que foi também um bom mestre, este, se realmente alguém foi mestre de sua virtude?

Ânito — Creio que sim, se realmente ele o quis, pelo menos.

Sócrates — Mas ele não teria querido, crês, que se tornassem homens de bem também outras pessoas, e sobretudo, penso, seu próprio filho? Ou crês que ele teve má vontade contra ele, e deliberadamente não lhe transmitiu a virtude em que ele era bom? Não ouviste dizer que Temístocles fez ensinar a seu filho Cleofanto a ser um bom cavaleiro? Segundo consta, pelo menos, ele ficava de pé, ereto, em cima dos cavalos e, de sobre os

cavalos, ereto, atirava a lança, e muitas outras coisas realmente fantásticas realizava, que aquele [*sc.* Temístocles] fez ensinar-lhe e nas quais o fez sábio, todas as que dependiam de bons mestres. Ou não ouviste, dos mais velhos, essas coisas?

Ânito — Ouvi sim.

Sócrates — Logo, ninguém acusaria de ser ruim a natureza de seu filho.

Ânito — Talvez não.

Sócrates — E que dizer disto aqui: que Cleofanto, filho de Temístocles, se tenha tomado homem bom e sábio nas coisas precisamente em que seu pai o era — já ouviste de alguém, jovem ou velho?

Ânito — Certamente não.

Sócrates — Mas acreditamos de fato que ele quis educar seu filho nessas coisas que mencionamos, ao passo que, no tocante ao saber em que ele próprio primava, não quis fazê-lo melhor que seus vizinhos, se realmente fosse coisa que se ensina, a virtude?

Ânito — Provavelmente não, por Zeus!

Sócrates — Está aí pois para ti um mestre de virtude tal que tu mesmo concordas que está entre os melhores dos nossos predecessores; mas examinemos outro, Aristides, filho de Lisímaco. Ou não concordas que ele foi bom?

Ânito — Concordo sim, com toda a certeza!

Sócrates — Não é verdade que também ele educou seu filho Lisímaco mais perfeitamente que qualquer dos atenienses, em tudo aquilo que dependia de mestres? Mas parece-te que fez dele um homem melhor que qualquer outro? Pergunto-te porque tu o frequentaste, penso, e vês como ele é. E, se queres outro exemplo, Péricles, um homem tão magnificamente sábio, sabes que criou dois filhos, Páralo e Xantipo?

Ânito — Sei.

Sócrates — A estes, decididamente, como sabes também tu, fez ensiná-los a ser cavaleiros inferiores a nenhum dos atenienses; e na música, na luta

e no mais, em todas as coisas que dependem de uma arte, educou-os de modo que fossem inferiores a ninguém. Mas bons homens, pelo visto, não os quis fazer? Parece-me que quis, sim, mas talvez, temo, isso não seja coisa que se ensina. E para que não creias que são poucos e os mais humildes dos atenienses que são impotentes nessa questão, reflete que Tucídides, por sua vez, criou dois filhos, Melésias e Estéfano, e educou-os bem em tudo o mais e, especialmente, lutavam melhor que qualquer dos atenienses. Assim é que um deles confiou a Xântias, outro a Eudoro; e estes, penso, passavam por ser os melhores lutadores de então — ou não te lembras disso?

Ânito — Sim, por ouvir dizer.

Sócrates — E não é evidente que ele jamais teria feito ensinar a seus filhos aquelas coisas em que era preciso despender dinheiro para fazer ensinar, sem ter feito ensinar-lhes aquelas em que não era preciso gastar nada — fazer homens bons — se isso fosse coisa que se ensina? Mas, dir-se-á, talvez Tucídides fosse de condição humilde e não fosse a pessoa que mais tivesse amigos, entre atenienses e aliados? Ora, tanto era de uma ilustre família quanto era muito poderoso nesta cidade e no resto da Grécia, de modo que, se a virtude fosse coisa que se ensina, encontraria alguém, seja entre compatriotas, seja entre estrangeiros, que se poderia esperar que fizesse de seus filhos bons homens, se ele próprio não tivesse tempo para isso devido aos cuidados com a cidade. Mas deixemos isso de lado, amigo Ânito, pois é de temer que não seja coisa que se ensina, a virtude.

Ânito — Sócrates, parece-me que levianamente falas mal das pessoas. Em realidade, eu te aconselharia, se te dispões a dar-me ouvidos, que tenhas cuidado. Pois talvez em qualquer outra cidade também é mais fácil fazer mal aos homens do que bem, mas nesta aqui, decididamente é assim. E creio que tu mesmo também o sabes.

Sócrates — Mênon, parece-me que Ânito está irritado, e não me admira nada! Pois crê que eu, em primeiro lugar, estou denegrindo esses homens, em segundo lugar, julga que também ele é um deles. Mas ele, se algum dia

souber o que é falar mal, cessará de irritar-se, agora porém ele o ignora. Mas tu, diz-me: não há também em vossa terra homens de bem?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — E então? Dispõem-se eles a oferecer-se a si mesmos como professores aos jovens, e concordam que são mestres e que a virtude é coisa que se ensina?

Mênon — Não, por Zeus, Sócrates! Antes, deles ouvirias ora que é coisa que se ensina, ora que não é.

Sócrates — Devemos dizer então que são mestres nessa matéria, esses que nem sequer concordam sobre esse ponto mesmo?

Mênon — Não me parece, Sócrates.

Sócrates — Mas, e esses sofistas, os únicos precisamente que apregoam isso, a ti parecem ser mestres de virtude?

Mênon — Bem, Sócrates, de Górgias, o que mais admiro é que jamais o ouvirias professando isso, mas ri-se mesmo dos outros quando os ouve professando isso. Antes, sim, acredita que é em falar que é preciso fazer hábeis os homens.

Sócrates — Então, pelo visto, não te parecem ser mestres de virtude os sofistas?

Mênon — Não posso dizer, Sócrates. Pois também a mim sucede aquilo precisamente que sucede à maioria dos homens. Ora me parecem ser, ora não.

Sócrates — Mas sabes que não somente a ti e aos outros políticos isso parece ora ser coisa que se ensina ora não ser, mas, também o poeta Teógnis, sabes que diz as mesmas coisas?

Mênon — Em quais versos?

Sócrates — Nas suas elegias, onde diz:

Bebe e come junto com aqueles
e senta-te com aqueles e agrada àqueles cujo poder é grande,
pois dos bons aprenderás coisas boas, mas se

te mesclares aos maus, perderás até o bom senso que tens.

Sabes que nestes versos ele fala da virtude como sendo coisa que se ensina?

Mênon — É evidente sim.

Sócrates — E, em outros versos, mudando um pouco de perspetiva diz ele mais ou menos:

Se o pensamento fosse algo que pudesse ser produzido e implantado no homem,

numerosos e imensos salários conseguiriam

aqueles capazes de fazer isso, e

jamais um filho de bom pai se tornaria mau
se obedecesse a sábias palavras. Mas, ensinando,
jamais farás um homem mau tornar-se bom.

Compreendes que ele, retornando sobre as mesmas coisas, se contradiz a si mesmo?

Mênon — É evidente.

Sócrates — Podes então mencionar qualquer outra coisa tal que aqueles que afirmam ser mestres dela não somente não são reconhecidos como mestres de outros mas tampouco são reconhecidos como pessoas que conhecem essa coisa e sim como sendo ruins sobre aquela coisa mesma da qual afirmam ser mestres, ao passo que outros, que são reconhecidos eles mesmos como sendo homens de bem, ora afirmam que isso se ensina, ora que não? Pessoas tão confusas acerca do que quer que seja, afirmarias a rigor que disso são mestres?

Mênon — Por Zeus, eu não!

Sócrates — E se nem os sofistas nem os que são, eles próprios, homens de bem são mestres dessa matéria, não é evidente que não haverá outros?

Mênon — Parece-me que não.

Sócrates — E se não há mestres, tampouco há alunos?

Mênon — Parece-me que é como dizes.

Sócrates — Mas concordamos que uma coisa da qual não houvesse nem mestres nem alunos, essa coisa tampouco seria coisa que se ensina?

Mênon — Concordamos.

Sócrates — E mestres de virtude em lugar nenhum estão aparecendo, não é verdade?

Mênon — É assim.

Sócrates — E se não há mestres, tampouco há alunos?

Mênon — É evidente que é assim.

Sócrates — Logo, a virtude não seria coisa que se ensina?

Mênon — Parece que não, se realmente nós examinamos corretamente. De modo que também me pergunto precisamente, Sócrates, se afinal nem sequer há homens bons, ou, se há os bons, qual seria a maneira de tornar-se tal.

Sócrates — Há o risco, Mênon, de que sejamos, eu e tu, homens medíocres, e de que a ti Górgias não tenha educado suficientemente, nem Pródico a mim. Assim sendo, mais que tudo é preciso prestar atenção a nós mesmos, e procurar quem nos fará melhores, de uma maneira ou de outra. E digo essas coisas, considerando a pesquisa de ainda agora — como nos escapou de maneira ridícula que, não somente se a ciência guiar, os homens fazem suas ações bem e corretamente; por onde provavelmente nos escapou também o saber de que maneira afinal se tornam bons os homens bons.

Mênon — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — O seguinte. Que, por um lado, realmente é preciso que os homens bons sejam proveitosos, que não poderia ser diferente, nisso pelo menos concordamos corretamente, não é assim?

Mênon — Sim.

Sócrates — E que serão proveitosos se guiarem corretamente nossos assuntos, sobre isso, penso, estávamos certos em concordar?

Mênon — Sim.

Sócrates — Mas que, por outro lado, não é possível guiar corretamente se aquele que guia não for ciente, nisso temos a aparência de não estarmos certos em concordar.

Mênon — Que queres dizer?

Sócrates — Direi. Se alguém que sabe o caminho para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros, não os estaria guiando bem e corretamente?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Mas se alguém, tendo uma opinião correta sobre qual é o caminho, mas jamais o tendo percorrido nem tendo dele a ciência, partisse e guiasse outros, este também não guiaria corretamente?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — E, penso, pelo menos enquanto tiver a opinião correta sobre as coisas de que o outro tem a ciência, acreditando com verdade embora não compreendendo, não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso.

Mênon — Em nada, com efeito.

Sócrates — Logo, a opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não é em nada um guia inferior à compreensão. E isso é o que agora mesmo negligenciamos no exame sobre que tipo de coisa era a virtude, dizendo que somente a compreensão dirige o agir corretamente, ao passo que, vejo agora, também a opinião verdadeira era assim.

Mênon — Parece pelo menos.

Sócrates — Logo, em nada a opinião correta é menos proveitosa do que a ciência.

Mênon — É menos proveitosa nesta medida, pelo menos, Sócrates: que aquele que tem a ciência sempre será bem sucedido, ao passo que aquele que tem a opinião correta às vezes acertará, às vezes não.

Sócrates — Que queres dizer com isso? Aquele que sempre tem a opinião correta não acertará sempre, por tanto tempo quanto tiver opiniões corretas?

Mênon — Necessariamente, é evidente. De modo que me pergunto espantado, Sócrates, sendo isso assim, por que afinal a ciência é muito mais valorizada do que a opinião correta e em que uma é diferente da outra.

Sócrates — Sabes por que te espantas, ou devo dizer-te?

Mênon — Dize, decididamente!

Sócrates — Porque não prestaste atenção às estátuas de Dédalo. Mas provavelmente nem as há em vossa terra.

Mênon — Mas a propósito de que dizes isso?

Sócrates — Porque também elas, se não forem encadeadas, escapolem e fogem, ao passo que, se encadeadas, permanecem no lugar.

Mênon — E então?

Sócrates — Possuir uma das obras desse escultor, que seja solta, não vale grande coisa, como possuir um escravo fujão; com efeito, ela não permanece no lugar. Encadeada porém vale muito, pois muito belas são as obras. Mas a que propósito digo essas coisas? A propósito das opiniões que são verdadeiras. Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas ditas anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências, em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta.

Mênon — Por Zeus, Sócrates, isso semelha a algo assim!

Sócrates — E no entanto também eu falo como quem não sabe, e sim como quem conjetura. Mas que a opinião correta é algo de tipo diferente da

ciência, certamente não me parece que conjeture; antes, se há uma coisa que eu afirmaria saber — e são poucas as que afirmaria saber — uma, de qualquer forma, esta justamente, eu colocaria entre as coisas que eu sei.

Mênon — E dizes isso corretamente, Sócrates.

Sócrates — E não digo corretamente isto: que, quando a opinião verdadeira guia, ela realiza o trabalho de cada ação de maneira nada inferior à ciência?

Mênon — Também quanto a isso parece-me que dizes a verdade.

Sócrates — Logo, a opinião correta não será em nada inferior à ciência nem menos proveitosa em vista das nossas ações, e tampouco um homem que tem opinião correta, inferior ao que tem ciência ou menos proveitoso que ele.

Mênon — Assim é.

Sócrates — Por outro lado, foi acordado entre nós que o homem bom é proveitoso.

Mênon — Sim.

Sócrates — Assim pois, já que não somente por conta da ciência seriam os homens bons e proveitosos para as cidades, se realmente os há, mas também por conta da opinião correta, e se nenhuma dessas duas pertence aos homens por natureza, nem ciência nem opinião verdadeira — ou parece-te que qualquer das duas seja por natureza?

Mênon — Não, a mim não.

Sócrates — E já que elas não são por natureza, tampouco os bons seriam bons por natureza, não é?

Mênon — Certamente não.

Sócrates — Mas já que não é por natureza, examinamos em seguida se é coisa que se ensina a virtude.

Mênon — Sim.

Sócrates — E pareceu-nos ser coisa que se ensina, se fosse compreensão, a virtude, não é?

Mênon — Sim.

Sócrates — E que se fosse coisa que se ensina seria uma compreensão?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — E que se houvesse mestres <dela> seria coisa que se ensina e, não os havendo, não seria coisa que se ensina?

Mênon — Assim é.

Sócrates — Entretanto, concordamos que não há mestres disso?

Mênon — Isso mesmo.

Sócrates — Logo, concordamos que ela não é nem coisa que se ensina nem uma compreensão.

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Entretanto, concordamos que ela é um bem.

Mênon — Sim.

Sócrates — E que é uma coisa proveitosa e boa aquilo que nos guia corretamente?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Mas concordamos que, corretamente, somente estas coisas, que são duas, nos guiam, a opinião verdadeira e a ciência, as quais, tendo, o homem guia corretamente. Com efeito, a coisas que ocorrem corretamente por obra de um acaso não ocorrem pelo guiar humano —mas no caso das coisas em que o homem é guia para o que é correto, essas duas coisas guiam, opinião verdadeira e ciência.

Mênon — Assim me parece.

Sócrates — Não é verdade que, já que não é coisa que se ensina, não mais, tampouco, podemos dizer que vem a ser uma ciência, a virtude?

Mênon — É evidente que não.

Sócrates — Logo, das duas coisas que são boas e proveitosas, uma delas é descartada, e não haveria na ação política a ciência como guia.

Mênon — Parece-me que não.

Sócrates — Logo, não é por causa de uma sabedoria, nem por terem sido sábios, que tais homens guiaram as cidades, homens do género de Temístocles e aqueles que Ânito que aqui está acabou de mencionar. Por isso não são capazes de fazer outros tais como eles são, não sendo por causa da ciência que eles são tais.

Mênon — Parece ser assim como dizes, Sócrates.

Sócrates — Se não é graças à ciência, então, resta que é graças a uma feliz opinião? Servindo-se dela os políticos administram retamente as cidades, não sendo eles em nada diferentes, em relação ao compreender, dos pronunciadores de oráculos e dos adivinhos inspirados. Pois também estes, quando os deuses estão neles, falam com verdade, e mesmo muitas coisas, mas não sabem nada das coisas que dizem.

Mênon — Há o risco de que seja assim.

Sócrates — Não é verdade, Mênon, que é justo chamar divinos esses homens, esses que, não tendo disso a inteligência, realizam com sucesso muitas e importantes coisas, entre as que fazem e as que dizem?

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, chamaríamos corretamente divinos tanto aqueles que ainda agora mencionamos, pronunciadores de oráculos e adivinhos inspirados, quanto todos, sem exceção, do género poético. E os políticos, não diríamos menos do que desses que são divinos e que os deuses estão neles, inspirados que são e possuídos pelo deus, quando, pela palavra, realizam com sucesso muitas e importantes coisas, sem nada saber das coisas que dizem.

Mênon — Perfeitamente.

Sócrates — E as mulheres, elas, é certo, Mênon, chamam divinos os homens bons. E os lacedemônios, quando elogiam alguém como homem bom, dizem: homem divino, este.

Mênon — E bem parece, Sócrates, que falam corretamente. Entretanto, talvez Ânito aqui esteja se molestando com o que dizes.

Sócrates — A mim não me importa absolutamente. Com ele, Mênon, conversaremos ainda outra vez. Mas se nós, agora, em toda essa discussão, pesquisamos e discorremos acertadamente, a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina, que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha. A não ser que, entre os políticos, algum houvesse tal que fosse capaz de tornar outrem político. E, se o houvesse, quase que se poderia dizer ser ele entre os vivos tal como disse Homero ser Tirésias entre os mortos, dizendo sobre ele que *é como sábio entre os que estão no Hades, os outros são como sombras que se agitam.* Da mesma maneira, também aqui, um tal homem, por assim dizer, seria como uma coisa verdadeira ao lado de sombras, no que se refere à virtude.

Mênon — Parece-me que falas perfeitamente, Sócrates.

Sócrates — Assim sendo, seguindo esse raciocínio, Mênon, é por concessão divina que a virtude nos aparece como advindo, àqueles a quem advenha. Mas o que é certo sobre isso saberemos quando, antes de empreendermos saber de que maneira a virtude advém aos homens, primeiro empreendermos pesquisar o que é afinal a virtude em si e por si mesma. Mas agora, é hora para mim de ir a outra parte; tu, porém, destas coisas de que estás persuadido, persuade também este teu anfitrião, Ânito, para que fique mais calmo. Pois, se o persuadires, terás prestado um serviço também aos atenienses.

Hípias Menor

Êudico — Sócrates — Hípias

Êudico — E tu, Sócrates, por que te manténs calado, depois da magnífica exibição de Hípias, e não te ajuntas ao coro dos elogios, nem fazes nenhuma observação, no caso de achares que ele não talou com propriedade? Tanto mais que só nós ficamos, sinceros apreciadores desses entretenimentos filosóficos.

Sócrates — Realmente, Êudico; de bom grado interrogaria Hípias sobre o que ele acabou de dizer de Homero. Já ouvi de teu pai, Apemanto, que a Ilíada de Homero é um poema de maior beleza do que a Odisséia, na mesma proporção em que Aquiles é superior a Odisseu. Cada um dos poemas apresenta uma figura central; a da Ilíada é Aquiles, e a da Odisséia, Odisseu. É sobre isso que eu desejaria interrogar Hípias, no caso de concordar ele em dizer-nos o que pensa dessas duas personagens, e qual, a seu ver, é superior, já que se esplanou em tantas e tão variadas considerações a respeito de Homero e de outros poetas.

Êudico — Evidentemente, Hípias não se recusará a responder ao que lhe perguntares. Não é verdade, Hípias, que se Sócrateste dirigir perguntas, tu responderás a elas?

Hípias — Fora censurável de minha parte, Êudico, esquivar-me de responder a Sócrates, visto ter eu por hábito sair de Élide, onde resido, para ir a Olímpia, por ocasião dos jogos na assembléia geral dos helenos, e apresentar-me no santuário, não apenas para discorrer segundo a solicitação

dos circunstantes sobre temas estudados previamente, como para responder às perguntas que me dirigem.

Sócrates — Como és feliz, Hípias, se puderes realmente, em todas as Olimpíadas, ingressar no santuário tão seguro de ti mesmo e confiante em tua sabedoria! Surpreender-me-ia se algum dos atletas das competições de força física ali se apresentasse para lutar, sem medo e tão confiante no seu próprio corpo como tu dizes estar com relação à tua inteligência.

Hípias — É natural, Sócrates, o que se dá comigo. Desde que comecei a tomar parte nos jogos olímpicos não encontrei ninguém superior a mim, seja no que for.

Sócrates — Que belo monumento de sabedoria, Hípias, deve ser tua glória, para a cidade de Élide e para teus progenitores! Porém que nos dizes acerca de Aquiles e de Odisseu? Qual dos dois, e por que motivo, consideras superior? Há pouco, enquanto éramos muitos lá dentro e tu fazias a tua declamação pública, não pude acompanhar o que dizias: porque havia muita gente, temia interromper-te, para não perturbar com perguntas tua declamação. Agora, porém, que somos poucos e Êudico me concita a interrogar-te, fala e explica-nos claramente o que expunhas a respeito dessas duas personagens. De que maneira as diferencias?

Hípias — De muito bom grado, Sócrates, vou expor-te com maior clareza do que antes, não somente o que penso a respeito deles dois como de outras. Declaro, pois, que em seus poemas Homero apresentou Aquiles como o mais bravo dos heróis que foram a Tróia, Nestor como o mais sábio e Odisseu, o mais astucioso.

Sócrates — Ora, ora, Hípias! Só te peço que me faças o favor de não zombar de mim no caso de eu custar a apanhar o sentido do que dizes e de amiudar minhas perguntas. Assim, procura responder-me por modo suave e sem aborrecer-te.

Hípias — Fora vergonhoso, Sócrates, ensinando eu, como ensino, justamente isso a outras pessoas, e fazendo-me pagar pelo meu trabalho, não

mostrar condescendência quando me interrogas, nem responder-te com bons modos.

Sócrates — Belas palavras! Assim penso haver compreendido teu pensamento com relação a ser Aquiles o mais bravo, e Nestor o mais sábio. Mas ao afirmares depois que foi intenção do poeta apresentar Odisseu como o mais astucioso, para ser franco, ignoro de todo o que queres dizer com isso. Explica-mo, então, para vermos se desse modo eu compreendo melhor. Aquiles não nos é apresentado por Homero como astucioso?

Hípias — De forma alguma, Sócrates, mas como o mais simples e veraz dos homens. Na cena das Preces, quando o poeta apresenta os heróis em conversa uns com os outros, faz Aquiles dizer a Odisseu: "Filho de Laerte, de origem divina, Odisseu engenhoso, é necessário dizer-vos agora, com toda a clareza meu pensamento e a intenção em que me acho de em prática pô-lo, para evitar que aturdir não me venham de todos os lados. Tal como do Hades as portas, repulsa me causa a pessoa que na alma esconde o que pensa e outra coisa na voz manifesta." Nessas palavras ele expõe claramente o caráter dos dois homens, a saber: Aquiles, simples e veraz, e Odisseu, astuto e mentiroso, pois são essas as palavras que ele faz Aquiles dizer a Odisseu.

Sócrates — Creio, Hípias, ter apanhado agora teu pensamento. Ao que parece, entendes por astucioso o indivíduo que mente.

Hípias — Exatamente, Sócrates; é assim que Homero apresenta Odisseu em muitas passagens da Ilíada e da Odisséia.

Sócrates — Pelo que se vê, para Homero o indivíduo veraz é um, e outro, o mentiroso; não são uma só pessoa.

Hípias — Nem poderia deixar de ser assim, Sócrates.

Sócrates — E tu, Hípias, sobre isso pensas como ele?

Hípias — Sem dúvida nenhuma; estranho seria se não pensasse.

Sócrates — Então, vamos deixar Homero de lado, mesmo porque é impossível interrogá-lo sobre qual era a sua intenção, quando compôs essa

passagem. Por isso, já que chamaste a ti essa causa e esposas a opinião que atribuis a Homero, responde ao mesmo tempo por Homero e por ti.

Hípias — Perfeitamente. Podes perguntar em termos breves o que quiseres.

Sócrates — Por mentiroso entendes os indivíduos incapazes de fazer alguma coisa, como seria o caso dos doentes, ou, ao invés disso, os que são capazes de fazer algo?

Hípias — Os capazes, penso, e até de muitas coisas mesmo, principalmente de enganar os outros.

Sócrates — Pelo que parece, ao que disseste, eles são a um tempo capazes e astuciosos, não é isso?

Hípias — Exatamente.

Sócrates — E serão astuciosos e enganadores em virtude de simplicidade muito própria e curteza de espírito ou, pelo contrário, por astúcia e certa espécie de inteligência?

Hípias — Por astúcia e inteligência, sem dúvida.

Sócrates — Donde se conclui, então, que são inteligentes?

Hípias — Sim, por Zeus; e muito!

Sócrates — Sendo inteligentes, sabem ou não sabem o que fazem?

Hípias — Sabem-no muito bem; por isso mesmo, fazem mal aos outros.

Sócrates — E sabendo o que fazem, são ignorantes ou sábios?

Hípias — Sábios, decerto, nisso, justamente, em enganar os outros.

Sócrates — Pára aí! Recapitulemos o que disseste. Os mentirosos, disseste, são capazes e inteligentes, e conscientes e sábios naquilo em que são mentirosos?

Hípias — Foi o que afirmei.

Sócrates — E uma coisa é o homem veraz e outra, o mentiroso; são opostos entre si.

Hípias — Afirmei também isso.

Sócrates — Ora bem. De acordo, por conseguinte, com o teu modo de pensar, os mentirosos estão incluídos no número das pessoas capazes e sábias?

Hípias — Seguramente.

Sócrates — Quando afirmas que os mentirosos são capazes e sábios justamente nisso, queres dizer que eles podem mentir se o quiserem, ou que não podem fazê-lo, enquanto mentirosos?

Hípias — Digo que podem.

Sócrates — Para resumirmos tudo numa só palavra: o indivíduo ignorante e incapaz de mentir não poderá ser mentiroso.

Hípias — Assim é, de fato.

Sócrates — Capaz é quem faz o que quer e quando quer. Não me refiro a impedimentos decorrentes de doenças ou de causas semelhantes; falo em tese, como quando digo que és capaz de escrever meu nome quantas vezes entenderes. É isso o que eu quero dizer. Não é ao indivíduo nessas condições que dás o nome de capaz?

Hípias — É.

Sócrates — Diz-me uma coisa, Hípias: és hábil em cálculo e em aritmética?

Hípias — Muito, Sócrates.

Sócrates — Portanto, se alguém te perguntasse quanto é três vezes setecentos, tu lhe darias, se quisesses, rapidamente a resposta certa?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — Isso, naturalmente, por seres capacíssimo e muito hábil nessa matéria?

Hípias — Sim.

Sócrates — Mas és apenas o mais capaz e mais sábio, ou também o melhor na matéria em que és capaz e sábio, isto é, em aritmética?

Hípias — Sim, também o melhor, Sócrates.

Sócrates — Desse modo, serias o mais capaz de dizer a verdade sobre essa matéria, não é assim?

Hípias — Decerto.

Sócrates — E quanto a enganar a respeito do mesmo assunto? Responde-me como até aqui tens feito, Hípias, com igual nobreza e magnificência. Se alguém te perguntasse quanto é três vezes setecentos, não mentirias mais facilmente, se quisesses mentir e não dizer nunca a verdade, e não darias todas as vezes resposta errada, ou poderia o ignorante nessa matéria mentir melhor do que tu, se quisesses? Ou dar-se-ia o caso de muitas vezes, querendo mentir o ignorante, acertar involuntariamente com a verdade, justamente por ser ignorante, ao passo que tu, por seres sábio, se quisesses, mentirias sempre bem?

Hípias — Sim, nesse ponto tens toda a razão.

Sócrates — Poderia faltar com a verdade o mentiroso sobre todos os assuntos, menos com relação a números? Com números não poderá mentir?

Hípias — Sim, por Zeus; também com relação a números.

Sócrates — Assentemos mais esse ponto, Hípias, que há pessoas capazes de mentir a respeito de números e de cálculo.

Hípias — Sim.

Sócrates — E quem poderá ser? Não será essencial, para que ele seja falso, que tenha a capacidade de mentir? Pois de acordo com o que disseste, se ainda estás lembrado, quem é incapaz de mentir nunca poderá mentir.

Hípias — Sim, estou lembrado; disse isso mesmo.

Sócrates — E há momentos não te revelaste como a pessoa mais capaz de mentir em matéria de números?

Hípias — Sim, foi dito também isso.

Sócrates — E não és também o mais capaz para dizer a verdade a respeito de cálculo?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Logo, uma e a mesma pessoa é capaz de mentir e de dizer a verdade a respeito de cálculo. E quem é bom em cálculo? Não será o calculista?

Hípias — Sim.

Sócrates — Então, Hípias, quem poderá mentir em matéria de cálculo a não ser quem for bom? E essa é a pessoa capaz, como é, ainda, a pessoa verdadeira.

Hípias — É o que parece.

Sócrates — Como vês, a mesma pessoa mente e diz a verdade sobre os mesmos assuntos, não sendo em nada melhor e veraz do que o mentiroso; trata-se de uma única pessoa, e de forma alguma de duas, que se oporiam, como asseveraste.

Hípias — Sim, sob esse aspeto parece que não se opõem.

Sócrates — Não será bom examinarmos outros exemplos?

Hípias — Pois não , já que assim o desejas.

Sócrates — Não és também perito em geometria?

Hípias — Sou.

Sócrates —E então? Não será válido, também, tudo isso em geometria? Uma só e única pessoa não será a mais capaz de mentir e de dizer a verdade acerca das figuras, a saber, o geômetra?

Hípias — Sim.

Sócrates — E a esse respeito, quem mais poderá ser bom, senão ele?

Hípias — Ninguém.

Sócrates — Logo, a pessoa mais capaz de fazer ambas as coisas é o geômetra bom e sábio? E se houver quem seja capaz de mentir em relação a figuras, não será justamente quem é bom? Essa é a pessoa de capacidade para mentir, ao passo que o ignorante é destituído dessa capacidade, pois, conforme já concluímos, quem for incapaz de mentir não poderá dizer inverdades.

Hípias — É certo.

Sócrates — Consideremos agora um terceiro exemplo, o do astrônomo, cuja arte tu conheces melhor ainda do que as precedentes, não é verdade, Hípias?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Não se passa o mesmo na astronomia?

Hípias — Com toda a probabilidade, Sócrates.

Sócrates — Assim, em astronomia, se há alguém mentiroso, só poderá ser o bom astrônomo, por ter a capacidade de mentir; o incapaz não o poderia, visto ser ignorante.

Hípias — É o que parece.

Sócrates — Em astronomia, por consequência, uma só pessoa fala a verdade e mente.

Hípias — Parece.

Sócrates — Vamos, Hípias, examina sob esse aspeto outras ciências para veres se não se dá a mesma coisa em todas elas. Pois és o mais sábio dos homens em todas as artes, como de uma feita já te ouvi gabar-te na ágora, junto de uma banca de câmbio, ao enumerares a variedade verdadeiramente invejável de tuas aptidões. Dizias que certa vez em que foste a Olímpia tudo o que trazias sobre o corpo havia sido feito por ti. Em primeiro lugar, o anel que tinhas no dedo — foi por aí que principiaste — era trabalho teu, pois sabias muito bem entalhar anéis; trazias, também, um cinto feito por ti; tua escova de banho e um frasquinho de óleo eram de tua fabricação. De seguida, disseste que tu mesmo havias cortado os sapatos que então calçavas, bem como havias tecido o manto e a túnica. Porém o que mais deixou a todos estupefactos, como demonstração de tua extraordinária capacidade, foi dizeres que o cinto da túnica que tinhas no corpo, também feito por ti, era igual aos da mais fina fabricação persiana. Ademais, levavas contigo poemas diferentes, epopéias, tragédias e ditirambos, além de composições em prosa da mais variada espécie. A respeito das ciências a que há momentos me referi, apresentavas-te como superior a quem quer que

fosse, bem como em ritmo, em harmonia e na arte de bem escrever, e em muitos outros gêneros, se bem me lembro, em que também te sobressaías. Sim, quase ia esquecendo a tua mnemotécnica, em que te consideras particularmente brilhante. É certeza haver-me olvidado de muita coisa. Mas, como disse, considera não só em relação às tuas artes — e são tantas! — como às demais, e diz-me se, de conformidade com o que assentamos até agora, eu e tu, encontras alguma em que não seja a mesma pessoa, porém pessoas diferentes, a que fala verdade e a que mente. Vamos, examina sob esse aspeto a arte ou habilidade — ou que melhor nome te aprouver aplicar-lhe — que bem entenderes. Não a encontrarás, amigo; não existe. Porém nomeia-a tu mesmo.

Hípias — Assim de momento, Sócrates, não encontro.

Sócrates — Nem nunca a encontrarás, é o que eu penso. Porém se eu estou com a razão, deves ainda lembrar-te do que se conclui de nossa conversa.

Hípias — Não compreendo, Sócrates, o que queres dizer.

Sócrates — Creio que não recorres à tua mnemotécnica, porque a consideras dispensável. Mas vou avivar-te a memória. Sabes muito bem que disseste ser Aquiles homem verdadeiro, e Odisseu, mendaz e astucioso.

Hípias — Certo.

Sócrates — Agora, como vês, ficou bem claro que a mesma pessoa é a um só tempo falsa e verdadeira, de forma que se Odisseu é falso, é também verdadeiro, e se Aquiles é verdadeiro, é também falso. Não diferem entre si, nem são opostos, porém iguais.

Hípias — Ó Sócrates, tu sempre teces sutilezas desse tipo, separando do discurso o que nele se contém de mais abstruso; apegas-te a essa particularidade e te comprazes com minúcias, sem nunca apanhares em conjunto o tema em discussão. Agora mesmo, caso queiras, posso demonstrar-te com abundância de exemplos e em forma elegante que Homero apresentou Aquiles em seu poema como pessoa sem malícia e superior a

Odisseu, enquanto este é doloso, fértil em mentiras e inferior a Aquiles. Se quiseres provar que Odisseu é superior a Aquiles, opõe outro discurso ao meu. Assim os circunstantes poderão julgar qual de nós dois fala melhor.

Sócrates — Ó Hípias, eu não contesto absolutamente que não sejas mais sábio do que eu. Mas sempre tive por hábito prestar a máxima atenção à exposição de quem quer que seja, principalmente quando o orador se me afigura sábio. O desejo de aprender me leva a interrogá-lo de vários modos, a examinar o que ele diz e a refletir sobre suas palavras para melhor compreendê-las. Mas se o orador me parece insignificante, não só não lhe formulo perguntas de nenhuma espécie, como não presto atenção ao que ele fala. Por aí, justamente, é que podes conhecer quem eu tenho na conta de sábio. Hás de encontrar-me, então, atento às suas palavras e empenhado em fazer-lhe perguntas, para instruir-me e tirar proveito delas. Por isso, quando falavas há pouco e citaste os versos em que Aquiles, segundo dizias, se dirigia a Odisseu como a indivíduo que ele considerava pretensioso, pareceu-me estranho, caso dissesses a verdade, que Odisseu, fecundo em ardis, em nenhum trecho de Homero apareça como mentiroso, o que não se dá com Aquiles, segundo tua exposição, porque depois dos versos iniciais que há pouco recitaste:

Tal como do Hades as portas, repulsa me causa a pessoa
que na alma esconde o que pensa e outra coisa na voz manifesta,

declara, logo a seguir, que não se deixaria demover do seu intento nem por Odisseu nem por Agamémnone, e que em hipótese alguma continuaria em Tróia, porém

cedo, amanhã, sacrifícios farei a Zeus grande e aos eternos,
e deitarei meus navios nas ondas, depois de providos.

Tu próprio, certo, hás de ver, se o quiseres e se isso te importa,
pelo Helesponto piscoso, bem cedo, eles todos partirem
e, neles, homens alegres, à força do remo impelindo-os.
E se Posido, que a terra sacode, nos der ventos prósperos,
no solo fértil de Ftia estaremos no dia terceiro.

E antes disso, até, quando assacava doestos contra Agamémnone, declarou:

Mas para Ftia resolvo voltar, que é bem mais vantajoso
Ir para casa nas naves recurvas. Não julgo decente
permanecer ultrajado e de bens e riquezas prover-te.

E muito embora ele houvesse nessa ocasião declarado isso na presença de todo o exército, como já o fizera, de outra feita, na frente de seus próprios companheiros, em parte alguma se nos apresenta ocupado com preparativos de viagem nem com tentativas de pôr a flutuar seus navios, a fim de retornar para casa, tão nobremente indiferente se mostrava em falar a verdade. Essa a razão, Hípias, de eu te haver dirigido perguntas desde o começo, por estar em dúvida sobre qual desses dois homens quis o poeta representar como melhor, por ser de opinião que ambos são excelentes e que é difícil decidir qual ultrapasse o outro em mentir ou em dizer a verdade, ou em qualquer outra virtude. Sob esse aspeto os dois se equivalem.

Hípias — Não é correta a tua interpretação, Sócrates. Quando Aquiles mente, não o faz por malícia, porém sem o querer, pois devido ao desastre do acampamento, via-se obrigado a ficar, para prestar eventual socorro aos seus companheiros. Odisseu, pelo contrário, mente de caso pensado e com malícia.

Sócrates — Meu caro Hípias, tu me estás logrando. Nesse ponto imitas Odisseu.

Hípias — De forma alguma, Sócrates! Por que dizes isso? Logrando-te em quê?

Sócrates — Por afirmares que Aquiles mente sem má intenção, pois sobre ser malicioso e impostor, é gabarola, como o descreve Homero; mostra-se superior a Odisseu na arte de estadear sua própria gabolice e de não deixar-se apanhar em falso, a ponto de não hesitar em contradizer-se na presença de Odisseu, sem que este o perceba. Pelo menos, não se infere de quanto ele disse a Odisseu que este tenha notado sua falsidade.

Hípias — Por que dizes isso, Sócrates?

Sócrates — Não sabes que momentos depois de haver ele declarado a Odisseu que pela madrugada se faria à vela, diz a Ajaz que não navegaria, e fala de outras coisas?

Hípias — Onde é isso?

Sócrates — Quando diz:

Não tomarei decisão de tornar para a guerra cruenta,
antes que Heitor, o divino, de Príamo sábio nascido,
chegue até perto das tendas e naus dos heróicos Mirmdones,
e, a dizimar os guerreiros aquivos, as naus incendeie.
Mas quero crer que aqui perto da tenda ern que me acho e da nave
de côr escura, há de Heitor valoroso refrear seus propósitos.

Acreditas, então, Hípias, que o filho de Tétise pupilo do sapientíssimo Quirão fosse tão desmemoriado que, depois de pouco antes haver investido nos mais violentos termos contra as falas dúplices, declare a Odisseu que se fará ao largo e a Ajaz que pretende continuar, a não ser que o tenha feito de caso pensado e por estar convencido da simplicidade de Odisseu e certo de avantajar-se, com relação a ele, em subterfúgios e falsidades?

Hípias — Não acredito, Sócrates; foi sua ingenuidade que o levou a mudar de opinião, razão de dizer uma coisa a Ajaz e outra a Odisseu.

Odisseu porém, quando fala a verdade é sempre com segunda intenção, o mesmo acontecendo quando mente.

Sócrates — Nesse caso, Odisseu é melhor do que Aquiles.

Hípias — De forma alguma, Sócrates!

Sócrates — Como! Não reconhecemos há pouco que os que mentem voluntariamente são melhores do que os que o fazem sem o querer?

Hípias — De que modo, Sócrates, os que cometem injustiça de caso pensado, premeditam o mal e o põem em prática podem ser melhores do que os que erram involuntariamente? Muito mais condescendência devemos ter com os que cometem injustiça, ou mentem, ou praticam algum mal apenas por ignorância. As próprias leis tratam com mais severidade os que mentem ou praticam voluntariamente o mal do que os outros.

Sócrates — Vês, Hípias, como tenho razão de dizer que sou tenaz quando me ponho a interrogar os sábios? Pode bem dar-se que seja esse o meu único merecimento; de tudo o mais sou muito parcamente dotado, pois sempre me escapa o sentido íntimo das coisas, continuando eu sem saber nada. A melhor prova disso está no fato de, sempre que me ponho a conversar com alguma pessoa de reconhecido mérito e de cuja sabedoria os helenos dão testemunho, tornar-se manifesto que eu nada sei. Não há questão, por assim dizer, em que estejamos de acordo. E que maior prova de ignorância poderá haver do que discordarmos dos sábios? Porém uma qualidade maravilhosa me salva: não me envergonho de aprender, mas questiono e interrogo, e fico muito obrigado aos que me respondem, sem jamais regatear-lhes agradecimento. Quando aprendo algo, nunca nego minha dívida com fazer passar como achado próprio o que tivesse aprendido com outrem; pelo contrário: mimoseio a quem me ensina com o nome de sábio e declaro abertamente o que aprendi com ele. É o que se dá agora conosco, pois não posso concordar com o que dizes; discordo em toda a linha. Sei perfeitamente que é minha a culpa, por ser eu quem sou, para não me referir a mim mesmo em termos mais elevados. A mim parece, meu caro Hípias,

precisamente o oposto do que dizes. O que eu acho é que os que causam mal aos outros, ou cometem injustiça, mentem ou enganam de caso pensado, não involuntariamente, são melhores do que os que o fazem sem o querer. Por vezes, contudo, penso de modo contrário e me ponho a vacilar sobre o assunto, o que prova que o desconheço. Agora, por exemplo, encontro-me em fase de certa perturbação que me leva a considerar as pessoas que cometem qualquer erro de caso pensado melhores do que as que o fazem involuntariamente. Atribuo o mal de agora a nossa conversação anterior, causa de eu julgar neste momento que os que praticam o mal sem o querer são piores do que os que assim procedem de caso pensado. Usa, portanto, de condescendência para comigo e não te recuses a curar-me a alma. Muito maior benefício me prestaras livrando minha alma de sua ignorância do que se me curasses de uma doença do corpo. Observarei apenas que se te dispuseres, para isso, a pronunciar um discurso longo, asseguro-te de antemão que não vais curar-me; ser-me-á impossível acompanhar-te. Mas se quiseres responder-me como há momentos, far-me-ás um grande bem, sem com isso prejudicar-te. Assiste-me também o direito, filho de Apemanto, de chamar-te em meu auxílio; foste tu que me concitaste a disputar com Hípias. Caso ele se recuse a responder às minhas perguntas, intercede a meu favor.

Êudico — Não Sócrates; creio que não será necessário intervirmos junto de Hípias. Nem ficaria isso de acordo com sua declaração de há pouco, de que não se esquivaria a nenhuma pergunta de terceiros. Não é verdade, Hípias? Não foi isso o que disseste?

Hípias — Sim, disse; porém Sócrates perturba sempre a exposição dos outros, dando a impressão, até, de que é desonesto.

Sócrates — Ó meu caro Hípias! Não faço isso por querer. Se fosse o caso, eu seria sábio e astucioso, de acordo com o que disseste. Por isso, deves ser condescendente comigo; tu mesmo declaraste que devemos ser indulgentes com as pessoas que praticam involuntariamente o mal.

Êudico — Não procedas de outro modo, Hípias; responde às perguntas de Sócrates, tanto por consideração a nós, como em atenção ao teu próprio nome.

Hípias — Bem; responderei, por seres tu quem pede. Pergunta o que quiseres.

Sócrates — Desejo veementemente, Hípias, examinar a fundo a questão de que tratamos há pouco, sobre quem seja melhor: o que pratica o mal de caso pensado ou o que o faz involuntariamente. A meu parecer, esse é o caminho mais acertado para estudarmos o problema. Responde-me, portanto: achas que há bons corredores?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — E maus, também?

Hípias — Sim.

Sócrates — O bom corredor é o que corre bem; e o mau, o que corre mal?

Hípias — Isso mesmo.

Sócrates — O que corre devagar, corre mal; e o veloz, corre bem?

Hípias — Certo.

Sócrates — Em corridas, portanto, e para o corredor, a velocidade é um bem e a lentidão um mal?

Hípias — Quem o duvidará?

Sócrates — Quem é, então, o melhor corredor, o que corre devagar porque assim o quer, ou o que o faz contra sua própria vontade?

Hípias — O que o faz voluntariamente.

Sócrates — Correr não é fazer alguma coisa?

Hípias — Com efeito.

Sócrates — E fazer alguma coisa não é agir de algum modo?

Hípias — Sim.

Sócrates — Logo, quem corre mal, em matéria de corrida, comete uma ação má e desonesta?

Hípias — Má, como não?

Sócrates — Corre mal o corredor vagaroso?

Hípias — De acordo.

Sócrates — Logo, o bom corredor pratica voluntariamente esse ato mau e pouco honroso.

Hípias — Pelo menos , é o que parece.

Sócrates — Em corridas, portanto, o pior corredor é o que pratica a má ação involuntariamente, não o que faz o mal de caso pensado.

Hípias — Sim , em corrida, é assim mesmo.

Sócrates — E na luta? Quem é melhor lutador: o que cai porque quer ou o que cai sem o querer?

Hípias — O que cai porque quer, ao que parece.

Sócrates — E numa luta, que é pior e vergonhoso: cair ou derrubar o adversário?

Hípias — Cair.

Sócrates — Sendo assim, na luta, também, quem pratica voluntariamente a pior ação e a mais vergonhosa é melhor lutador do que quem a pratica sem o querer.

Hípias — É o que parece.

Sócrates — E com relação às demais atividades do corpo? O indivíduo de melhor constituição não é o que poderá fazer ambas as coisas: os trabalhos do forte e os do fraco, as boas e as más ações? Por isso, ao fazer o indivíduo bem constituído algo mal com o corpo, é voluntariamente que o faz, ao passo que as pessoas fracas o fazem sem o querer?

Hípias — Parece que em relação à força as coisas se passam realmente desse modo.

Sócrates — E com relação à graça dos movimentos, Hípias, não é o indivíduo mais bem conformado fisicamente que poderá assumir de caso

pensado atitudes más ou desgraciosas, enquanto o mal conformado fará isso mesmo sem o querer?

Hípias — Certo.

Sócrates — Assim, a desgraciosidade dos traços, quando voluntária, decorre da excelência da constituição do corpo, e quando involuntária, de algum defeito?

Hípias — Parece.

Sócrates — E que dizes da voz? Qual voz consideras melhor: a de quem desafina porque quer ou a de quem o faz involuntariamente?

Hípias — A de quem desafina porque quer.

Sócrates — A outra, portanto, é pior?

Hípias — É.

Sócrates — E que preferias ter, o que é bom ou o que é ruim?

Hípias — O que é bom.

Sócrates — E quanto aos pés, preferias claudicar intencionalmente ou contra tua vontade?

Hípias — Intencionalmente.

Sócrates — A claudicação não constitui defeito ou deformidade?

Hípias — Constitui.

Sócrates — E a ambliopia, não é um defeito dos olhos?

Hípias — É.

Sócrates — Que olhos escolherias para o resto da vida: os com que visses de modo impreciso e confuso por assim quereres ou olhos com os quais visses dessa maneira sem o quereres?

Hípias — Por querer.

Sócrates — Logo, consideras melhores em ti os órgãos que funcionam voluntariamente mal, não os que assim o fazem involuntariamente?

Hípias — Sim, nesse particular.

Sócrates — E com relação a tudo o mais, nariz, boca, ouvidos, e todos os sentidos, não é válida a mesma conclusão? Assim, não quererias ter os

sentidos que funcionam mal involuntariamente por serem defeituosos, ao passo que desejarias os que o fazem voluntariamente, por serem bons?

Hípias — Parece que sim.

Sócrates — E então? Com o instrumento, qual é o de melhor uso, o que voluntariamente funciona mal ou o que o faz involuntariamente? Por exemplo: qual é o melhor leme, o com que de indústria governamos mal, ou o com que fazemos isso mesmo involuntariamente?

Hípias — Aquele é o melhor.

Sócrates — E o mesmo não se dá com o arco, a lira, a flauta, e com tudo o mais?

Hípias — Dizes a verdade.

Sócrates — Pois bem; e quanto a cavalos, será melhor possuir um de temperamento que permita montar voluntariamente mal ou involuntariamente?

Hípias — Voluntariamente.

Sócrates — Por ser melhor, portanto.

Hípias — Certo.

Sócrates — Logo, com o cavalo de bom temperamento pode-se voluntariamente executar mal um trabalho próprio desse temperamento, e involuntariamente a mesma coisa com um cavalo de mau temperamento?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — E o mesmo não se dá com os cães e todos os outros animais?

Hípias — Dá-se.

Sócrates — E então? É melhor possuir alma de um arqueiro que erre voluntariamente o alvo ou a do que o faz sem o querer?

Hípias — A do que erra voluntariamente.

Sócrates — Portanto, a alma assim conformada é melhor para a arte do tiro ao alvo?

Hípias — É.

Sócrates — E a outra, a alma que erra involuntariamente o alvo, é pior do que a que o faz de caso pensado?

Hípias — No tiro ao alvo, sim.

Sócrates — E na medicina? O entendimento que produz voluntariamente mal ao corpo não possui maiores conhecimentos da arte de curar?

Hípias — Possui.

Sócrates — É superior, portanto, nessa arte, ao que não possui esses conhecimentos?

Hípias — Sim, é superior.

Sócrates — E então? Com relação à citarística, à aulética e às demais artes e ciências em geral, não é superior o entendimento que erra voluntariamente e peca contra a beleza e contra as regras, e pior e o que o faz involuntariamente?

Hípias — Parece.

Sócrates — E quanto ao caráter dos escravos, não preferíramos possuir escravos que erram conscientemente no seu trabalho, aos que o fazem involuntariamente, por serem aqueles superiores no trabalho deles mesmos?

Hípias — Sim.

Sócrates — E com relação a nossa alma, não desejaríamos que fosse a melhor possível?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — E a alma que erra e ocasiona o mal voluntariamente não será melhor do que a que faz isso mesmo sem o querer?

Hípias — Seria absurdo, Sócrates, considerarmos melhor quem conscientemente cometesse uma injustiça do que quem o fizesse sem o querer.

Sócrates — Mas é o que teremos de aceitar como conclusão do nosso discurso.

Hípias — Eu, pelo menos, não aceito.

Sócrates — Penso que tu também, Hípias, aceitarás. Porém responde-me mais uma vez: a justiça não é força ou conhecimento, ou ambas as coisas? Não será necessariamente uma das duas?

Hípias — Sim.

Sócrates — Se a justiça é uma força da alma, quanto mais poderosa a alma, mais justa será. Pois já reconhecemos, meu caro, que a alma mais forte é a melhor.

Hípias — Sim, reconhecemos.

Sócrates — E se for conhecimento? Quanto mais sábia, mais justa será a alma, e quanto menos instruída, menos justa?

Hípias — Certo.

Sócrates — E se for ambas as coisas? A alma que possuir ambas, conhecimento e força, será mais justa, e a menos instruída, mais injusta?

Hípias — Parece.

Sócrates — Com efeito, aqui chegamos: a alma melhor é evidentemente a que tem mais capacidade e sabedoria, mas também a que tem mais poder para agir das duas formas em qualquer ação: a nobre e a desonrosa.

Hípias — Sim.

Sócrates — Portanto, quando pratica ações desonrosas fá-lo deliberadamente, em virtude de arte ou capacidade. E uma ou ambas são evidentemente atributos da justiça.

Hípias — É verosímil.

Sócrates — E, pelo menos, cometer injustiças é fazer dano, enquanto não as cometer é o que é nobre.

Hípias — Sim.

Sócrates — Por outro lado, se a melhor alma é a mais capaz, ao cometer uma injustiça há de fazê-lo voluntariamente, enquanto uma miserável o fará involuntariamente?

Hípias — Assim parece.

Sócrates — Ora o homem bom é o que possui uma boa alma e o homem mau o que possui uma má alma?

Hípias — Sim.

Sócrates — Logo, só o homem bom comete injustiças voluntariamente; o mau comete-as involuntariamente, se realmente é o homem bom que possui uma boa alma.

Hípias — Claro que é.

Sócrates — Donde se conclui que aquele que voluntariamente erra e comete ações desonrosas e injustas, se é que tal homem existe, não pode ser, Hípias, senão o homem bom.

Hípias — É neste ponto, Sócrates, que não posso concordar contigo.

Sócrates — Nem sequer eu comigo próprio, Hípias, mas é esta, por agora, a conclusão evidente da nossa argumentação. Aí está, Hípias, o que há pouco te dizia: nestes assuntos vacilo seguindo o curso dos argumentos. Não é surpreendente que eu, ou qualquer outro homem, estejamos à deriva, mas que vós os sábios estejam sujeitos às mesmas flutuações, eis o que é terrível, pois nem depois de nos dirigirmos a vós a nossa hesitação cessa.

Hípias Maior

Sócrates — Hípias

Sócrates — Oh! O belo e sábio Hípias! Há quanto tempo não vens a Atenas!

Hípias — É que não me dão folga, Sócrates. Cada vez que Élide tem alguma questão para resolver com outra cidade, sou eu sempre o primeiro que ela escolhe como embaixador, por considerar-me o melhor juiz e relator dos assuntos debatidos em todas elas. Daí o ter sido enviado a vários lugares, nesse caráter, com tanta frequência, porém mais amiúde e em missões de maior responsabilidade à Lacedemônia. Essa a razão — já que falaste nisso — de não aparecer aqui mais vezes.

Sócrates — Isso sim, Hípias, é que é ser homem verdadeiramente sábio e perfeito! De fato, em particular, fazes-te pagar bem pelos moços, com ser maior o benefício que lhes prestas do que as vantagens que de tudo possas auferir, e como homem público és útil à pátria, tal como deve fazer quem não quiser verse desprezado por seus concidadãos, porém crescer na sua estima. Mas, Hípias, por que motivo os varões antigos, de tão grande fama pela sabedoria: um Pítaco, um Bias, um Tales de Mileto e os que viveram até ao tempo de Anaxágoras, senão todos, a grande maioria se absteve de tomar parte nos negócios públicos?

Hípias — Qual imaginas, Sócrates, que possa ter sido, senão a incapacidade para abarcar com a inteligência, a um só tempo, assuntos particulares e públicos?

Sócrates — Dessa forma, por Zeus, teremos de admitir que, assim como as outras artes se aperfeiçoaram, a ponto de fazerem figura feia os artesãos antigos, em comparação com os de agora: diremos também que vossa arte particular, a dos sofistas, progrediu, e que os antigos, em confronto convosco, são principiantes em matéria de sabedoria?

Hípias — É assim mesmo como disseste.

Sócrates — E na hipótese, Hípias, de Bias retornar à vida: faria papel ridículo ao vosso lado, como de Dédalo asseveram os escultores, que se tornaria alvo de chacotas se voltasse a fabricar espécimes como os que lhe asseguraram fama?

Hípias — Exatamente, Sócrates. Porém, da minha parte, com relação aos antigos e aos que nos precederam, começo por elogiá-los mais do que aos do nosso tempo, para precatar-me contra o ciúme dos vivos e de medo da cólera dos mortos.

Sócrates — Acho que fazes muito bem, Hípias, em pensar e raciocinar dessa maneira. Posso dar-te o meu testemunho de que tens razão, e que, de fato, a arte de vós todos, sofistas, progrediu bastante no que diz respeito à capacidade de conciliar o bom desempenho dos negócios públicos com os interesses particulares. Górgias, por exemplo, sofista de Leontino, que aqui veio como embaixador de sua pátria, por ser o mais indicado para tratar dos interesses dos Leontinenses nas assembléias populares, não só adquiriu fama de orador primoroso como ganhou muito dinheiro em nossa cidade, tanto em dissertações particulares como em aulas para os moços. O nosso amigo Pródico, também, caso queiras, que já aqui estivera várias vezes no caráter de embaixador e veio recentemente de Ceos para tratar de assunto público, conquistou grande fama com seus discursos, no conselho e em audições particulares, principalmente em aulas para os moços, que lhe granjearam somas fabulosas. Dos antigos, pelo contrário, nenhum se atreveu a exigir pagamento por suas lições nem a ostentar conhecimentos diante de uma multidão heterogênea, tão ingênuos eram todos, a ponto de ignorarem o valor

do dinheiro. Aqueles dois, no entanto, isoladamente, ganharam mais com sua sabedoria do que qualquer artífice em sua profissão, o mesmo acontecendo antes deles com Protágoras.

Hípias — Como vejo, Sócrates, desconheces o lado belo de nossa profissão. Se soubesses quanto dinheiro já ganhei, ficarias admirado. Deixando de parte outras oportunidades, de uma feita cheguei à Sicília e quando Protágoras lá se encontrava, no auge de sua fama e já bastante idoso. Pois, apesar de eu ser muito mais moço do que ele, em pouquíssimo tempo ganhei para mais de cento e cinquenta minas, sendo que mais de vinte num único lugarejo, Ínicos. De volta para casa, entreguei tudo a meu pai, que ficou espantado e maravilhado com aquilo, ele e meus concidadãos. Creio que sozinho já ganhei mais do que dois outrossofistas juntos, à tua escolha.

Sócrates — É admirável o que me contas, Hípias, e a melhor prova de que tua sabedoria e a dos homens do nosso tempo ultrapassa a dos antigos. Pelo que acabas de dizer, os contemporâneos de Anaxágoras eram uns ignorantões. Com Anaxágoras, dizem, aconteceu justamente o contrário: havendo herdado grande fortuna, por negligência veio a perder tudo, tal foi a maneira estulta como passou a vida a filosofar. Coisas do mesmo teor contam-se de outros antigos. O que me dizes se me afigura uma bela prova da superioridade do saber dos homens de hoje em relação ao dos antigos, sendo que muita gente é de opinião que o sábio, antes de mais nada, deve ser sábio para si mesmo, o que se comprova com a capacidade de ganhar muito dinheiro. Mas, sobre isso é o bastante. Agora diz-me uma coisa: das cidades a que costumas ir, qual te foi mais rendosa? Provavelmente, Lacedemônia, aonde vais com mais frequência.

Hípias — Não, Sócrates; por Zeus!

Sócrates — Que me dizes? Foi onde ganhaste menos?

Hípias — Nunca tirei de lá um só vintém.

Sócrates — É absurdo, Hípias, e de espantar o que referes. Mas, diz-me uma coisa: tua ciência não tem o poder de fazer progredir em virtude as

pessoas que a praticam e estudam?

Hípias — E muito, Sócrates.

Sócrates — Então, é capaz de deixar melhores os filhos dos cidadãos de Ínicos e não poderás fazer o mesmo com os Espartanos?

Hípias — De forma alguma.

Sócrates — Sem dúvida, porque os Sicilianos se esforçam para ficar melhores, o que não se dá com os Espartanos.

Hípias — Não, Sócrates; os Espartanos também se esforçam.

Sócrates — Nesse caso, será por falta de dinheiro que evitaram tua companhia?

Hípias — Também não, pois são muito ricos.

Sócrates — Por que motivo, então, não carecendo eles nem de vontade nem de meios, e estando tu em condições de prestar-lhes ótimo serviço, não te despediram carregado de dinheiro? Saberão os Lacedemônios, porventura, educar os filhos melhor do que tu? Será essa a explicação, a que darás o teu assentimento?

Hípias — De forma alguma.

Sócrates — Assim sendo, é que na Lacedemônia não foste capaz de convencer os moços de que com o teu convívio eles avançariam mais no caminho da virtude do que na companhia dos pais. Ou foi a estes que não pudeste convencer da vantagem de te confiarem os filhos, em vez de cuidarem eles mesmos de sua educação? Pois não iremos atribuir-lhes o propósito de não quererem que os filhos se tornassem tão perfeitos quanto possível.

Hípias — Não creio, também, que tivessem esse propósito.

Sócrates — No entanto, a Lacedemônia desfruta de boa legislação.

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — E nas cidades de boas leis a virtude é tida em alta conta.

Hípias — Muito.

Sócrates — Sendo que tu és quem melhor sabe comunicá-la aos outros.

Hípias — Muito melhor, Sócrates.

Sócrates — E o indivíduo mais capaz de ensinar a arte da equitação, não seria muito mais considerado na Tessália do que em qualquer outro lugar da Hélade, e não ganharia mais dinheiro lá, ou onde quer que haja algum interesse por essa arte?

Hípias — É possível que sim.

Sócrates — E quem fosse capaz de transmitir a outrem os altos conhecimentos da virtude, não seria muito mais acatado na Lacedemônia nem ganharia o dinheiro que quisesse, tanto lá como em qualquer outra cidade helênica bem governada? Ou serás de parecer, amigo, que na Sicília ou em Ínicos ele ganharia mais? Teremos de acreditar, Hípias, em semelhante coisa? Acreditarei, se assim o ordenares.

Hípias — É que os Lacedemônios, Sócrates, não costumam tocar nas leis nem educar os filhos contra as normas estabelecidas.

Sócrates — Que me dizes? Não têm por hábito os Lacedemônios agir com acerto, porém, errar?

Hípias — Não afirmaria semelhante coisa, Sócrates.

Sócrates — E não procederiam bem, se dessem aos filhos uma boa educação, em vez de educá-los mal?

Hípias — Sem dúvida; porém entre eles a lei não permite dar aos filhos educação estrangeira. A não ser isso, fica sabendo que, se em qualquer tempo houvesse quem entre eles ganhasse alguma coisa com aulas, eu perceberia mais dinheiro do que ninguém, pois gostam de ouvir-me e não me regateiam aplausos. Mas, como disse, a lei não o permite.

Sócrates — E a lei, Hípias, no teu modo de pensar, é prejudicial ou útil à cidade?

Hípias — É instituída, segundo creio, com vistas à utilidade; mas, algumas vezes, pode prejudicar, quando mal feita.

Sócrates — Como! Os que fazem as leis não trabalham com a certeza de promover o maior bem da cidade? E será possível viver sem boas leis?

Hípias — É como dizes.

Sócrates — Sendo assim, quando se enganam a respeito do bem as pessoas que se propõem fazer leis, enganam-se no mesmo passo com relação à lei e ao que é legal, não te parece?

Hípias — A rigor, Sócrates, é assim mesmo; porém os homens não costumam expressar-se dessa maneira.

Sócrates — Que homens, Hípias? Os instruídos ou os ignorantes?

Hípias — A maioria.

Sócrates — E os conhecedores da verdade, constituem a maioria?

Hípias — Não, evidentemente.

Sócrates — Porém os que a conhecem, consideram que, para todos os homens, o útil é verdadeiramente mais legal do que o inútil. Ou não admites esse ponto?

Hípias — Admito no que respeita a ser verdadeiramente mais legal.

Sócrates — E não se passam as coisas conforme pensam os entendidos?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Pelo que dizes, seria mais vantajoso para os Lacedemônios serem educados pelo teu método, embora estrangeiro, do que pelo nacional.

Hípias — E nisso estou muito certo.

Sócrates — Como também disseste, Hípias, que o mais útil é o mais legal.

Hípias — Disse.

Sócrates — Assim, de acordo com tua afirmativa, ficaria mais legal serem educados por Hípias os filhos dos Lacedemônios, e contrário às leis o serem pelos pais, no caso, bem entendido, de virem a lucrar contigo.

Hípias — Como, de fato, lucrariam, Sócrates.

Sócrates — Sendo assim, os Lacedemônios agem ilegalmente por não te darem dinheiro nem te confiarem os filhos.

Hípias — De acordo; tenho a impressão de que falas a meu favor, não me ficando bem contradizer-te.

Sócrates — E assim, meu caro, descobrimos que os Lacedemônios desobedecem às leis, e logo num assunto de tamanha gravidade, eles que passam por ser os que mais prezam as leis. Assim, eles te aplaudem, Hípias, e folgam de ouvir-te... Pelos deuses! a respeito de quê? Evidentemente, do que tu mais entendes: dos astros e do que se passa no céu.

Hípias — De forma alguma; é assunto que não toleram.

Sócrates — Então, gostam de ouvir-te discorrer sobre geometria?

Hípias — Nada disso, pois muitos deles, por assim dizer, nem sabem contar.

Sócrates — Nesse caso, não apreciarão tuas explanações a respeito do cálculo.

Hípias — Nem um pouco, por Zeus.

Sócrates — Então, será o que sabes definir como ninguém: o valor das letras e das sílabas, o ritmo e a harmonia do período.

Hípias — Que letras, amigo, e que harmonias?

Sócrates — Que é, então, que eles gostam de ouvir e em que não te regateiam aplausos? Diz-me o que seja, porque não consigo adivinhar.

Hípias — O que lhes digo, Sócrates, a respeito da geração dos homens e dos heróis, da fundação de colônias ou de como antigamente se formavam as cidades, e de tudo o que, de modo geral, se relaciona com a Antiguidade, razão por que fui obrigado a recordar e estudar todas essas questões.

Sócrates — Por Zeus, Hípias; tiveste muita sorte, por não gostarem os Lacedemônios de ouvir de alguém a relação completa dos nossos arcontes, desde o tempo de Sólon. Do contrário, ter-te-ia custado muito trabalho decorar tantos nomes.

Hípias — Por que, Sócrates? Basta-me ouvir uma só vez cinquenta nomes seguidos, para retê-los.

Sócrates — É verdade. Esqueci-me de que conheces a mnemônica. Compreendo que os Lacedemônios gostem de ouvir-te, pois não há o que não

saibas; valem-se de ti como fazem as crianças com as velhas, para que lhes contem histórias interessantes.

Hípias — É isso mesmo, Sócrates, por Zeus. Ainda recentemente, falei-lhes com grande êxito a respeito das belas ocupações a que os moços devem aplicar-se, acerca do que escrevi um discurso admirável sob muitos aspetos, mas, principalmente, pela escolha dos vocábulos. O tema geral e o começo do discurso é mais ou menos o seguinte: Depois da tomada de Tróia, conta-se na minha história que Neoptólemo perguntou a Nestor quais seriam as ocupações mais indicadas para o jovem que almejasse alcançar fama. A seguir, Nestor respondendo lhe dá as mais variadas e acertadas indicações. Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato, além de muitas outras composições dignas de se ouvir. Fui convidado por Êudico, filho de Apemanto. Vê se compareces também, e leve outras pessoas capazes de julgar o que ouvem.

Sócrates — Farei assim mesmo, Hípias, se Deus quiser. Porém agora responde a uma perguntinha sobre isso mesmo, que em boa hora me fizeste lembrar. Recentemente, meu caro, alguém me pôs em grande apuro, numa discussão em que eu rejeitava determinadas coisas como feias e elogiava outras por serem belas, havendo me perguntado em tom sarcástico o interlocutor: Qual é o critério, Sócrates, para reconheceres o que é belo e o que é feio? Vejamos, poderás dizer-me o que seja o belo? — Com a ignorância que me é própria, fiquei atrapalhado e não pude encontrar resposta satisfatória. Ao retirar-me da reunião, senti-me irritado e formulei censuras contra mim mesmo, tendo firmado propósito de, na primeira oportunidade, quando encontrasse um dos vossos sábios, ouvi-lo e instruir-me, e depois de bem estudado o assunto, voltar a procurar o meu interlocutor para reiniciarmos nosso debate. E eis que chegaste na hora certa, como já disse. Explica-me com precisão o que é o belo e esforça-te por dar-me resposta tão exata quanto possível, para que eu não me cubra de ridículo com outra derrota. É fora de dúvida que conheces isso muito bem, matéria,

aliás, de pequena relevância entre os inúmeros conhecimentos de que dispões.

Hípias — Sim, muito pequena, Sócrates, por Zeus, e care-cente de valor, por assim dizer.

Sócrates — Tanto mais facilmente apanharei o assunto, sem que daqui por diante alguém possa contradizer-me.

Hípias — Ninguém o fará; ou teria de ser vulgar e carecente de valor a minha profissão.

Sócrates — Por Hera! Belas palavras, Hípias, no caso de virmos a vencer o homem. Creio que não haverá inconveniente em imitá-lo, para, com tuas respostas, preparar minha argumentação e, assim, exercitar-me contigo do melhor modo possível. Tenho alguma prática de formular objeções. Se não te fizer diferença, eu mesmo as apresentarei, para ficar mais firme na matéria.

Hípias — Podes formulá-las. Como já disse, a questão é muito simples; vou deixar-te em condições de responder a perguntas muito mais difíceis, de forma que ninguém te possa contradizer.

Sócrates — Oh! isso é que é falar bem! Então, principiemos. Já que o mandas, vou colocar-me no lugar do outro, do melhor jeito que puder, e procurar interrogar-te. Se lhe repetisses aquele discurso a que te referiste há pouco, a respeito das belas ocupações, logo que acabasses de falar, antes de mais nada, como é seu costume, ele te interrogaria sobre o belo, mais ou menos nestes termos: Forasteiro de Élide, não é pela justiça que os justos são justos? — Responde, Hípias, como se fosse ele que te interrogasse.

Hípias — Diria que é pela justiça.

Sócrates — Então, a justiça é algo real?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Assim, pela sabedoria é que os sábios são sábios, como é também pelo bem que todos os bens são bens.

Hípias — Como não?

Sócrates — Logo, todas essas coisas são reais, sem que possam absolutamente deixar de sê-lo.

Hípias — São reais, sem dúvida.

Sócrates — E as coisas belas, não o são apenas por efeito da beleza?

Hípias — Sim, da beleza.

Sócrates — Beleza essa que também existe?

Hípias — Sem dúvida. Mas, afinal, que é o que ele quer?

Sócrates — Então, explica-me, forasteiro, voltaria a falar: que é esse belo?

Hípias — Como assim, Sócrates? O autor dessa pergunta deseja saber o que é belo?

Sócrates — Penso que não, Hípias; porém o que seja o belo.

Hípias — E em que consiste a diferença?

Sócrates — Achas que não há diferença?

Hípias — Nenhuma.

Sócrates — É certeza saberes melhor. Mas presta atenção, amigo. Ele não te perguntou o que é belo, porém o que é o belo.

Hípias — Compreendo, bom homem, e vou responder a ele o que seja o belo, de forma que não possa refutar-me. Fica, então, sabendo, Sócrates, para dizer-te toda a verdade, que o belo é uma bela jovem.

Sócrates — Ótimo, Hípias, pelo cão! Respondeste admiravelmente. Sendo assim, no caso de eu lhe falar dessa maneira, terei dado resposta certa à pergunta apresentada, sem que ninguém me possa contraditar?

Hípias — Como poderiam contraditar-te, Sócrates, se não há quem não pense desse modo e todos os que te ouvirem confirmarão que a resposta está certa?

Sócrates — Pois que seja. Mas permite, Hípias, que chame a mim o que acabas de dizer. Meu interlocutor argumentaria mais ou menos nestes termos: Vamos, Sócrates, responde-me: Se existe o belo em si, todas as coisas que

denominas belas serão belas por esse fato? Eu, de meu lado, diria que uma bela jovem é bela por efeito do que deixa belas todas as coisas.

Hípias — E acreditas mesmo que ele se atreveria a negar que o belo não é o que disseste, ou que não cairia no ridículo se tentasse fazê-lo?

Sócrates — Tenho certeza, meu caro, de que o tentaria. Se com isso vier a cair no ridículo, os fatos o provarão. Porém vou mostrar-te como ele argumenta.

Hípias — Podes falar.

Sócrates — Como és encantador, Sócrates, me diria; e uma bela égua, não será bela também, visto o próprio Deus a ter elogiado no oráculo? — Que lhe responderíamos, Hípias? Poderemos deixar de dizer que uma bela égua não é bela? Como nos atraveríamos a negar que o que é belo não é belo?

Hípias — Tens razão, Sócrates; está muito certa a divindade em falar dessa maneira. Entre nós também há éguas admiráveis.

Sócrates — Muito bem, responderia. E uma lira bela, não é bela? Afirmá-lo-emos, Hípias?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — Neste passo — tenho quase certeza, pois o conheço muito bem — ele perguntará: E uma bonita panela, meu caro, também não será bela?

Hípias — Mas, Sócrates, quem é esse homem? Como terá de ser ignorante, para atrever-se a empregar nomes tão vulgares em assunto de tamanha importância?

Sócrates — É assim mesmo, Hípias: sem polimento nenhum, grosseirão e só preocupado com a verdade. De qualquer forma, teremos de dar-lhe alguma resposta. Proponho a seguinte: na hipótese de ser fabricada a panela por um bom oleiro, bem polida e redonda, e cozida no ponto certo, como são as panelas de duas asas da capacidade de seis côngios, tão bonitas todas

elas: no caso de referir-se a uma panela desse tipo, teríamos de concordar que é bela, pois como poderíamos afirmar que o que é belo não é belo?

Hípias — Não fora possível, Sócrates.

Sócrates — Então, ele dirá que uma bonita panela também é bela? Responde.

Hípias — O que eu acho, Sócrates, é o seguinte: qualquer utensílio desse tipo terá de ser considerado belo quando for bem trabalhado; mas todos eles não merecem ser postos em termos de comparação com um belo cavalo, uma bela donzela e todas as outras coisas verdadeiramente belas.

Sócrates — Seja. Agora compreendo, Hípias, o que devemos responder ao nosso interpelante: Então não sabes, homem, como é verdadeiro aquele dito de Heráclito, que o mais belo símio é feio em comparação com o gênero humano? Assim, também, a mais bonita panela é feia em confronto com uma bela virgem, no dizer de Hípias, o sábio — Não é isso mesmo, Hípias?

Hípias — Perfeitamente, Sócrates; respondeste com muita propriedade.

Sócrates — Agora escuta, pois tenho certeza de que, depois disso, ele perguntaria: E a raça das virgens, comparada com a dos deuses, não estará nas mesmas condições das panelas em confronto com as virgens? A mais bela virgem não parecerá feia? E esse Heráclito, mencionado por ti, não disse a mesma coisa: que o mais sábio dos homens, em confronto com um deus, não passa de um macaco, em sabedoria, beleza e em tudo o mais? — Não concordaremos, Hípias, que a mais bela virgem é feia, comparada com a raça dos deuses?

Hípias — Quem poderia sustentar o contrário, Sócrates?

Sócrates — Se lhe concedermos esse ponto, ele há de rir muito e nos dirá: Lembras-te, Sócrates, do que te foi perguntado? — Sem dúvida, lhe diria: o que vinha a ser o belo em si. — E sendo perguntado, continuara, a respeito do belo, sais-me com um exemplo que, segundo tu mesmo confessas, é tão belo como feio. — Realmente, lhe diria. — E agora, amigo, que me aconselhas a responder-lhe?

Hípias — Isso mesmo, é o que eu penso: se ele afirmar que, em comparação com os deuses, a raça dos homens não é bela, só dirá a verdade.

Sócrates — Mas, nessa altura, ele observaria: Se eu te houvesse perguntado de início o que é ao mesmo tempo belo e feio, e tivesses respondido como agora, estaria certa a resposta. Mas o belo em si, que orna todas as coisas e as faz parecer belas, quando lhes comunica seu próprio conceito: ainda és de opinião que seja uma virgem, ou um cavalo, ou uma lira?

Hípias — Ora, Sócrates, se é isso que ele procura, é muito fácil mostrar-lhe o que seja o belo que adorna todas as coisas e as faz parecer belas quando se lhes agrega. Esse sujeito é mais do que inepto, e nada entende das coisas belas. Se lhe respondesses: O belo, a respeito do qual me interrogas, não é senão o ouro, ele ficaria confuso e não persistiria em contestar-te. Todos nós sabemos que o objeto a que acrescentarmos ouro, por mais feio que fosse antes, fica bonito com esse ornato...

Sócrates — É que não sabes, Hípias, como o nosso homem é teimoso e difícil de aceitar alguma coisa.

Hípias — Como assim, Sócrates? Se o que se fala é certo, terá de aceitar. Caso contrário, cairá no ridículo.

Sócrates — Tenho certeza, amigo, de que não somente ele rejeitará essa resposta, como ainda zombará de mim e me dirá: Quanta cegueira! Então, és de parecer que Fídias seja mau escultor? — Ao que lhe responderia: De forma alguma.

Hípias — Fora muito certa essa resposta, Sócrates.

Sócrates — Sem dúvida. Mas, depois de eu haver admitido que Fídias é um grande artista, ele voltaria a perguntar: E acreditas que Fídias não conhecesse o belo a que te referes? — Ao que eu diria: Como assim? — Por não haver feito de ouro, continuara, nem os olhos de Atena, nem o resto do rosto, os pés e as mãos, para deixá-los mais belos com esse ouro, porém de marfim. É evidente que ele errou por ignorância, pois não sabia que tudo o

que leva ouro fica mais belo. — Diante dessa pergunta, Hípias, que lhe responderíamos?

Hípias — Não é difícil. Dir-lhe-íamos que Fídias acertou, pois o marfim, segundo penso, também é belo.

Sócrates — Por que motivo, então, voltaria a perguntar, não fez de marfim a parte mediana dos olhos, porém de pedra, e escolheu para isso, aliás, uma pedra muito parecida com o marfim? Uma bela pedra não será bela? — Admitiremos isso, Hípias?

Hípias — Admitiremos, desde que haja indicação para o seu emprego.

Sócrates — E quando não houver indicação, será feia? Concordaremos, ou não?

Hípias — Sim, não havendo indicação, é feia.

Sócrates — Sendo assim, varão sábio, voltaria a falar, o marfim e o ouro deixam belas as coisas, sempre que houver indicação, como as deixam feias no caso contrário. — Negaremos ou afirmaremos que ele tem razão?

Hípias — Afirmaremos que o que convêm a cada coisa é o que as deixa belas.

Sócrates — Então, perguntará: Que convém mais à panela a que há pouco nos referimos, a bonita, cheia de bons legumes: uma colher de ouro ou uma de pau de figueira?

Hípias — Por Héracles! Que homem, Sócrates! Não quererás dizer-me quem é ele?

Sócrates — Não o conheces, ainda mesmo que te dissesse como se chama.

Hípias — Porém uma coisa eu sei: que é um tipo ignorante.

Sócrates — É um sujeito terrível, Hípias. Mas, de qualquer forma, que lhe responderemos? Qual das duas colheres é a mais indicada para o legume e a marmita? Talvez a de pau de figueira? Deixa os legumes com mais aroma; sem falarmos, companheiro, que não há perigo de quebrar a panela nem derramar o caldo e privar de um prato apetitoso os que já se dispunham

a saboreá-lo. Com a de ouro tudo isso poderia acontecer. A meu ver, devemos concluir que a colher de pau é mais indicada do que a de ouro, a menos que penses de outra forma.

Hípias — Sem dúvida, é mais indicada, Sócrates; porém eu não conversaria com um indivíduo que apresentasse perguntas desse tipo.

Sócrates — E com toda a razão, amigo; nem fica bem preocupar-se com palavras tão vulgares um indivíduo como tu, de vestes tão bonitas e com esses calçados, e tão conhecido em toda a Hélade por sua sabedoria. Porém nada me impede de ocupar-me com um tipo de tal espécie. Por isso, continua a instruir-me e responde por amor de mim. — Se a colher de pau de figueira, dirá a outra pessoa, convém mais do que a de ouro, necessariamente terá de ser mais bela, pois tu mesmo reconheceste, Sócrates, que o mais conveniente é sempre mais belo. — Teremos, então, Hípias, de admitir que a colher de pau é mais bonita do que a de ouro?

Hípias — Queres, Sócrates, que te apresente uma definição do belo que te livre de tanta importunação?

Sócrates — Como não? Porém só depois de me dizeres o que devo responder a respeito das duas colheres a que me referi há pouco: qual delas é a mais bonita e conveniente?

Hípias — Se quiseres, responde que é a de pau.

Sócrates — Agora podes falar o que pretendias dizer. Por essa resposta, se eu disser que o belo é o ouro, não haverá jeito de provarmos que o ouro é mais belo do que o pau de figueira. E agora, qual é a outra definição do belo?

Hípias — Vou dizer-te. Se não estou enganado, o que procuras é um belo que nunca, de nenhum jeito, possa parecer feio a ninguém.

Sócrates — Exatamente, Hípias; desta vez apanhaste muito bem o que eu queria significar.

Hípias — Então, escuta; se, depois disso, alguém ainda te fizer alguma objeção, confessarei que não entendo nada de nada.

Sócrates — Pois diz logo, pelos deuses!

Hípias — Direi, então, que sempre e em toda a parte, para qualquer pessoa, o que há de mais belo é ser rico, gozar saúde, ser honrado pelos Helenos, chegar à velhice e, assim como sepultou condignamente os pais, ser sepultado pelos filhos, por maneira bela e suntuosa.

Sócrates — Oh, oh! Hípias! Isso é que é linguagem admirável, sublime e verdadeiramente digna de ti. Por Hera, soute muito reconhecido por te mostrares tão bondoso comigo e disposto a ajudar-me, na medida de tuas forças. Porém ainda não pegamos o homem; ele vai zombar de nós a valer, podes ter certeza disso.

Hípias — Zombaria de mau gosto, Sócrates. Se não tiver o que objetar-nos e rir de nós, dele mesmo é que estará rindo, como se tornará, também, alvo de zombaria dos que o ouvirem.

Sócrates — É possível que seja assim mesmo; mas é possível, também, conforme pressuponho, que essa resposta não me enseje apenas zombaria.

Hípias — Como assim?

Sócrates — O que digo é que se ele estiver armado de bastão e eu não me puser fora do seu alcance, tentará aplicar-me uma boa tunda.

Hípias — Como! O homem é teu senhor? Se procedesse dessa forma, não se veria a braços com a justiça nem receberia punição? Não há justiça em vossa cidade, para deixar que os cidadãos se agridam reciprocamente e sem motivo algum?

Sócrates — Há; de jeito nenhum permitem semelhante coisa.

Hípias — Então, ele será punido, no caso de bater-te injustamente.

Sócrates — Não, Hípias; com semelhante resposta não seria injustamente, mas com toda a justiça, segundo me parece.

Hípias — A mim, também, Sócrates, uma vez que pensas desse modo.

Sócrates — Queres que te declare por que acho que me bateria com razão, se eu lhe desse aquela resposta? Não irás também agredir-me sem me ouvir? Ou permitirás que fale?

Hípias — Fora absurdo, Sócrates, não permitir. Mas, que poderás argumentar?

Sócrates — Vou dizer-te, recorrendo ao mesmo processo de que me vali há pouco, quando imitei essa pessoa, para não dirigir-te expressões duras e desagradáveis, como ele certamente procederia. Pois fica sabendo que ele se expressaria da seguinte maneira: Sócrates, me diria, achas que recebeste injustamente essas pauladas, depois de haveres cantado um ditirambo tão comprido e desafinado e que tanto se afasta da questão? — Como assim? lhe perguntara. — Como? Voltaria ele a falar; já te esqueceste de que te interroguei a respeito do belo em si, que confere beleza a todas as coisas a que se agrega, ou seja pedra ou madeira, homem ou deus, qualquer ação ou conhecimento? Isso, homem, o que seja o belo em si, é o que eu pergunto; porém não consigo fazer-me compreender; é como se falasse a uma pedra, uma pedra de moinho, sem ouvidos nem cérebro. — Ficarias aborrecido, Hípias, se, tomado de pavor, lhe respondesse nos seguintes termos: Mas foi Hípias quem definiu o belo dessa maneira, apesar de lhe ter eu interrogado exatamente como fizeste comigo, sobre o que seja o belo, sempre e para toda a gente. — Que me dizes? Não te zangarás comigo, se lhe der essa resposta?

Hípias — Sei com toda a segurança, Sócrates, que o que eu disse é belo para todo o mundo e que sempre será assim mesmo.

Sócrates — Sempre? há de insistir; o belo sempre terá de ser belo.

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — Como sempre o foi, insistirá.

Hípias — Sempre.

Sócrates — E também para Aquiles, continuaria, disse o forasteiro de Élide que seria belo ser sepultado depois de seus antepassados, o que será válido, outrossim, para seu avô Êaco, e todos quantos descenderam dos deuses, e para os próprios deuses?

Hípias — Isso também? Ele que baixe para os mortos! Esse sujeito, Sócrates, é blasfemo até nas perguntas.

Sócrates — Mas não seria igualmente blasfemo responder afirmativamente a quem apresentasse essa questão?

Hípias — Talvez.

Sócrates — Talvez tu mesmo, ele diria, te encontres nesse caso, quando afirmas que é sempre belo para toda a gente ser sepultado pelos filhos e sepultar os pais. Ou não estaria Héracles incluído nesse número, e todos aqueles a quem há pouco nos referimos?

Hípias — Porém eu não me referi aos deuses.

Sócrates — Nem aos heróis, ao que parece.

Hípias — Também não; nem ao menos aos que foram filhos dos deuses.

Sócrates — Só aos que o não foram?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Sendo assim, de acordo com o que voltas a afirmar, é vergonhoso, ímpio e feio para heróis do tipo de Tânta-lo, Dárdano e Zeto, porém é belo para Pélope e todos os de origem semelhante.

Hípias — É o que me parece.

Sócrates — Pensas agora, diria ele, o contrário do que declaraste há pouco: que sepultar os pais e ser sepultado pelos filhos, por vezes é vergonhoso para algumas pessoas. Mais, ainda, quero crer: é impossível que isso tenha sido ou seja belo para alguém, passando-se com esse exemplo o que se observou com o caso da virgem e da panela, apenas com maior dose de ridículo, a saber: de ser belo para alguns e feio para outros. Nem hoje, Sócrates, por conseguinte, concluiria, estás em condições de responder à pergunta sobre o que seja o belo. — Serão desse teor, aproximadamente, as censuras que me fará, e com razão, se lhe responder conforme disse. Mais ou menos desse modo, Hípias, é que, na maioria das vezes, ele conversa comigo. Porém de longe em longe como que se compadece de minha inexperiência e ignorância muito próprias, sugerindo ele mesmo a resposta, com perguntar se o belo não me parece ser isto ou aquilo, fazendo o mesmo

com o que constitui o objeto de nossa investigação e a respeito do que estejamos conversando.

Hípias — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — Vou explicar-te. — Ó bem-aventurado Sócrates, dirá ele; pára com isso e deixa de responder-me dessa maneira. Tuas respostas são por demais simplórias e muito fáceis de refutar. É preferível considerares se não te parece que o belo seja aquilo de que tratamos há pouco em nossas respostas, quando afirmamos que o ouro é belo onde for conveniente, e feio onde o não for, e assim com tudo o mais a que ele se juntar. Investiga isso, precisamente: a conveniência em si mesma e sua natureza, para ver se, porventura, não é isso o belo. — Nessas condições, continuo sempre a concordar com ele, por não saber o que dizer. E tu, não achas que o belo é o que convém?

Hípias — É exatamente o que eu penso, Sócrates.

Sócrates — Examinemos, pois, a questão, para não nos deixarmos enganar.

Hípias — Sim, examinemo-la.

Sócrates — É o seguinte: diremos que o conveniente é o que faz parecer belos os objetos a que se junta, ou o que os deixa realmente belos, ou não será nem uma coisa nem outra?

Hípias — Minha opinião...

Sócrates — Qual é?

Hípias — É o que faz parecer belo. Seria o caso de alguém, embora ridículo, que usasse manto ou calçados adequados: pareceria belo.

Sócrates — Se a conveniência faz as coisas parecerem mais belas do que são na realidade, não passa de uma burla com relação à beleza, não o que procuramos, Hípias. O que procuramos é o por meio do que são belas todas as coisas belas, tal como por certa superioridade são grandes as coisas grandes; isto é, o que as deixa grandes, ainda que o não pareçam; uma vez que umas ultrapassem outras, serão necessariamente grandes. O mesmo

precisamos dizer do belo, que deixará belas todas as coisas a que se agregue, quer o pareçam quer não, seja o que for. O conveniente é que não poderá ser, pois, conforme disseste, faz as coisas parecerem mais belas do que são, sem deixar que apareçam como são na realidade. O que deixa as coisas belas, como acabei de dizer, quer assim pareçam quer não pareçam, esforcemo-nos por descrever o que seja. É o que teremos de procurar, se quisermos encontrar o belo.

Hípias — Mas o conveniente, Sócrates, onde quer que se encontre, tanto deixa belo como faz parecer belo.

Sócrates — Então, não é possível que o que é realmente belo não pareça tal, se tiver consigo o que faz parecer belo?

Hípias — É impossível.

Sócrates — Admitiremos, portanto, Hípias, que tudo o que é realmente belo, instituições ou práticas, é sempre considerado belo e, como tal, parece a todo o mundo? Ou, pelo contrário, será de todo desconhecido, não havendo como ele o que provoque tantas discórdias e lutas, assim na vida particular dos homens como na pública das cidades?

Hípias — Esta segunda hipótese, Sócrates, de preferência: é desconhecido.

Sócrates — Porém tal não acontecera, no caso de se lhe acrescentar a aparência, o que se daria se a conveniência fosse o belo, e não somente deixasse belas as coisas como as fizesse parecer, realmente, belas. Donde se colhe, que se o conveniente é o que realmente dá beleza às coisas, terá de ser o belo que procuramos, não podendo ser, no entanto, o que faz as coisas parecerem belas. Por outro lado, se for o que as faz parecer belas, não poderá ser o belo que procuramos, pois este empresta beleza às coisas. Ambos, porém, comunicar ao mesmo tempo às coisas a aparência e a realidade da beleza ou do que quer que seja, é o que não poderá ser produzido pela mesma causa. Teremos, portanto, de escolher na presente

alternativa, com relação ao que seja conveniente: é o que faz as coisas parecerem belas ou o que as deixa belas de verdade?

Hípias — A meu parecer, Sócrates, é o que as faz parecer belas.

Sócrates — Babau! Tornou a escapar-nos, Hípias, o conhecimento do que seja o belo, uma vez que o conveniente se nos revelou diferente do belo.

Hípias — É muito certo, Sócrates, por Zeus, e isso me deixa extremamente confuso.

Sócrates — De qualquer forma, companheiro, não permitiremos que nos fuja; ainda remanesce a esperança de chegarmos a descobrir o que seja o belo.

Hípias — Sem dúvida, Sócrates; e não será difícil. Tenho certeza de que, se me recolher algum tempo para refletir, apresentar-te-ei uma definição mais exata do que toda exatidão.

Sócrates — Não prometas muita coisa, Hípias; bem vês quanto trabalho esse assunto já nos deu; não vá aborrecer-se conosco e fugir para mais longe. Mas estou falando à toa; pois sei muito bem que o encontrarás com facilidade quando ficares só. Mas, pelos deuses, descobre-o na minha presença, ou, no caso de estares de acordo, associa-me a essa pesquisa, como fizeste até agora. Se o encontrarmos, será ótimo; caso contrário, resignar-me-ei com minha sorte, e, uma vez posto de lado, facilmente o encontrarás. Além do mais, vindo nós a encontrá-lo, não continuarei a incomodar-te com minhas perguntas a respeito do que achaste sozinho. Considera agora o seguinte; quem sabe se és de parecer que o belo seja isso. O que eu digo — porém presta toda a atenção, para que eu não me saia com algum disparate — é que devemos considerar belo o que é útil. Cheguei a essa conclusão pelas seguintes considerações: não são belos os olhos — é o que afirmamos — que parecem incapazes de ver, porém os aptos e empregados para esse fim; não é isso mesmo?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Com relação a todo o corpo, também, não dizemos que este é belo para correr e aquele para lutar, e de igual modo procedemos com os animais, pois damos o nome de belo ao cavalo, ao galo, à codorniz, como a todos os vasos e veículos, ou terrestres ou marítimos, a navios mercantes e trirremes, bem como a todos os instrumentos, ou sejam de música ou das demais artes, e caso queiras, também, às ocupações e instituições: a todos damos o nome de belo, de acordo com o mesmo princípio, considerando como cada um se originou ou foi feito ou como se encontra; e o que é útil denominamos belo, considerando o modo por que é útil, para que e quando pode ser útil, e bem assim como feio tudo o que for inútil sob todos esses aspetos. Não pensas também dessa maneira, Hípias?

Hípias — Penso.

Sócrates — Podemos afirmar que o útil é o belo por excelência?

Hípias — Certamente podemos fazê-lo, ó Sócrates.

Sócrates — E também: o que é capaz de fazer alguma coisa é útil para o que ele é capaz de fazer, como será inútil para o que for incapaz.

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — A capacidade, por conseguinte, é bela, e a incapacidade, feia.

Hípias — Sem dúvida nenhuma; e que, de fato, as coisas se passam desse modo, Sócrates, temos testemunho eloquente na política, pois nada há mais belo do que a capacidade de mandar em sua própria cidade, como é feio não ter nenhuma autoridade.

Sócrates — Dizes bem. Talvez seja essa a razão, Hípias, pelos deuses, a razão de ser a sabedoria o que há de mais belo, e a ignorância o que há de mais feio?

Hípias — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — Não te mexas, caro amigo, pois tenho outra vez medo do que acabamos de afirmar.

Hípias — Por que ter medo, Sócrates? Teu argumento marcha agora admiravelmente.

Sócrates — Quem me dera que assim fosse! Porém examina comigo o seguinte: poderá alguém fazer o que não sabe ou o de que é absolutamente incapaz?

Hípias — De forma alguma; como o poderia, se lhe falta capacidade?

Sócrates — Os que cometem erros e involuntariamente procedem mal ou fazem mal alguma coisa, não é verdade que jamais o teriam feito se carecessem de capacidade?

Hípias — Evidentemente.

Sócrates — Pois é a capacidade que deixa capazes os capazes; não há de ser a incapacidade.

Hípias — Não, realmente.

Sócrates — Logo, todas as pessoas capazes para alguma coisa são capazes de fazer o que fazem.

Hípias — Certo.

Sócrates — Porém, desde pequenos, os homens fazem muito mais o mal do que o bem, e cometem faltas involuntariamente.

Hípias — Isso mesmo.

Sócrates — E então? Essa capacidade e essas coisas úteis, uma vez que sejam úteis para fazerem o mal, diremos que são belas, ou estarão longe disso?

Hípias — Muito longe, Sócrates, é o que eu penso.

Sócrates — Nesse caso, Hípias, ao que parece, para nós a capacidade e a utilidade não são o belo.

Hípias — Sim, Sócrates, sempre que a capacidade realizar o bem e for útil.

Sócrates — Foi-se, então, nossa conclusão de que a capacidade e a utilidade sejam simplesmente o belo. Mas o que nossa alma queria dizer,

Hípias, não é que a utilidade e a capacidade, sempre que aplicadas em algo bom, constituem o belo?

Hípias — Acho que sim.

Sócrates — Mas isso é o vantajoso, não é verdade?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Sendo assim, os belos corpos e as belas instituições, a sabedoria e tudo o mais a que nos referimos há pouco, são belos por serem vantajosos.

Hípias — É evidente.

Sócrates — O vantajoso, portanto, se nos revelou como sendo o belo, Hípias.

Hípias — Sem dúvida, Sócrates.

Sócrates — Mas o vantajoso é o que produz o bem.

Hípias — Certo.

Sócrates — Ora, produzir alguma coisa é ser causa dessa coisa, não te parece?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — Logo, a causa do bem é o belo.

Hípias — Isso mesmo.

Sócrates — Porém, Hípias, a causa e aquilo de que ela é causa são diferentes, pois a causa não pode ser causa da causa. Considera o seguinte: a causa não se nos revelou como operante?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Ora, o que produz algo, só produz o que se forma, não o próprio produtor.

Hípias — Certo.

Sócrates — Logo, a causa não é causa da causa, mas do que for produzido por meio dela.

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Se o belo, portanto, for causa do bem, o bem será produto do belo, sendo por isso, como parece, que nos esforçamos em pós da sabedoria e das demais coisas belas, porque o produto a que dão origem, a saber, o bem, é merecedor desse esforço. Daí, ser possível acabarmos por descobrir que o belo é, de algum modo, o pai do bem.

Hípias — É muito certo, Sócrates; falaste admiravelmente.

Sócrates — E também não será certo dizer que o pai não é filho, nem que o filho é pai?

Hípias — Certíssimo.

Sócrates — E que nem a causa é efeito, nem o efeito, causa?

Hípias — Só dizes a verdade.

Sócrates — Por Zeus, caro amigo! Nesse caso, nem o belo é bom, nem o bom é belo; ou achas possível isso de acordo com o que dissemos?

Hípias — Não, por Zeus; acho que não.

Sócrates — Dar-nos-emos, então, por satisfeitos e diremos que o belo não é bom nem o bom é belo?

Hípias — Não, por Zeus; isso não me satisfaz.

Sócrates — Por Zeus, Hípias, tens razão; a conclusão a que chegamos é a que menos me satisfaz.

Hípias — Eu também sou dessa opinião.

Sócrates — Assim, diferentemente do que há pouco nos parecia, é bem possível que nossa bela conclusão, de que o belo seria o útil, o vantajoso ou o que produz o bem, não esteja absolutamente certa, vindo a ser, até mais ridícula do que as anteriores, quando imaginamos que o belo era uma donzela e todas as outras coisas que antes enumeramos.

Hípias — Parece que sim.

Sócrates — De minha parte, Hípias, não sei para onde virar-me; estou desorientado. E tu, tens alguma sugestão a fazer?

Hípias — Neste momento, nenhuma; mas, como disse há pouco, se puser-me a refletir, encontrarei algo.

Sócrates — Porém, dada a minha sede de saber, acho que não aguentarei essa demora. Tanto mais, que me parece ter encontrado uma boa saída. Escuta aqui: se denominássemos belo o que nos proporciona prazer, isto é, não toda espécie de prazer, mas apenas os que alcançamos pela vista e pelo ouvido, de que modo poderíamos defender-nos? É fora de dúvida, Hípias, que os belos homens, as coisas variegadas, os trabalhos de pintura e de escultura nos são agradáveis à vista, quando belos, como também se dá com os belos sons, a música em todas as suas manifestações, os discursos e a poesia; de forma que, se respondêssemos àquele sujeito impertinente: O belo, caro amigo, é o que nos deleita por meio da vista e do ouvido, não te parece que poríamos fim ao seu atrevimento?

Hípias — Eu, pelo menos, Sócrates, sou de opinião que desta vez o belo foi muito bem definido.

Sócrates — E então? E as belas ocupações e instituições, Hípias, diremos que são belas por nos agradarem através da vista ou do ouvido, ou serão de natureza diferente?

Hípias — É bem possível, Sócrates, que ao nosso homem não ocorresse semelhante distinção.

Sócrates — Pelo cão, Hípias! Porém não seria de esperar o mesmo com a pessoa diante da qual eu mais me envergonharia de divagar sem nexo e de imaginar que digo alguma coisa, quando, em verdade, nada digo.

Hípias — Quem é essa pessoa?

Sócrates — Sócrates, filho de Sofronisco, que de jeito nenhum me permitiria enunciar superficialmente qualquer proposição, sem a ter examinado a fundo, nem afirmar o que não conheço como se, de fato, conhecesse.

Hípias — Eu, também, depois do que disseste, me inclino a pensar que o caso das leis é diferente.

Sócrates — Devagar, Hípias! Tenho medo de cair na mesma trapalhada de há pouco, a respeito do belo, quando imaginávamos estar no bom

caminho.

Hípias — Que queres dizer com isso, Sócrates?

Sócrates — Vou dar-te minha opinião, tenha ou não algum valor. Pode bem ser que isso de ocupações e leis não se encontre fora do campo das sensações que nos chegam por intermédio da vista e dos ouvidos. Porém firmemos a proposição de que é belo o prazer alcançado desse modo, deixando de parte o que respeita às leis. E se esse indivíduo a que me refiro, ou outro qualquer, nos perguntasse: Qual a razão, Hípias e Sócrates, de distinguirdes entre o prazer em geral e esse prazer particular a que dais o nome de belo, e por que recusais essa denominação aos prazeres relacionados com o alimento, a bebida, o amor e tudo o mais do mesmo gênero? Afirmareis, porventura, que não sejam agradáveis e que não há prazer em tudo o que não for vista ou ouvido? — Que lhe responderíamos, Hípias?

Hípias — De todo jeito, Sócrates, teríamos de confessar que nas demais sensações também há muito prazer.

Sócrates — Por que motivo, então, perguntaria, se esses prazeres não são menos prazeres do que os outros, recusais-lhes essa denominação e os despojais do qualificativo de belo? — Porque, é o que lhe diríamos,não haveria quem não risse de nós, se disséssemos que comer não é agradável, porém belo, e que um bom perfume não é agradável, porém belo. No que respeita ao amor, também, todos afirmarão de pés juntos ser o que há de mais agradável; mas, quando alguém se dispõe a praticá-lo, furta-se à vista de toda a gente, por ser o que há de mais feio de verse. — Se lhe falássemos desse modo, Hípias, talvez o nosso homem nos respondesse: Compreendo, dir-nos-ia, que há muito tempo revelais acanhamento em declarar que esses prazeres são belos, porque os homens não os consideram como tais. Porém, não perguntei o que a maioria dos homens considera belo, senão o que é belo. A isso responderemos, quero crer, de acordo com nossa anterior proposição, se afirmarmos que o belo é a parte do agradável que alcançamos

por meio da vista ou do ouvido. Achas que essa definição poderá servir-nos, Hípias, ou precisaremos acrescentar-lhe alguma coisa?

Hípias — De acordo com o que afirmamos antes, Sócrates, não poderemos responder de maneira diferente.

Sócrates — Bela resposta, ele diria. Logo, se o belo é o prazer que nos vem por meio da vista ou do ouvido, todos os prazeres que não forem dessa natureza, é evidente que não poderão ser belos. Admitiremos isso?

Hípias — Sim.

Sócrates — E o que é agradável por meio da vista, perguntaria, é agradável ao mesmo tempo por meio da vista e do ouvido, assim como o prazer do ouvido será também agradável ao mesmo tempo por meio do ouvido e da vista? — De forma alguma, responderíamos; o que é alcançado por um desses meios não pode sê-lo por ambos ao mesmo tempo, se é esse, como parece, o sentido de tua pergunta. O que afirmamos é que é belo cada um desses prazeres isoladamente considerado, e que ambos o são. — Dar-lhe-íamos essa resposta?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Como! voltaria a falar; um prazer qualquer pode diferençar-se de outro pelo fato de ser prazer? Não se trata de saber se um prazer é maior ou menor do que outro, mais ou menos intenso, porém se um difere de outros, por ser, justamente, prazer e os outros não? — Parece-nos que não; não é verdade?

Hípias — Sim; acho também que não.

Sócrates — Logo, prosseguirá, terá sido por outra razão que não a de ser agradável, que escolhestes, dentre as demais, estas duas qualidades de prazer, por haverdes percebido em ambos algo que os diferencia dos outros e que vos leva a denominá-los belos. Evidentemente, não é belo o prazer da vista apenas pelo fato de o alcançarmos por meio desse sentido; se fosse essa a razão de ser ele belo, o outro, que se origina do ouvido, não poderia

sê-lo, por não se tratar de um prazer alcançado por intermédio da vista. — Tens toda a razão, lhe diríamos.

Hípias — Sim, é o que lhe diríamos.

Sócrates — O mesmo se dá com o prazer alcançado por intermédio do ouvido: não é belo por nos vir por meio do ouvido, pois, nesse caso, não seria belo o prazer da vista, por não nos vir por intermédio do ouvido. — Ao indivíduo que nos falasse dessa maneira diríamos que está com a razão?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — Mas o fato, como dissestes, é que ambos são belos. — Foi o que afirmamos.

Hípias — Afirmamos, realmente.

Sócrates — Há, por conseguinte, algo em ambos que os deixa belos, comum aos dois, que tanto se encontra nos dois como em cada um em particular; de outro modo, ambos não poderiam ser belos ao mesmo tempo e cada um separadamente. — Agora responde como se te dirigisses a ele.

Hípias — Respondo que me parece ser como disseste.

Sócrates — Logo, se essas duas modalidades de prazer possuem algo em comum que falta a cada um em particular, não é por essa qualidade que serão belos.

Hípias — Como poderia dar-se, Sócrates, que nenhum dos dois possua determinada qualidade, e que essa mesma qualidade, ausente em cada um deles, isoladamente considerados, seja comum aos dois?

Sócrates — Achas isso impossível?

Hípias — Fora preciso que eu desconhecesse de todo a natureza dessas coisas e os modos correntes de expressão.

Sócrates — Pode muito bem ser isso, Hípias; talvez eu apenas imagine entrever algo que tu declaras não ser possível, quando, em verdade, nada vejo.

Hípias — Não há talvez, Sócrates; é fato estares vendo mal.

Sócrates — No entanto, esvoaçam-me ante o espírito muitas imagens do mesmo gênero, em que não confio, por não as perceberes também, visto já teres ganho mais dinheiro com tua sabedoria do que todos os sábios do nosso tempo, enquanto eu nunca obtive um óbolo sequer. Mas ponho-me a refletir, companheiro, se não estás brincando comigo e não me enganas de caso pensado, tantas e tão nítidas são essas imagens.

Hípias — Ninguém, Sócrates, como tu, se acha em condições de saber se eu estou ou não brincando. Bastará dispores-te a explicar o que te surge ao espírito, para te convenceres de que carece absolutamente de consistência. Verás que jamais poderá dar-se o caso de virmos a possuir em comum uma qualidade que nem eu nem tu possuímos.

Sócrates — Que dizes, Hípias? Talvez tenhas razão, sem que eu chegue a compreender-te. Porém presta atenção ao que vou explicar-te. Quer parecer-me que uma qualidade que nunca possuí, como não possuo neste momento, nem tu também, nós dois venhamos a possuir; e o inverso: que não haja em nenhum de nós o que ambos possuímos em conjunto.

Hípias — Respondeste, Sócrates, com um absurdo maior do que o primeiro. Reflete um pouco. Se ambos formos justos, cada um de nós, isoladamente, não terá também de sê-lo? Ou o se cada um de nós for injusto, não o seremos ambos em conjunto? Ou sadios ambos, como cada um de per si? Ou o inverso: se algum de nós sofrer de determinada doença ou apresentar algum ferimento ou contusão, ou qualquer perturbação, o mesmo não se dará com os dois? Mais, ainda: se ambos fôssemos de ouro, de prata ou de marfim, ou, caso o prefiras, nobres, sábios e honrados, ou velhos, moços ou possuidores da qualidade humana que bem te parecer: não é absolutamente necessário que cada um de nós também o fosse?

Sócrates — Sem dúvida nenhuma.

Hípias — O fato, Sócrates, é que nunca vês as coisas em conjunto, como se dá também com teus interlocutores habituais, porém amputais do todo o belo ou qualquer outra porção do real e o percutis com vossos discursos.

Por isso vos escapam grandes trechos da natureza das coisas. Agora, por exemplo, tão carecen-te de reflexão te mostras, a ponto de admitires uma qualidade ou essência que possa pertencer a um par de objetos sem pertencer a cada um em particular, ou o inverso: a cada um de per si, sem pertencer aos dois. Tão carecentes de lógica, de método, de bom senso e de inteligência todos vos mostrais!

Sócrates — Somos assim mesmo, Hípias; como diz o provérbio: Ninguém é o que quer, mas o que pode. Porém lucramos bastante com tuas admoestações. Agora, por exemplo: queres que te mostre até onde ia nossa ingenuidade, antes de nos teres repreendido, com dizer-te o que pensamos a esse respeito? Ou será melhor não falar nada?

Hípias — De antemão, Sócrates, sei o que vais dizer. Conheço muito bem como são as pessoas que se ocupam com discursos. Mas, se encontras prazer nisso, podes falar.

Sócrates — Encontro, sim. Nós outros, amigo, éramos tão estúpidos antes de no-lo declarares, a ponto de imaginarmos ao meu e ao teu respeito, que cada um de nós constituía uma unidade, e que isso que cada um de nós era, os dois não podiam ser, por não sermos um, porém dois. Tão grande era nossa ingenuidade. Agora, porém, aprendemos contigo que, se juntos, somos dois, cada um de nós também terá de ser dois; e o inverso; se cada um de nós é um, os dois juntos também seremos um. Não poderá ser de outra maneira, de acordo com a doutrina de Hípias sobre a continuidade da natureza das coisas: o que ambos são, cada um terá de ser, e o que cada um é em particular, ambos também serão. Convencido agora por ti dessa verdade, daqui não saio. Antes, porém, Hípias, ajuda-me a recordar uma particularidade: eu e tu seremos um, ou tu és dois e eu também sou dois?

Hípias — Que queres dizer, Sócrates?

Sócrates — Isso, precisamente, que acabei de falar. Tenho medo de ser mais claro e irritar-te, por pensares que estás com a razão. Contudo, diz-me

mais o seguinte: cada um de nós não é um e não consiste nisso, precisamente, ser um, sua característica essencial?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — Ora, se cada um de nós é um, terá de ser ímpar. Ou achas que a unidade não seja ímpar?

Hípias — De forma alguma.

Sócrates — E ambos nós, reunidos, somos ímpares por sermos dois?

Hípias — Não pode ser, Sócrates.

Sócrates — Porém juntos somos pares, não é verdade?

Hípias — Perfeitamente.

Sócrates — E por formarmos um par, segue-se que cada um de nós seja par?

Hípias — De forma alguma.

Sócrates — Então, não é forçoso, como disseste há pouco, que cada um seja o que os dois forem, e também que o que é cada um em particular ambos também terão de ser.

Hípias — Não nesses casos, porém nos que enumerei há pouco.

Sócrates — É o bastante, Hípias. Isso me satisfaz, pois em alguns casos as coisas se passam desse modo e noutros não. Com efeito, já disse — caso ainda te recordes do ponto inicial de nossa discussão — que tanto o prazer alcançado por meio da vista como o que nos chega pelo ouvido, não serão belos pelo que cada um deles possa ter em particular, sem que disso participe o conjunto, ou o contrário: pelo que caracterize o conjunto porém falte em cada uma das partes isoladamente considerada, mas graças ao que se encontrar concomitantemente no conjunto e nas partes, visto haveres admitido que eles eram belos em decorrência de certa essência comum a ambos, não da que faltasse a qualquer deles. Continuo a pensar do mesmo modo. Agora me responde como no começo: se o prazer por meio da vista e o por meio do ouvido são belos em conjunto e separadamente, o que os

deixa belos não terá, por força, de encontrar-se em ambos e em cada um em particular?

Hípias — Sem dúvida.

Sócrates — E serão belos por serem ambos prazer a cada um em particular? Se fosse o caso, os demais prazeres não seriam menos belos do que esses dois, por não serem estes menos prazeres do que os primeiros, se é que ainda te lembras desse ponto.

Hípias — Lembro-me.

Sócrates — Mas pelo fato de virem por intermédio da vista e do ouvido é que foram denominados belos.

Hípias — Sim, foi dito isso mesmo.

Sócrates — Considera agora se estou com a razão. Afirmamos, se bem me lembro, que o belo é esse prazer, não todos, mas apenas o que nos vem por intermédio da vista e do ouvido.

Hípias — Certo.

Sócrates — E essa característica não pertence às duas espécies de prazer em comum, não a cada uma em particular? Como foi dito antes, nenhum deles se origina ao mesmo tempo dos dois sentidos, porém ambos eles dos dois, não dos dois cada um em separado. Não é isso mesmo?

Hípias — É.

Sócrates — Logo, nenhum deles será belo pelo que pertence a cada um em particular, pois nenhum pode considerar-se duplo. Partindo dessa explicação, estaremos justificados se dissermos que, juntos, ambos podem ser considerados belos, sem que devamos afirmar a mesma coisa de cada um em separado? Ou que diremos? Não é a conclusão que se impõe?

Hípias — Parece que sim.

Sócrates — Diremos, por conseguinte, que ambos, em conjunto, são belos, mas que nenhum dos dois o é?

Hípias — Que nos impede?

Sócrates — O que nos impede, amigo, é o fato de havermos admitido certas qualidades de determinados objetos que, quando presentes ao conjunto, o são também às partes, e quando às partes, também se encontram no conjunto, a saber: em todos os exemplos aduzidos por ti, não é verdade?

Hípias — Certo.

Sócrates — Porém o mesmo não acontece com os exemplos por mim apresentados, que abrangiam, no entanto, a unidade e o par. Não é isso mesmo?

Hípias — É.

Sócrates — A que classe, então, Hípias, te parece que pertence a beleza? Aquela de que disseste: Se eu for forte e tu também, ambos o seremos; se eu e tu formos justos, ambos teremos de sê-lo; e se ambos o formos, cada um de nós também será; como também se eu e tu formos belos, ambos o seremos, e sendo belos ambos, cada um em particular também terá de sê-lo? Ou nada impedirá que as coisas se passem como com os números, quando dizemos que dos dois elementos de um par, cada um, separadamente, tanto pode ser par como pode ser ímpar, e também de duas quantidades irracionais, isoladamente consideradas, que, reunidas, tanto podem ser racionais como irracionais, e mil outros casos semelhantes, que, conforme declarei, me ocorreram ao espírito? Em qual dos grupos classificas o belo? Dar-se-á contigo o que se dá comigo? Pois se me afigura mais do que absurdo afirmar que ambos nós somos belos, mas que cada um não o é, ou o inverso: que somos belos individualmente considerados, porém reunidos não, e outras coisas do mesmo gênero. Escolhes como eu ou por maneira diferente?

Hípias — Como tu, Sócrates.

Sócrates — Fazes muito bem, Hípias, pois desse modo nos livramos de ulteriores investigações. Se o belo for isso, não será belo o prazer da vista nem o do ouvido; o fato de virem por meio da vista e do ouvido é o que faz

ambos serem belos, não cada um em particular, o que é impossível, como já admitimos, Hípias.

Hípias — Admitimos, realmente.

Sócrates — Não será belo, por conseguinte, o prazer alcançado por meio da vista ou do ouvido, pois se o fosse, seguir-se-ia algo impossível.

Hípias — Isso mesmo.

Sócrates — Então, exponde mais uma vez o assunto do começo, dirá o nosso homem, porque essa explicação falhou. Qual é a beleza comum aos dois prazeres que vos leva a destacá-los dos demais prazeres e a denominá-los belos? — A meu parecer, Hípias, seremos forçados a dizer-lhe que esses prazeres são os mais inócuos de todos e os melhores, quer os consideremos em conjunto, quer separadamente. Terás algo a acrescentar sobre o que os torna diferentes dos demais?

Hípias — Nada; porque em verdade são esses os melhores.

Sócrates — Nesse caso, prosseguirá, concluís que o belo é o prazer útil? — Parece-me que sim, seria minha resposta. E a tua?

Hípias — A minha também.

Sócrates — Porém o útil, continuará a falar, é o que produz o bem. Mas o produtor e o produto já se nos revelaram como diferentes; e assim nosso discurso volta ao ponto de partida; nem o bem pode ser belo, nem o belo pode ser bom, se cada um deles for algo diferente. Se formos sábios, Hípias, teremos de concordar plenamente com isso, pois não é permitido dissentir de quem diz a verdade.

Hípias — Mas, Sócrates, que pensas de nossa discussão? Como disse há pouco, são aparas e migalhas de argumentos reduzidos a pedacinhos. Belo, porém, e de muito valor é poder alguém dizer bem um ótimo discurso, no tribunal ou no conselho, ou diante de qualquer autoridade pública a que seja dirigida a oração, e a tal ponto persuadi-la que termine por levar dali, não algum prêmio insignificante, senão o maior de todos: a salvação de si próprio, de seus haveres e dos amigos. A isso é que deverias aplicar-te,

abandonando essas futilidades, para não passares por tolo chapado, com te ocupares, como agora, com tantas tolices e palavrório vazio.

Sócrates — Meu caro Hípias, és, realmente, bem-aventurado, tanto por saberes em que os homens devem aplicar-se como por te haveres esforçado nesse sentido, conforme o declaraste. Eu, pelo contrário, como parece, caí nas malhas de um destino adverso, que me leva a errar sem pausa e em perpétua incerteza, e quando a vós outros confesso, por serdes sábios, minhas dificuldades, vejo-me maltratado com expressões rudes, mal acabe de falar. Dizeis-me sempre o que agora mesmo declaraste: que só me ocupo com questões absurdas, mesquinhas e carecentes de valor. Porém, depois de persuadido por vós outros, quando repito o que dizeis, que não há nada mais admirável do que ser alguém capaz de proferir um discurso bem feito, no tribunal ou em qualquer outra reunião: imediatamente passo a ouvir as piores invectivas por parte dos presentes, mas, em primeiro lugar, desse sujeito que outra coisa não faz senão refutar tudo o que eu digo. Acontece, também, que somos parentes próximos e moramos juntos. Sempre que eu chego a casa e ele me ouve discorrer dessa maneira, pergunta-me se não me envergonho de falar a respeito das belas maneiras de viver, sendo, como sou, reconhecidamente ignorante, visto não saber até mesmo o e que venha a ser essa beleza. De que modo, pergunta-me, poderás saber se um discurso está bem ou mal composto, ou seja o que for, se nem sabes o que seja o belo? E, sendo essa a tua situação, achas mesmo que para ti é melhor viver do que morrer? — Como disse, já me tem acontecido ouvir injúrias e repreensões de vós outros, sofistas, e também dele. Talvez eu tenha mesmo de passar por tudo isso, nem será de admirar que me seja de alguma utilidade. Uma coisa, pelo menos, Hípias, presumo haver aproveitado em vossa companhia: imaginar que compreendo o significado do provérbio: O belo é difícil.

A República

Sócrates — Glauco — Polemarco — Trasímaco — Adimanto — Céfalo

Livro 1

Desci ontem ao Pireu juntamente com Glauco, filho de Aristão, para fazer minhas orações à deusa e também porque desejava ver como haviam organizado o festival, que pela primeira vez era celebrado. Achei belo o cortejo dos naturais do lugar, mas o dos Trácios em nada me pareceu inferior. Depois de terminarmos as orações e de assistirmos às cerimônias, retomamos o caminho da cidade. Porém, ao perceber, de longe, Polemarco, filho de Céfalo, que voltávamos para casa, mandou a correr um seu escravozinho, com recado para que o esperássemos. Puxando-me o manto por detrás, disse o menino: Polemarco pede que o espereis. Virei-me e perguntei onde ele se encontrava. Vem já; está ali atrás, foi a sua resposta. Nesse caso, esperemo-lo, disse Glauco.

Pouco depois, chegou Polemarco em companhia de Adimanto, irmão de Glauco, de Nicerato, filho de Nícias, e de mais alguns. Vinham todos da festa.

Logo falou Polemarco: — Ao que parece, Sócrates, vais já de volta para a cidade?

— Não foi errada a conjetura — respondi.

— Mas, não estás vendo quantos somos?

— Por que não?

— Então — prosseguiu — se não fores mais forte do que todos nós, resigna-te a ficar.

— Ainda remanesce — objetei — outra alternativa: convencer-vos de que precisais deixar-nos partir.

— E de que modo — respondeu — conseguirás convencer quem não quer ouvir?

— Fora impossível — observou Glauco.

— Podeis ficar certos, então, de que não vos ouvimos.

Foi quando falou Adimanto: — Ignorais, sem dúvida, que à tarde vai haver corrida a cavalo, com tochas, em homenagem à deusa?

— A cavalo? — perguntei —; grande novidade! Empunhando tochas, cavaleiros as passarão uns para os outros, durante a competição, não é assim?

— Exatamente — respondeu Polemarco. — Além disso, haverá festival noturno muito digno de se ver. Depois da ceia iremos assistir ao espetáculo; virão também muitos jovens, com os quais teremos oportunidade de conversar. Ficai, portanto; não nos causeis esse desgosto.

Então Glauco observou: — Ao que parece, teremos de ficar.

— Se pensas desse modo — lhe falei — precisaremos fazer isso mesmo.

Dirigimo-nos, pois, para a casa de Polemarco, onde encontramos Líside e Eutidemo, irmãos de Polemarco, Trasímaco de Calcedônia, o peaniense Carmantides, e Clitofonte, filho de Aristônimo. Céfalo, pai de Polemarco, também se achava em casa. Pareceu-me bastante envelhecido, pois fazia muito tempo que o não via. Ainda ostentava a coroa, sentado, com a cabeça recostada numa almofada, visto haver acabado naquele momento de sacrificar no pátio. Por isso, sentamo-nos perto dele, nas cadeiras que ali havia, dispostas em círculo. Ao perceber-me, Céfalo saudou-me e disse: — É muito raro, Sócrates, baixares ao Pireu para visitar-nos. Mas, precisavas fazê-lo. Se eu ainda tivesse vigor suficiente para ir à cidade sem cansar-me, poupar-te-ia o trabalho de vires até aqui; nós mesmos te visitaríamos. Porém agora, tu é que terás de vir com mais frequência. É bom saberes que quanto mais me abandonam os prazeres do corpo, tanto mais sinto crescer a necessidade de conversar e a alegria que esses colóquios proporcionam.

Dispõe as coisas de modo que possas vir mais vezes, para conversar com os rapazes; estás em casa de amigos que muito te apreciam.

— Eu também me comprazo bastante, Céfalo — lhe respondi — em conversar com pessoas de idade avançada. Sempre achei que me podem dizer como é o caminho por eles percorrido e que nós também talvez tenhamos de vencer; irregular e penoso, ou fácil e cômodo de palmilhar? Teria muito prazer em ouvir-te discorrer a esse respeito, uma vez que já atingiste a idade que os poetas denominam soleira da velhice: é a fase mais difícil da vida, ou como a consideras?

— Sim, por Zeus — replicou-me —; vou expor-te, Sócrates, a minha maneira de pensar. Por várias vezes, já me tenho encontrado na companhia de alguns velhos mais ou menos da minha idade, confirmando, com isso, antigo brocardo. Quase todos, durante a conversação, não paravam de lamentar-se, de lastimar a perda dos prazeres da mocidade e de evocar à memória as delícias do amor, da mesa, as comezainas e outras de igual espécie, mostrando-se acabrunhados ante a perda de tão preciosos bens. Aquilo é que era vida, comparada com a de agora! Alguns se queixam dos familiares, acusados por eles de não tratarem os velhos com o devido respeito, e não cessam de entoar a trenodia da velhice e dos transtornos que esta lhes acarretou. Mas, a meu ver, Sócrates, eles não insistem na verdadeira causa. Se a causa fosse a velhice, eu também teria de passar por tudo aquilo, como tantas outras pessoas que alcançaram a minha idade. Ora, nesse particular já tenho encontrado muitos velhos com os quais nada disso aconteceu. De uma feita, mesmo, estando eu na companhia do poeta Sófocles, alguém lhe perguntou: Como te achas, Sófocles, no que respeita aos prazeres do amor? Ainda consegues unir-te a mulheres? Ao que ele respondeu: Cala-te, amigo! Estou mais do que satisfeito por me haver libertado disso, como quem conseguiu escapar de um senhor despótico e violento! Suas palavras, então, me pareceram muito belas, e até agora não as considero de outra maneira. De fato, de todo modo, a velhice traz consigo

paz e liberdade; quando as paixões afrouxam o seu domínio e deixam de se fazer sentir, confirma-se plenamente o dito de Sófocles: livramo-nos de uma turba de tiranos enfurecidos. Sobre isso e as queixas relativas aos familiares, a causa é uma só: a velhice não tem culpa, Sócrates, mas o temperamento de cada um. Para quem sempre viveu com ordem e simplicidade, a velhice é um fardo suportável; de outro modo, Sócrates, tanto a velhice como a mocidade são penosas para qualquer pessoa.

Agradaram-me sobremodo aquelas palavras, e, desejoso de continuar a ouvi-lo falar, estimulei-o e nesse sentido com observar-lhe o seguinte: — Está bem, Céfalo; porém receio que a maioria dos homens não concorde com o que acabaste de dizer, por pensarem que suportas facilmente a velhice menos pelo teu temperamento do que por dispores de recursos. A riqueza, é o que alegam, enseja muitas compensações.

— É certo, o que dizes — respondeu —; não podem concordar. É possível, até, que tenham razão, porém não tanta como imaginam. Aplicam-se-lhes as palavras de Temístocles, quando certo indivíduo de Serifo, com o intuito de diminuí-lo, lhe disse que ele não era famoso por merecimento próprio, mas por causa de Atenas; ao que Temístocles respondeu: É verdade; porque se eu fosse de Serifo não seria conhecido; como tu também não o serias, se fosses de Atenas. Igual resposta poderia ser dada aos que não são ricos e não cessam de queixar-se da velhice: que nem pode o homem moderado suportar com facilidade a velhice quando é pobre, nem deixar o intemperante rico de desagradar-se dela.

— Diz-me uma coisa, Céfalo — lhe perguntei —: a maior parte do que possuis foi herdada ou adquirida?

— Se o adquiri, Sócrates? Como construtor da fortuna própria, represento um meio termo entre meu avô e meu pai; pois meu avô, de quem tomei o nome, havendo herdado um patrimônio equivalente ao meu neste momento, soube aumentá-lo muitas vezes; meu pai, Lisânias, o reduziu a

menos do que tenho agora. Dar-me-ei por satisfeito se não deixar menos para meus filhos, porém um pouquinho mais do que o que recebi de herança.

— Por isso mesmo te fiz essa pergunta — continuei —; por me dares a impressão de não seres apegado ao dinheiro, o que de regra acontece com os que não o ganharam por esforço próprio; os que souberam adquiri-lo, pelo contrário, são-lhe duplamente afeiçoados: do mesmo modo que os poetas amam suas criações, e os pais, os próprios filhos, agarram-se a seus haveres como obra sua os que souberam acumulá-los, e também, como as demais pessoas, pela utilidade que delas sabem tirar. A companhia dessa gente chega a ser molesta, pois só falam em dinheiro.

— É muito certo — respondeu.

— Sem dúvida — lhe repliquei. — Porém diz-me agora apenas uma coisa: No teu modo de pensar, qual foi a maior vantagem que te proporcionou tua fortuna?

— Oh! — replicou-me —; se o declarar, é certeza não convencer muita gente. Sabes perfeitamente, Sócrates, prosseguiu, que quando alguém imagina estar próximo de morrer, fica tomado de temor e de inquietação a respeito de coisas que antes o deixavam indiferente. Até então, zombava das conhecidas fábulas sobre o que ocorre no Hades, os castigos infligidos aos que na terra praticam malfeitorias; porém, depois passam elas a atormentar-lhe a alma, pela possibilidade de serem verdadeiras, ou aconteça isso como decorrência da fraqueza da idade, ou por já se encontrar ele mais perto do outro mundo e distinguir, assim, com maior clareza o que por lá se passa; e, tomado de suspeitas e de temor, põe-se a refletir, procurando recordar-se das injustiças que tivesse praticado. Quem encontra no seu passado muitas faltas, acorda, por vezes, sobressaltado, como criança, cheia de medo, e passa a viver na mais sombria expectativa. A quem a consciência nada acusa, esse tem sempre por companheira a doce Esperança, como bondosa guardiã da velhice, no dizer de Píndaro. É muito gracioso, Sócrates, em

verdade, o modo por que o poeta refere aos que sabem viver justa e santamente:

Marcha-lhe ao lado a Esperança, guardiã da velhice, embalando-lhe
o coração. Ela é que a alma dos homens,
sempre volúvel, dirige.

Palavras admiráveis! Com o pensamento nisso, acrescentarei que a riqueza é de grande vantagem, porém não para todos; apenas para as pessoas equilibradas. Ela é que enseja a possibilidade de deixar a vida sem receio de haver mentido, embora involuntariamente, e de não ter ficado devendo sacrifício a nenhum dos deuses nem dinheiro a ninguém. Para tudo isso a riqueza contribui em grande parte. Muitas vantagens mais ela ainda apresenta; porém, umas pelas outras, não vacilo em declarar que não é a de menor importância, Sócrates, para o homem de bom-senso o fato de ser rico.

— Falaste admiravelmente, Céfalo. Porém, com relação a essa mesma justiça, bastará defini-la como o fizeste, e dizer que consiste apenas em falar verdade e restituir o que recebemos de outrem, ou é fato que em qualquer caso podemos proceder com justiça ou injustamente, conforme as circunstâncias? O que digo é o seguinte: na hipótese de alguém receber para guardar a arma de um amigo que se encontre são do juízo, e este, depois, com manifesta perturbação de espírito, exigir que lha restitua, todo o mundo concordará que não se deve devolvê-la e que não andaria direito quem lhe fizesse a vontade ou tudo contasse a um indivíduo em semelhantes condições.

— Tens razão — respondeu.

— Sendo assim, não cabe definir a justiça como consistindo em falar verdade e restituir o que se recebe.

— Não, Sócrates! Está muito certo — interferiu Polemarco —, se tivermos de dar crédito a Simônides.

— Realmente — confirmou Céfalo —; mas, neste ponto, transmito-vos a conversa; está na hora de ocupar-me com o sacrifício.

— E não é verdade — lhe perguntei — que Polemarco fica como teu herdeiro?

— Sem dúvida — respondeu sorrindo.

E com isso retirou-se para ir sacrificar.

— Então me diz, herdeiro da discussão — interpelei-o —: em que te baseias para afirmar que Simônides está certo quando fala da justiça?

— Por ser justo — respondeu — dar a cada um o que lhe é devido, máxima que se me afigura bem enunciada.

— Realmente — observei — não é fácil deixar de dar crédito a Simônides; é varão sábio e divino. Mas, sem dúvida, Polemarco, entendes o que ele quer dizer; quanto a mim, não o compreendo; é mais do que certo não querer com isso significar o que dissemos agora mesmo: devolver o que nos foi dado para guardar, se, ao pedi-lo, o dono se encontra perturbado das idéias. No entanto, tratar-se-ia do pagamento de uma dívida, não é verdade?

— **É.**

— Então, não devemos restituir nada, quando o reclamante não estiver no seu juízo perfeito.

— Exatamente — respondeu.

— É, portanto, evidente que Simônides se refere a outra coisa, não a isso, quando diz ser de justiça dar a cada um o que lhe é devido.

— Sim, a outra coisa, por Zeus — replicou —, pois era de opinião que os amigos só devem fazer bem aos amigos, nunca mal.

— Compreendo — voltei a falar —; não será pagamento de dívida a devolução de ouro dado para guardar, no caso de vir a ser prejudicial a devolução e o recebimento, e de serem amigos o credor e o devedor. Não é isso que Simônides afirma?

— Perfeitamente.

— E então? E para os inimigos? Teremos de devolver o que lhes devemos?

— Sem dúvida — respondeu —; o que lhes devemos; mas, segundo o meu modo de pensar, qualquer pessoa só deve ao seu inimigo o que lhe convém, a saber, algum mal.

— Ao que parece — observei — Simônides apresentou-nos um enigma poético com a sua definição de justiça. Tudo indica que para ele é justo dar a cada um o que lhe convém; a isso é que ele chamava dívida.

— E como te parece? — perguntou.

— Por Zeus — lhe respondi —; se alguém o interpelasse desta maneira: Escuta aqui, Simônides, a quem uma determinada arte terá de dar alguma coisa que lhe seja devida ou lhe convenha, e de que natureza deve ser ela para ter o nome de Medicina? como te parece que nos responderia?

— Evidentemente — replicou —, terá que ministrar remédios ao corpo, alimentos e bebidas.

— E ao que dá o que lhe é devido ou lhe convém a arte denominada Culinária, e que é o que ela dá?

— Tempero para os alimentos.

— Muito bem. E agora: a quem e o que terá de dar uma arte que tenha o nome de justiça?

— Se quisermos ser coerentes, Sócrates, com o que dissemos antes, aos amigos e aos inimigos ela terá de dar o que lhes aproveite ou prejudique, respetivamente.

— Justiça, então, é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos?

— Penso que sim.

— E quem é mais capaz de fazer bem aos amigos doentes, ou mal aos inimigos, com respeito à doença e à saúde?

— O médico.

— E para os navegantes nos perigos do mar?

— O piloto.

— E com relação ao homem justo: em que atividade e com vistas a que fim ele é mais capaz de beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos?

— Na guerra, para desfechar ataques ou firmar alianças, é o que me parece.

— Que seja! Mas, meu caro Polemarco, para quem não está doente não é inútil o médico?

— Sem dúvida.

— Como inútil, também, é o piloto para quem não está navegando.

— Sim.

— Então, para os que não se acham em guerra, o homem justo não é de utilidade?

— Estou longe de pensar dessa maneira.

— Sendo assim, a justiça também é útil em tempo de paz?

— Sem dúvida.

— Como também a agricultura? Ou não será?

— Sim.

— Para a produção de frutos?

— Sim.

— O mesmo acontecendo com a arte do sapateiro?

— Sim.

— Para a confecção de sapatos, sem dúvida, é o que pretendias dizer.

— Perfeitamente.

— E agora: a teu parecer, para que uso ou para que aquisição é útil a justiça em tempo de paz?

— Nos contratos, Sócrates.

— Por contrato entendes sociedade; ou não é isso?

— Sociedade, evidentemente.

— E para mexer com as pedras do gamão, será melhor e mais útil o homem justo ou o conhecedor desse jogo?

— O conhecedor desse jogo.

— E para a colocação de tijolos e pedras, o homem justo será mais útil e eficiente do que o pedreiro?

— De forma alguma.

— Então, em que espécie de sociedade o homem justo é melhor sócio do que o tocador de cítara, tanto quanto o citarista é superior ao homem justo no manejo da cítara?

— Em negócios de dinheiro, quero crer.

— Exceto, Polemarco, segundo penso, na aplicação do dinheiro, quando for preciso comprar ou vender de sociedade algum cavalo. A meu ver, nesses casos, o conhecedor de cavalos é mais útil. Ou não?

— Parece-me também que sim.

— Como o será, também, na compra de algum navio o piloto ou o construtor naval?

— Sem dúvida.

— Em que emprego, portanto, de prata ou de ouro é o homem justo mais útil do que as demais pessoas?

— Quando precisar ser guardado o depósito com toda a segurança, Sócrates.

— Queres dizer: quando tiver de ficar parado, sem ninguém lançar mão dele?

— Precisamente.

— Logo, quando estiver inútil o dinheiro, ser-lhe-á de utilidade a justiça?

— É possível.

— Quando se trata, por conseguinte, de guardar um podão, a justiça é útil tanto para o indivíduo como para a comunidade, porém no caso de precisar ser ele usado, vale mais a arte do vinhateiro?

— Parece que sim.

— Dirás também que quando for preciso guardar um escudo ou uma lira, a justiça é útil; porém, quando tiverem de ser utilizados, é de mais valia a

arte do armeiro ou a do músico?

— Necessariamente.

— E assim com todas as coisas: no uso de qualquer delas a justiça é inútil, passando a ser útil quando não for utilizada?

— É o que se conclui.

— Nesse caso, amigo, não é lá muito importante a justiça, se só for útil para as coisas inúteis. Consideremos também o seguinte: o indivíduo mais apto para atacar, seja no pugilato, seja em qualquer outra modalidade de luta, não é também o mais capaz de defender-se?

— Perfeitamente.

— E quem for hábil em evitar alguma doença ou em fugir dela, não será também o mais capaz de provocá-la nos outros?

— Parece que sim.

— E no acampamento militar, não será o melhor guarda quem souber roubar as deliberações ou qualquer passo do inimigo?

— Perfeitamente.

— Logo, quem sabe guardar, também sabe roubar.

— É o que parece.

— Se o homem justo, portanto, serve para guardar dinheiro, também, servirá para roubá-lo.

— Pelo menos — observou — é o que se conclui de nosso argumento.

— Decerto aprendeste isso com Homero. Era muito afeiçoado a Autólico, avô materno de Odisseu, e a seu respeito declara ser ele conhecido entre os homens pelos perjúrios e roubos. Assim, de acordo com tua opinião, de Homero e Simônides, a justiça é uma espécie de arte de furtar. Naturalmente: para beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos. Não foi isso que disseste?

— Não, não foi isso — respondeu —; porém agora já não sei o que afirmei antes. Todavia, ainda sou de parecer que a justiça consiste em favorecer os amigos e prejudicar os inimigos.

— Por amigos entendes os que parecem ser bem intencionados com relação a outras pessoas, ou os que o são de fato, embora não o pareçam? E por inimigos, a mesma coisa?

— Qualquer pessoa — respondeu — terá naturalmente de amar a quem considera bom e de odiar a quem tem na conta de desonesto.

— E porventura não se enganam os homens nisso, justamente, parecendo-lhes boa muita gente que não o é, e vice-versa?

— Enganam-se.

— Esses enganados, por conseguinte, terão os bons como inimigos e os maus como amigos?

— Perfeitamente.

— Então, para eles consistirá a justiça em beneficiar os maus e prejudicar os bons.

— É isso mesmo.

— Porém, de acordo com o que disseste, seria justo fazer mal a quem não praticou nenhuma injustiça.

— De forma alguma, Sócrates — replicou —; é insustentável semelhante proposição!

— Sendo assim, justo é prejudicar os inimigos e beneficiar os amigos?

— Essa, agora, me parece mais razoável do que a anterior.

— Com muita gente, então, Polemarco, pelo fato mesmo de errarem os homens, aconteceria vir a ser justo e prejudicar os amigos, por serem eles reàlmente ruins, e beneficiar os inimigos, por serem bons. Mas, com isso, afirmaremos precisamente o contrário do que levamos Simônides a declarar.

— É, de fato — respondeu — o que se daria. Porém modifiquemos algum tanto a definição. Talvez não tenhamos formulado com precisao os conceitos.de amigo e de inimigo.

— Como foi que os definimos, Polemarco?

— Dissemos que amigo é quem parece ser homem de bem.

— E agora, perguntei, como queres que a modifiquemos?

— Assim — respondeu —: amigo é quem parece e, realmente, é homem de bem; quem parece sê-lo, porém não o é, só é amigo na aparência. E a respeito dos inimigos, a mesma coisa.

— Segundo essa proposição, por conseguinte, os bons é que são amigos, e os maus são inimigos?

— Justamente.

— Sugeres, portanto, que ampliemos um pouquinho o que no começo dissemos acerca da justiça, quando afirmamos ser justo fazer bem aos amigos e danar os inimigos. Agora, teremos de acrescentar a isso que é justo fazer bem ao amigo, por ser ele bom, e danar o inimigo, por ser mau?

— Perfeito — respondeu —; desse jeito, afigura-se-me muito bem formulada a proposição.

— Porém cabe ao homem justo — perguntei — prejudicar quem quer que seja?

— Naturalmente — replicou —; é preciso causar dano aos maus que forem nossos inimigos.

— Quando causamos dano aos cavalos, eles se tornam melhores ou piores?

— Piores.

— Com relação à virtude dos cães ou à dos cavalos?

— À dos cavalos.

— E os cães, pelo mesmo modo, quando lhes causamos dano, ficam prejudicados em sua virtude específica, não na dos cavalos.

— Necessariamente.

— E a respeito dos homens, companheiro, não será lícito afirmar que, se os prejudicarmos, eles se tornam piores na virtude especificamente humana?

— Sem dúvida.

— E a justiça, não é uma virtude humana?

— Isso, também, é mais do que certo.

— Nesse caso, amigo, será forçoso que se tornem injustos os indivíduos a quem causarmos dano.

— É o que parece,

— Mas poderá a arte da Música deixar qualquer músico ignorante do seu mister?

— Impossível.

— Ou a arte da equitação, os cavaleiros incapazes de montar?

— Também não.

— E por meio da justiça, será possível deixar injusto o indivíduo justo? Ou, para falarmos em tese: por meio da virtude poderão os bons deixar ruins outras pessoas?

— Não é possível.

— Esfriar, segundo penso, não é efeito do calor, porém o contrário disso.

— Certo.

— Como não é efeito do seco produzir umidade, porém o seu oposto.

— Perfeitamente.

— Nem de quem é bom prejudicar, mas o inverso.

— Parece.

— E o homem justo não é bom?

— Sem dúvida.

— Nesse caso, Polemarco, não é próprio do homem justo causar dano nem aos amigos nem a quem quer que seja, porém do seu contrário, o homem injusto.

— Quer parecer-me, Sócrates, que estás com toda a razão no que acabas de dizer.

— Por conseguinte, quando alguém declara que é justo dar a cada um o que lhe é devido, entendendo por isso que o indivíduo justo deve causar dano aos inimigos e fazer bem aos amigos, não falou como sábio; faltou com

a verdade. Como vimos, em nenhuma circunstância será justo causar dano a qualquer pessoa.

— De acordo — respondeu.

— Oponhamo-nos, portanto, decididamente — lhe declarei —, eu e tu, num só corpo, a quem disser que Simônides, ou Biante, ou Pítaco afirmaram semelhante barbaridade, ou qualquer outro sábio e varão de alto conceito.

— Declaro-me — respondeu — decidido a participar contigo dessa luta.

— Saberás, por acaso — lhe perguntei —, quem, no meu modo de entender, é o autor da máxima de que é justo beneficiar os amigos e causar dano aos inimigos?

— Quem é? — perguntou.

— Sou inclinado a acreditar que foi Periandro, ou Perdicas, ou Xerxes, ou o tebano Ismênias, ou qualquer outro ricaço que se tenha na conta de poderoso.

— É muito certo o que dizes — respondeu.

— Muito bem — lhe repliquei —; mas se ficou demonstrado que a justiça ou o justo não consiste nisso, que diremos que seja ela?

Por várias vezes, no decurso do diálogo, tentara Trasímaco intrometer-se nele e emitir opinião, porém seus vizinhos o continham, desejosos de ouvir-nos até ao fim. Mas depois de haver eu dito a última palavra, não pôde reprimir-se; concentrando-se, à maneira de um animal de rapina, saltou para cima de nós como se fosse dilacerar-nos. Eu e Polemarco ficamos tomados de pavor. Dirigindo-se a todos os presentes, Trasímaco explodiu: — Há quanto tempo, Sócrates, se apoderou de ambos vós semelhante desatino, para vos mimoseardes com tantas futilidades e trocardes esses salamaleques? Não! Se desejas, de fato, saber o que é a justiça, não te limites a formular perguntas nem faças cabedal de refutar o que os outros disserem, pois, sabes muito bem que é mais fácil, sempre, perguntar do que responder; passa, portanto, a responder, e declara-nos como defines a justiça. Porém não me

venhas dizer que justiça é dever, ou utilidade, ou vantagem, ou interesse. Não! Exprime com clareza e precisão o que te parece que seja, pois não admitirei que me impinjas semelhantes banalidades.

Ao ouvi-lo falar dessa maneira, fiquei atarantado; só de olhá-lo tive medo, estando agora convencido de que se me não houvesse antecipado e olhado primeiro para ele, teria ficado sem voz. Mas eu tinha sido o primeiro a dirigir a vista para o seu lado, logo que ele e começara a acalorar-se, de forma que me achei em condições de responder-lhe, o que fiz ainda com voz um tanto trêmula. E disse-lhe: — Não te zangues, Trasímaco; se erramos em nossa argumentação, eu e Polemarco aqui presente, podes ter a certeza de que foi sem querer. Acreditas, mesmo, que se estivéssemos à procura de ouro, ficaríamos por gosto a fazer mesuras um para o outro, deixando, assim, passar a oportunidade de apanhá-lo do chão? E agora, que estamos empenhados em encontrar a justiça, coisa de muito mais valor do que montões de peças de ouro, haveríamos de ser tão insensatos que empregássemos o nosso tempo com cortesias de parte a parte, e assim deixássemos passar a oportunidade de descobri-la? Não ponhas em dúvida, amigo, nossa boa vontade, mas o certo é que nos revelamos incapazes. Somos mais merecedores da comiseração dos sábios como tu do que de repreensões.

Ouvindo-me falar dessa maneira, com uma risada sardónica, Trasímaco explodiu: — Ó Héracles! Eis mais uma amostra da conhecida ironia de Sócrates! Eu sabia, e disso mesmo tinha avisado os presentes, que ele não haveria de dialogar, pois preferes recorrer à ironia e a toda sorte de estratagemas, a responder ao que eu te perguntasse.

— És sábio, Trasímaco — lhe falei. — Deves conhecer, por isso, que se perguntasses a alguém quanto é doze, porém antes lhe observasses: *Contanto, homem, que não me venhas dizer que doze é duas vezes seis, ou três vezes quatro, ou seis vezes dois, ou quatro vezes três, pois não admitirei que me saias com semelhantes banalidades!* é claro, quero crer,

que nada responderia quem fosse interrogado dessa maneira. E se essa pessoa te interpelasse: *Que queres dizer, Trasímaco? Não posso dar-te nenhuma das respostas que acabaste de enumerar? Ainda mesmo, varão admirável, que uma delas esteja certa? Terei de dizer coisa diferente da verdade? É assim que pensas?* Como lhe responderias?

— Deixa disso — replicou. — Como se os casos fossem iguais!

— Como não haverão de ser? — interpelei-o. — Porém, ainda que não fossem e apenas assim parecessem à pessoa interrogada, achas mesmo que ele deixaria de responder de acordo com sua maneira de pensar, porque o proibimos ou não o proibimos de falar?

— E tu — voltou a manifestar-se — procederias desse modo? Darias alguma das respostas recusadas por mim?

— Não seria de admirar — lhe respondi — se, depois de refletir, me parecesse certa.

— E no caso — prosseguiu — de eu dar uma resposta sobre a justiça, diferente de qualquer outra e muito superior a todas essas? A teu ver, que castigo mereceras?

— Qual poderia ser — lhe objetei — além do que convém aos ignorantes? Merecem aprender com os que sabem. Essa é a penalidade que imponho a mim mesmo.

— És engraçadinho — disse —; terás de pagar para aprender.

— Sim, quando tiver com quê — foi a minha resposta.

— Já tens — interveio Glauco. — Por falta de pagamento, Trasímaco, não deixes de falar; todos nós contribuiremos no lugar de Sócrates.

— É isso mesmo — voltou a falar — para que Sócrates faça como de costume: ele mesmo não responde nunca; porém, quando alguém diz alguma coisa, apanha o argumento e o refuta.

— Como poderá responder, amigo, quem não sabe e, depois, ainda mesmo que tivesse opinião própria neste caso, está proibido de manifestá-la por pessoa de não pequena autoridade? É muito mais razoável que tu mesmo

fales, pois acabas de declarar que sabes e que podes dizer algo a esse respeito. Não te esquives, portanto, da resposta; faz-me esse favor e não prives Glauco e os demais presentes desta oportunidade de aprender.

Depois de eu assim falar, Glauco e os outros instaram com ele para que fizesse isso mesmo. Era mais do que visível que Trasímaco ardia em desejos de falar, para receber elogios. Estava certo de que dispunha de uma resposta deslumbrante, porém, comportava-se como se fizesse empenho em que fosse eu quem devia responder. Por fim cedeu e falou desta maneira: — Eis em que consiste a sabedoria de Sócrates! Ele mesmo nada ensina, porém vai por toda parte e aprende com os outros, sem dizer muito obrigado a ninguém.

— Dizeres que eu aprendo com os outros — lhe repliquei — é pura verdade; porém, quando afirmas que não pago a ninguém a minha dívida de agradecimento, estás mentindo. Pago de acordo com as minhas posses; e só posso contribuir com aplausos. Dinheiro é o que não tenho. Porém agora mesmo, depois de responderes, verás como aplaudo os outros de bom grado, sempre que me parece bem o que alguém diz. Tenho certeza de que vais falar otimamente.

— Então, ouve — me falou —; o que afirmo é que o justo não é mais nem menos do que a vantagem do mais forte. Mas que é isso? Onde ficaram os aplausos? Demoras em elogiar-me?

— Preciso primeiro — respondi — compreender o sentido de tuas palavras. Por enquanto, ainda não sei o de que se trata. O justo, disseste, é o que é de vantagem para o mais forte. Mas, que entendes por isso, Trasímaco? Decerto não queres dizer o seguinte: se o pancratiasta Polidamante é mais forte do que nós, e carne de vaca é de vantagem para sua constituição, para nós outros, também, que somos mais fracos do que ele, essa qualidade de alimento terá de ser a um tempo justa e vantajosa.

— És abominável, Sócrates — explodiu. — Tomas minhas palavras no sentido mais prejudicial para o argumento.

— De forma alguma, caro amigo — lhe objetei —; sê mais claro em tua maneira de falar.

— Ignoras, porventura — continuou — que as cidades ora são governadas por tiranos, ora pelo povo e ora por aristocratas?

— Como poderei ignorar isso?

— E que em cada cidade quem tem o poder é o governo?

— Perfeitamente.

— Cada governo promulga leis com vistas à vantagem própria: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânicas, e assim com as demais formas de governo. Uma vez promulgadas as leis, declaram ser de justiça fazerem os governados o que é vantajoso para os outros e punem os que as violam, como transgressores da lei e praticantes de ato injusto. Eis a razão, meu caro, de eu afirmar que em todas as cidades o princípio da justiça é sempre o mesmo: o que é vantajoso para o governo constituído. Este, porém, detém o poder, de forma que, bem considerado, será certo concluir que o justo é sempre e em toda parte a mesma coisa: a vantagem do mais forte.

— Agora, sim — repliquei — compreendi o que queres dizer. Porém, se está ou não certo, é o que vou tentar descobrir. Tu mesmo, Trasímaco, respondeste que o justo é vantajoso, conquanto me houvesses proibido empregar essa expressão em minha resposta. A única diferença é o acréscimo: Do mais forte.

— Acréscimo insignificante — observou.

— Se é ou não insignificante, ainda não ficou esclarecido; mas que precisamos investigar se disseste a verdade, sobre isso não há dúvida nenhuma. Eu também admito que o justo é vantajoso; tu amplias o conceito e declaras que o é para os fortes. Essa parte eu ainda ignoro; logo, precisamos investigar.

— Então, investiga — respondeu.

— É o que vou fazer. Diz-me uma coisa: não te parece justo obedecer aos governantes?

— Sem dúvida.

— E serão infalíveis os governantes em suas respetivas cidades, ou também estão sujeitos a errar?

— É evidente — disse — que eles também podem errar.

— Sendo assim, quando se põem a legislar, tanto podem promulgar leis boas como ruins?

— Acho que sim.

— Boas, quando são vantajosas para eles próprios, e ruins quando lhes são prejudiciais? Ou como te parece?

— É isso mesmo.

— E todas as leis que eles promulgam terão de ser obedecidas pelos governados, por consistir nisso a justiça?

— Como não?

— Logo, de acordo com o teu postulado, não é justo apenas o que for de vantagem para o mais forte, mas também o contrário disso, o que lhe é prejudicial.

— Que estás a dizer! — exclamou.

— O que tu mesmo afirmaste, segundo me parece. Investiguemos melhor. Não admitimos acima que ao legislarem os governantes para os governados, por vezes se enganam com relação aos seus verdadeiros interesses, e que é justo fazerem os súditos o que os primeiros determinam? Sobre isso não ficamos de acordo?

— Parece que ficamos — respondeu.

— Nesse caso — repliquei — também admitiste que é justo fazer o que for lesivo aos governantes e aos mais fortes, quando estes, sem o quererem, legislarem contra seus próprios interesses, uma vez que afirmaste ser justo fazer o que aqueles determinam. E com isso não concluímos, sapientíssimo

Trasímaco, que justo é fazer precisamente o contrário do que disseste? Pois foi determinado aos mais fracos agirem em detrimento dos mais fortes.

— Sim, por Zeus, Sócrates — exclamou Polemarco —; é mais do que claro.

— Principalmente se lhe servires de testemunha — interveio Clitofonte.

— Sócrates não precisa de testemunha — disse Polemarco. — O próprio Trasímaco admitiu que, por vezes, os governantes dão ordens em prejuízo deles mesmos e que é justo aos governados obedecer-lhes.

— Não, Polemarco; Trasímaco asseverou que é justo fazer o que os governantes determinam.

— Sim, Clitofonte, porém explicou ser justo o que é de vantagem para o mais forte, e depois de firmar esses dois itens, admitiu que, por vezes, os mais fortes mandam os inferiores e governados fazerem o que não é do seu interesse deles. Donde se colhe que a justiça consiste tanto em fazer o que é prejudicial aos mais fortes como o que os beneficia.

Mas — observou Clitofonte — por interesse do mais forte ele entendia o que o mais forte realmente considera como tal. Isso é que os inferiores terão de executar, e foi o que ele definiu como justiça.

— Não, não foi isso que ele disse — exclamou Polemarco.

— Tanto faz, Polemarco — observei —; se é isso que Trasímaco diz agora, aceitemos o que ele nos quer dar. Então, declara-nos, Trasímaco, se o que entendes por justiça é o seguinte: o que o mais forte julga ser do seu próprio interesse, quer lhe seja de vantagem, quer não seja. Diremos ser essa a tua maneira de pensar?

— De forma alguma — disse. — Achas mesmo que eu dou o nome de forte a quem erra, no momento em que erra?

— Foi o que pensei — lhe disse — por haveres admitido que os governantes não são infalíveis, mas podem algumas vezes enganar-se.

— Nas tuas discussões, Sócrates — replicou —, procedes como verdadeiro sicofanta. Porventura dás o nome de médico a quem se engana

com relação a seus clientes, naquilo mesmo em que se engana? Ou o de calculista ao que erra no cálculo, precisamente quando erra e em relação ao erro? Não; o que penso é que só dizemos por dizer que o médico errou, ou o calculista errou, ou o gramático, quando a verdade é que cada um deles, e enquanto é, de fato, o que designamos por seu nome, jamais poderá errar. Por isso, no sentido rigoroso da expressão, pois tu também és exigente neste particular, nenhum profissional pode errar. Só quando o conhecimento o abandona é que comete algum erro quem se engana, com o que deixa, exatamente, de ser profissional. Nenhum mestre, nenhum sábio e nenhum governante poderá errar, enquanto governar de fato, muito embora se diga comumente que o médico errou ou que o governante também errou. É nesse sentido que deves aceitar minha resposta de há pouco: o governante, na acepção exata do termo, enquanto governante, jamais erra, e, não errando, só legisla em vantagem própria, sendo isso o que os súditos terão de executar. Essa a razão de haver eu afirmado no começo que o justo consiste em fazer o que é útil ao mais forte.

— Está bem, Trasímaco — lhe falei —; achas mesmo que procedo de má-fé?

— E muito! respondeu.

— E acreditas que te preparei uma cilada de caso pensado, só para prejudicar-te com minhas perguntas?

— Tenho mais do que certeza — retorquiu —, porém nada ganharás com isso; uma vez desmascarado por mim, não poderás dobrar-me aos teus argumentos.

— Nem tentaria fazê-lo, meu caro — lhe objetei. — Mas para que tal coisa não torne a acontecer, explica o que entendes por governante e por mais forte, se é no sentido comum ou no rigoroso da expressão, a que há pouco te referiste, quando afirmaste ser dever dos inferiores trabalhar em proveito dos mais fortes.

— Sim — voltou a falar —: governante, no mais rigoroso sentido da expressão. Agora deturpa ou denigre minha assertiva, se puderes; não peço complacência. Porém nada conseguirás.

— Imaginas mesmo — lhe falei — que eu seja louco a ponto de atrever-me a tosar o leão ou a caluniar Trasímaco?

— Agora, pelo menos — disse — tentaste fazê-lo; mas não és gente para isso.

— Bem — observei-lhe — chega dessa conversa. Porém diz-me o seguinte: o médico, no sentido rigoroso da expressão, a que há pouco te referiste, é homem de negócios ou é tratador de doentes? Mas, só me fales do médico verdadeiramente médico.

— É tratador de doentes — disse.

— E o piloto? O verdadeiro piloto é dirigente de marinheiros ou é marinheiro?

— Dirigente de marinheiros.

— Não deve ser levado em consideração o fato de ele viajar no navio; só por isso não será denominado marinheiro; não recebeu o nome de piloto porque viaja, mas em virtude de sua arte e de dirigir marinheiros.

— É muito certo — disse.

— E não há — perguntei — para cada uma dessas classes de pessoas o que lhes seja vantajoso?

— Perfeitamente.

— E não tem a arte — voltei a falar — por finalidade natural procurar alcançar o que é de vantagem para cada um?

— Esse é, precisamente — disse — o seu fim.

— E para cada arte em si mesma, não haverá o que lhe seja vantajoso, ou lhe bastará ser tão perfeita quanto possível?

— Que queres dizer com isso?

— É o seguinte — respondi —: No caso de perguntar-me alguém se basta para o corpo ser corpo ou se lhe falta alguma coisa, responderia: Sem

dúvida! falta-lhe alguma coisa; por isso mesmo foi inventada a arte de curar presentemente em uso, porque o corpo em si mesmo é insuficiente e não lhe basta ser o que é; para dar-lhe o de que ele necessita é que foi criada aquela arte. Não achas, lhe perguntei, que eu estaria certo ao falar dessa maneira? Ou não?

— Muito certo — respondeu.

— E então? E a arte da Medicina não será, por sua vez, deficiente? Não necessitará de alguma outra arte ou qualidade, como os olhos necessitam de vista, e de audição os ouvidos? Isso implica uma nova arte, que se incumba de procurar e de conseguir o que lhe for de vantagem, a qual, por sua vez, necessitará de outra, e assim ao infinito. Ou a cada uma compete investigar o que é de sua vantagem? Ou não necessitará nem de si mesma nem de outra arte para a investigação do que é de vantagem para sua deficiência? As falhas e os erros não são inerentes a todas as artes? E só compete, porventura, a qualquer arte procurar o que é de interesse para o objeto de sua atividade, ao passo que a própria arte, sendo verdadeira, se manterá sem defeitos e pura, enquanto continuar sendo integralmente o que é em si mesma, no sentido rigoroso da expressão? Agora aplica o teu critério de rigorismo e declara se é assim mesmo ou de outro modo.

— Sim, é assim mesmo — respondeu.

— Logo — lhe retruquei — a Medicina não procura o interesse da Medicina, porém o do corpo.

— Sim — foi a sua resposta.

— Nem a Equitação o interesse da equitação, porém o do cavalo; nenhuma arte se ocupa nesse ponto consigo mesma, não tem necessidade disso, mas com o do objeto a que se aplica.

— É evidente — disse — que é desse modo.

— Sendo assim, Trasímaco, as artes governam e dominam os objetos sobre que se exercem.

Concordou também a esse respeito, com visível relutância.

— Por conseguinte, nenhuma ciência procura ou determina o que é de vantagem para o mais forte, mas para o mais fraco e por ele governado.

Sobre isso, também, ele acabou por concordar, muito embora ainda procurasse discutir. Depois de haver cedido, voltei a falar: — Não é verdade, também, que nenhum médico, enquanto médico, nada investiga ou prescreve de proveito para o médico, porém o que é de vantagem para o doente? Já admitiste que o médico no sentido rigoroso da expressão, é senhor do corpo, não homem de negócios. Ou não admitiste?

Concordou.

— E o piloto, no sentido próprio da expressão, é comandante de marinheiros, não um marinheiro comum.

— De acordo.

— Não compete, por conseguinte, a esse piloto dirigente de marinheiros investigar e prescrever o que é útil ao piloto, porém aos marinheiros seus subordinados.

A custo concordou.

— Sendo assim, Trasímaco — lhe observei — não há chefe em nenhuma posição de comando, enquanto chefe, que investigue e determine o que é de vantagem para si mesmo, porém para o seu subordinado, em benefício de quem ele exerce sua arte. E em vista desse e considerando apenas o que lhe poderá ser vantajoso ou conveniente que ele diz tudo o que diz e faz o que faz.

Havíamos chegado até aí em nossa discussão, percebendo todos claramente que a definição de justiça passara a ser precisamente o contrário, quando Trasímaco, em vez de responder, me perguntou: — Diz-me uma coisa, Sócrates: não tens ama?

—Como assim? — interpelei-o. — Não seria preferível responderes, a fazeres semelhante pergunta?

— Porque, vendo-te com o nariz a escorrer — continuou — ela não trata de limpá-lo, o de que tanto necessitas, já que não sabes distinguir entre o

pastor e suas ovelhas.

— E a que vem isso? — perguntei.

— Por imaginares que os pastores ou os vaqueiros se preocupam com o bem das ovelhas ou dos bois, e deles cuidam e os engordam com objetivo diferente do bem de seus senhores e deles próprios. Da mesma forma, com respeito aos dirigentes das cidades (refiro-me aos verdadeiros dirigentes) és de parecer que pensam de seus súditos diferentemente do que pensa de suas ovelhas o pastor, e que noite e dia se ocupam de outra coisa que não seja a vantagem própria. E tão extraviado te encontras, da verdadeira meta nessa questão do justo e da justiça, ou do injusto e da injustiça, que ignoras quão estranho bem, de fato, é a justiça e o justo, a saber: a vantagem do mais forte e do governante, o que redunda em detrimento inevitável dos que obedecem e trabalham. A injustiça é exatamente o contrário disso: impera sobre os indivíduos verdadeiramente ingênuos e justos, só fazendo os dominados o que é de vantagem para o forte, a quem deixam feliz com seu trabalho, sem cuidarem no mínimo de si próprios. O que precisas considerar, meu Sócrates simplacheirão, é que por toda a parte o homem justo perde do injusto. Em primeiro lugar, nos contratos particulares, quando dois indivíduos se associam, nunca viste na dissolução da sociedade levar o justo nenhuma vantagem sobre o injusto, porém sempre o inverso: de todo jeito ele perde. Ao depois, nas relações com a cidade, quando está em causa algum imposto, com igualdade de bens o justo paga mais e o injusto menos, e quando se trata de receber, um fica de mãos vazias e o outro lucra enormemente. Na hipótese de ambos ocuparem cargos públicos, se outro prejuízo não tiver o homem justo, pelo menos deixará periclitar seus próprios interesses, dos quais se descuidara, sem que venha a tirar nenhum proveito dos negócios públicos, exatamente por ser justo, além de chamar contra si a inimizade dos familiares e parentes, por se haver recusado a favorecê-los contra os ditames da justiça. Com o injusto se dá, em tudo isso, precisamente o contrário. Por injusto tenho em mente o que disse há pouco: quem sabe, obter

para si as maiores vantagens. Este é que precisas examinar, para te convenceres de quanto é mais proveitoso na vida comum ser injusto do que justo. Isso mesmo perceberás facilmente se considerares a forma mais acabada da injustiça, que deixa felicíssimo o homem injusto e no mais alto grau de miséria o que foi vítima de injustiça e que se recuse a praticá-la. Está nesse caso a tirania, que não age à formiga e a ocultas para privar os outros de seus bens, mas por violência e às claras, de todas as maneiras, nas coisas sagradas e profanas tão bem como nas públicas e particulares. Pois, se for apanhado na menor operação desonesta, será castigado e coberto de baldões, recebendo os mais infamantes epítetos: sacrílego, traficante de homens, arrombador, trapaceiro, ladrão, conforme a modalidade de sua malfeitoria. Mas o indivíduo que, além de tirar o dinheiro de seus concidadãos, os reduz à condição de escravos, em vez desses nomes feios é chamado venturoso e abençoado, e isso não apenas por parte de seus concidadãos, mas por todos os que ouvem qualquer referência à enormidade de seus crimes. Os que censuram a injustiça não o fazem com o propósito de não praticá-la, mas de medo de virem a ser vítimas dela. Fica, assim, demonstrado, Sócrates, que a injustiça, quando praticada em alto grau, é mais forte e mais livre e dominadora do que a justiça, e também, conforme no começo o demonstramos, que a justiça é o interesse do mais forte e que a injustiça só trabalha para proveito e benefício próprio.

Depois de assim falar e de nos ter, à maneira de um banhista hábil, inundado os ouvidos com aquele jorro de palavras, tencionava Trasímaco retirar-se. Porém os circunstantes não o permitiram; obrigaram-no a esperar e a defender o que acabara de expor. Eu, também, instei muito com ele nesse sentido, e lhe falei: — Trasímaco demoníaco, depois de nos teres jogado um discurso desse porte, pensas em retirar-te sem primeiro nos apresentares uma demonstração cabal, ou sem ficares convencido, por teu lado, de que ele é falso ou verdadeiro? Acreditas, porventura, que te empenhaste em definir

uma coisinha de somenos importância e não uma norma de conduta que cada um de nós deverá seguir para viver a mais conveniente vida imaginável?

— E és de opinião — perguntou-me Trasímaco — que seja diferente a minha maneira de pensar?

— É o que parece — lhe repliquei —; pelo menos não te preocupas conosco nem te incomodas se passamos a viver mais felizes ou menos felizes por ignorarmos o que declaras conhecer. Não, meu caro! Resigna-te a esclarecer-nos a matéria. Somos tantos aqui! Não ficará perdida tua gentileza. Para ser sincero, não posso convencer-me, nem mesmo acreditar, que a injustiça seja de maior vantagem do que a justiça, ainda mesmo que lhe deem inteira liberdade e não a impeçam de fazer o que quiser. De forma alguma, meu valente amigo! Embora admitamos que um indivíduo pudesse cometer impunemente injustiças, ou seja com fraude ou seja abertamente, jamais chegarei a convencer-me de que isso lhe seria de mais proveito do que proceder com justiça em todos os seus atos. E quem sabe, até, se não há mais alguém entre os presentes, não eu simplesmente, que pensa do mesmo modo? Demonstra-nos, portanto, homem feliz, com argumentos convincentes, que nos equivocamos ao colocar a justiça muito acima da injustiça.

— Como poderei convencer-te? — perguntou. — Se com o que acabei de dizer não o consegui, que mais poderei fazer? Queres que te enfie os argumentos pela alma adentro?

— Isso não, por Zeus! — objetei-lhe. — Porém, antes de tudo, atém-te às tuas próprias palavras, e se quiseres introduzir alguma modificação, que seja isso às claras e sem usares de subterfúgios. Como estás vendo, Trasímaco, para refletirmos um pouco mais sobre o que já ficou dito, depois da definição que do verdadeiro médico deste no início, não te julgaste na obrigação de observar o mesmo rigorismo com referência à do verdadeiro pastor. Pensas que, na qualidade de pastor, este cuida do rebanho, sem ter em vista o bem de suas ovelhas, mas só com o pensamento na pitança, à maneira dos comilões e frequentadores de banquetes, ou, tal como os homens de

negócio, no preço do mercado, jamais como pastor? No entanto, a arte do pastor deve ter como preocupação máxima alcançar o maior bem possível daquilo em que ela se exerce. Pois, no que respeita à sua eficiência, acha-se muito bem aparelhada, uma vez que nada lhe venha a faltar para ser, realmente, arte do pastor. Daí ter-me mostrado convencido de que era forçoso admitir que todo governo, enquanto for governo e de verdade, não cuida de outra coisa a não ser o bem dos súditos a seu cargo, tanto nas organizações públicas como nas particulares. Imaginas, porventura, que os dirigentes das cidades (refiro-me aos verdadeiros dirigentes) exercem de bom grado suas funções?

— Não imagino, por Zeus! tenho absoluta certeza.

— Como assim, Trasímaco? — perguntei. — Então não sabes que não há quem aceite voluntariamente qualquer posto de comando? Todos exigem remuneração, pois nunca é em benefício próprio que trabalham, mas no dos seus administrados. Responde-me apenas ao seguinte: não consideramos como distintas entre si as artes em geral, por ter cada uma delas função diferente das demais? Porém não me venhas com evasivas, caro amigo, para podermos chegar a alguma conclusão.

— Sim, são distintas — respondeu.

— E não é verdade que cada uma delas nos enseja alguma vantagem particular, não todas uma única e geral, como se observa, por exemplo, com a Medicina e a saúde, a arte da navegação e a segurança nas viagens, e assim com relação às demais?

— Perfeitamente.

— E a arte do mercenário, não nos proporciona salário? Pois nisso consiste a sua peculiaridade. Dirás que é a mesma coisa a arte da Medicina e a do piloto? Até mesmo no caso de seres rigoroso em tuas definições, conforme declaraste, se alguém, na atividade de piloto, readquirir a saúde por dar-se bem com viagens por mar, não irás dizer que sua arte é a medicina?

— Não, evidentemente — respondeu.

— Nem darás o nome de Medicina à arte do mercenário, no caso de adquirir alguém saúde pelo fato de exercê-la.

— É certo.

— E então? Chamarás à Medicina arte do mercenário, por fazer-se pagar quem cura alguma pessoa?

— Não — respondeu.

— Já não chegamos a um acordo sobre a especificidade das vantagens de cada arte?

— Pode ser — foi a sua resposta.

— Ora, se todos os profissionais auferem em comum alguma vantagem, é evidente que esta só poderá provir de um elemento comum a que cada profissional recorre em sua atividade particular.

— Parece que sim — respondeu.

— Estaremos, portanto, justificados, se atribuirmos a vantagem do salário que toca a cada um desses profissionais ao acréscimo adicional da arte do mercenário a cada arte particular.

Concordou, com alguma relutância.

— Não é, por conseguinte, de suas respetivas artes que cada profissional obtém essa vantagem, a saber, salário. Não; bem considerada, a Medicina proporciona saúde, a arte do mercenário, salário; a do construtor, casas; a do mercenário que se lhe agrega, salário novamente, e assim com todas: cada arte executa o trabalho que lhe é próprio e beneficia os que estão sob a influência de sua atividade. Se não se lhe agregar o salário, tirará o profissional alguma vantagem de sua arte?

— Parece que não — respondeu.

— Então, ele não presta nenhum serviço quando trabalha de graça?

— Acho que presta — respondeu.

— Por conseguinte, Trasímaco, é mais do que claro que nenhuma arte ou governo cuida do interesse próprio, porém, conforme há muito o

demonstramos, providencia e determina o que é de utilidade para o súdito, considerando apenas o interesse dos mais fracos, nunca o dos mais fortes. Por isso mesmo, meu caro Trasímaco, há pouco eu declarei que ninguém se apresenta voluntariamente para governar e incumbir-se do provimento das necessidades dos outros, porém exige remuneração pelo seu trabalho, porque, no desempenho correto de suas funções, quem quer trabalhar e tomar decisões de acordo com os elevados preceitos de sua arte, jamais trabalha e determina com vistas ao seu próprio interesse, mas ao dos comandados. É por isso, me parece, que todos os que se dispõem a governar precisam receber remuneração em dinheiro ou em honrarias, ou mesmo castigo, no caso de recusa.

— Que queres dizer com isso, Sócrates? — perguntou Glauco. — As duas modalidades de remuneração, eu entendo bem o que sejam; mas em que consista a punição a que te referes e que incluis na categoria de recompensa, é o que não chego a compreender.

— Queres dizer que não conheces — lhe repliquei — o que recebem em pagamento as pessoas de bem, quando se decidem a aceitar cargos de direção? Não sabes que passa por ser vergonhoso, como realmente o é, o amor às honrarias e ao dinheiro?

— Sem dúvida — respondeu.

— Eis a razão — continuei — de não se decidirem a governar os homens de bem nem por dinheiro nem por honrarias. Não desejam ser denominados mercenários com se fazerem pagar abertamente por suas atividades, nem ladrões, com se beneficiarem a ocultas em suas funções públicas. As honrarias, também, não os atraem, por não serem ambiciosos. É preciso, por conseguinte, impor-lhes algum castigo para que se decidam a governar. Daí poder ser considerado desonroso pleitear alguém algum cargo, em vez de ser compelido a aceitá-lo. O maior castigo para quem se furta à obrigação de governar e vir a ser governado por alguém pior do que ele. O medo disso, segundo creio, é que leva os homens de bem a aceitar o

governo, quando governam, e a se decidirem a dar esse passo, não no pressuposto de que os espera algo bom ou que vão dar-se admiravelmente bem no cargo, mas por necessidade e por não lhes ser possível porem-se sob a direção de alguém melhor do que eles, ou, pelo menos, igual. Porque, se fosse concebível uma cidade só de homens de bem, nasceriam tantas brigas para se esquivarem todos dos postos de governança, como há presentemente para governar, com o que se tornaria patente que não é da natureza do verdadeiro dirigente pensar no interesse próprio, porém no de seus súditos. Por isso, todo homem de senso prefere ser beneficiado por outros a ter trabalho para beneficiar terceiros. A esse respeito não faço a mínima concessão a Trasímaco, de que o justo consiste na vantagem do mais forte. Mas podemos deixar esse ponto para depois. Muito maior importância parece ter o que disse Trasímaco sobre ser melhor a vida do injusto do que a do justo. Diz-me, Glauco, continuei, qual delas escolherias? E com quem te parece estar a verdade?

— No meu modo de julgar — respondeu — é mais vantajosa a vida do justo.

— Ouviste bem — lhe perguntei — tudo o que Trasímaco enumerou há pouco como vantagens do homem injusto?

— Ouvi — replicou — porém não fiquei convencido.

— E não queres que o convençamos, se nos for possível achar o caminho para isso, de que ele não tem razão?

— Como não haveria de querer? — perguntou.

— Por conseguinte — lhe disse — se ao seu discurso opusermos o nosso; com a enumeração de todas as vantagens da vida justa, e à sua réplica treplicarmos, será preciso contar essas vantagens e medir tudo o que cada uma das partes apresentou em sua exposição, impondo-se-nos, afinal, um juiz para decidir. A continuarmos como até agora, para chegarmos a algum acordo, faremos a um só tempo o papel de juízes e de advogados.

— Isso mesmo — disse.

— Qual dos dois métodos preferes? — perguntei.

— O segundo — respondeu.

— Então, vamos, Trasímaco — lhe falei —; responde-nos do começo: a perfeita injustiça, conforme sustentas, é mais vantajosa do que a perfeita justiça?

— Foi o que afirmei, de fato — respondeu —; e apresentei minhas razões.

— Muito bem. E a respeito da seguinte alternativa, de que maneira te manifestas: a uma delas dás o nome de virtude, e a outra o de vício?

— Como não?

— Nesse caso, a justiça é virtude, sendo vício a injustiça?

— Era só o que faltava, meu caro! Pois afirmei que a injustiça é de vantagem, o que a justiça não é!

— Então, que é?

— O contrário, justamente — respondeu.

— Nesse caso, a justiça é vício?

— Isso não, porém generosa ingenuidade.

— Dirás, então que a injustiça é malignidade?

— Não; chamo-lhe discrição.

— E os indivíduos injustos, Trasímaco, és também de opinião que sejam prudentes e sábios?

— Sim — replicou —; os que podem cometer injustiças com perfeição, quando conseguem submeter ao seu alvedrio cidades e povos inteiros. Decerto imaginavas que me referia a ladrões de bolsas? Aliás — continuou — essa atividade também é lucrativa, contanto que não sejam descobertos seus autores. Porém não merece ser mencionada, ao lado das outras a que acabei de referir-me.

— Quer parecer-me — respondi — que não deixei de apanhar o sentido do que disseste; porém fico admirado de classificares a injustiça como virtude e sabedoria, e a justiça como o oposto disso.

— Exatamente; é desse modo que as classifico.

— Nesses termos, companheiro — lhe repliquei — a proposição é muito dura; não é fácil levantar contra ela objeção alguma. Se tivesses afirmado que a injustiça é vantajosa, mas admitisses, como o fazem muitos, que é vício ou algo vergonhoso, saberíamos como rebater-te, de acordo com princípios de aceitação geral. Porém, estou vendo que vais denominá-la bela e forte e atribuir-lhe os qualificativos que de regra aplicamos à justiça, uma vez que não hesitaste em emparelhá-la com a virtude e a sabedoria.

— Adivinhaste — respondeu — com bastante aproximação.

— Apesar disso — observei — não devemos desistir de levar avante nosso raciocínio, enquanto eu continuar persuadido de que falas com convicção. Pois o que me parece, Trasímaco, é que não estás gracejando, mas expões com franqueza o que se te afigura ser a verdade.

— E a ti que importa — perguntou — se eu estou convencido do que falo, e por que não refutas simplesmente minha proposição?

— A mim, nada, foi o que eu disse. Mas procura responder a mais uma questãozinha: és de parecer que o homem justo queira obter alguma vantagem sobre outro justo?

— Nunca — respondeu —; se assim procedesse, deixaria de ser o que é: urbano e bonachão.

— E agora, mais esta: também não o quereria nas ações justas?

— Nem nas justas — respondeu.

— Mas quereria levar vantagem sobre o homem injusto? E como consideraria semelhante prática: justa ou injusta?

— Consideraria justa — respondeu —; desejaria beneficiar-se; porém não tem capacidade para tanto.

— Não é isso que desejo saber — lhe objetei — mas apenas se o indivíduo justo não deseja nem considera legítimo alcançar alguma vantagem sobre outro justo, mas admite isso mesmo com relação ao injusto?

— É assim, de fato — respondeu.

— E o injusto? Quereria alcançar alguma vantagem sobre o justo e a ação justa?

— Por que não? — respondeu —; deseja ganhar de todo o mundo.

— Assim, com relação ao homem injusto e suas ações, o indivíduo injusto quer levar vantagem è esforçar-se para obter mais do que todos.

— Isso mesmo.

— Então — lhe observei —, formulemos a proposição do seguinte modo: o homem justo não quer obter vantagem sobre seu semelhante, porém sobre seu contrário; o injusto quer obtê-la tanto sobre os semelhantes como sobre seus contrários.

— Otimamente formulado — respondeu.

— Ademais — continuei — o injusto é inteligente e bom, e o justo nem uma coisa nem outra.

— Isso, também, está muito bem dito — respondeu.

— Sendo assim — prossegui —, o injusto se parece com o inteligente e bom, o que não se dá com o justo.

— Como não haverá de parecer-se — disse — quem for de determinado jeito, com os que se lhe assemelham, e não parecer quem revelar outra formação?

— Muito bem. Então, cada um é como for o seu semelhante.

— Por que não? — perguntou.

— Está bem, Trasímaco; e não admites que este ou aquele indivíduo possa ter temperamento musical e e outro não?

— Sem dúvida.

— Qual deles é o sabido, e qual o ignorante?

— Evidentemente, o músico é o sabido, e o não músico, ignorante.

— E não será bom esse indivíduo no que for entendido, como dirás que é mau no que for ignorante?

— Sim!

— E com relação ao médico, não se passa a mesma coisa?

— Sem dúvida.

— E serás, de parecer, meu caro, que ao encordoar sua lira queira algum músico ultrapassar outro músico ou alcançar sobre ele alguma vantagem no que respeita à tensão ou ao relaxamento das cordas?

— Penso que não.

— Porém sobre quem não for músico?

— Necessariamente.

— E que me dizes do médico? Na prescrição do que for para comer ou beber, desejará ultrapassar outro médico ou as determinações da Medicina?

— De forma alguma.

— Porém os leigos em Medicina?

— Perfeitamente.

— Considera agora em todas as modalidades de conhecimento ou de ignorância, se és de parecer que qualquer conhecedor especializado deseja ultrapassar, por atos ou por palavras, seu colega de especialidade ou, de preferência, fazer o mesmo que ele em casos semelhantes?

— Sou de parecer — respondeu — que necessariamente terá de ser assim como dizes.

— E a ignorância, não deseja sobrepor-se, a um tempo, ao conhecedor e ao leigo?

— É bem provável.

— E o conhecedor, não será sábio?

— De acordo.

— Logo, o bom e sábio não deseja ultrapassar seu semelhante, porém o que não se lhe assemelha e é seu contrário.

— É o que parece — respondeu.

— Ao passo que o indivíduo ruim e ignorante quer vencer nesse particular tanto o semelhante como o seu contrário.

— Isso mesmo.

— Por conseguinte, Trasímaco — observei — o homem injusto revelou-se-nos como desejoso de alcançar vantagem tanto à custa dos seus semelhantes como dos que não se lhe assemelham. Não foi isso que disseste?

— Exatamente — respondeu.

— Enquanto o justo não deseja ter vantagem sobre o seu semelhante, mas sobre o injusto?

— Perfeitamente.

— Logo — continuei — o justo se assemelha ao bom e ao sábio, e o injusto ao mau e ignorante.

— É bem possível.

— Porém, já ficamos de acordo que cada um será o que for o seu semelhante.

— Ficamos, de fato.

— Nesse caso, o justo se nos revelou, por fim, como sendo bom e sábio, e o injusto, ignorante e mau.

Trasímaco admitiu todos esses itens, porém não com a facilidade com que acabo de enunciá-los: a duras penas e suando em bagas, tanto mais que estávamos no verão. Nesse momento, vi o que nunca vira antes: Trasímaco enrubescer. Depois de havermos admitido que a justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça vício e ignorância, lhe disse: — Está ótimo; esta parte já ficou resolvida. Mas afirmamos também que a injustiça é poderosa. Não te recordas, Trasímaco?

— Recordo-me — respondeu —; porém não me agrada o que acabas de dizer e contra isso teria muito que objetar. Mas se começasse a falar, tenho certeza de que me acusarias de fazer demagogia. Será preciso, portanto, que me deixes falar como me aprouver; ou, no caso de preferires perguntar, formula tuas perguntas. De minha parte, comportar-me-ei como diante de uma velha contadora de histórias, limitando-me a dizer “Está bem”, e a acenar sim ou não com a cabeça.

— Desse jeito não — observei —; nada contra tuas próprias convicções.

— Responderei como for do teu agrado — disse —, uma vez que não me deixas falar. Que mais queres?

— Nada, por Zeus — foi a minha resposta. — Faz como bem te parecer. Vou interrogar-te.

— Então, interroga.

— Vou repetir a questão que apresentei antes, para levar com método até o fim a argumentação: que é a justiça com relação à injustiça? Há pouco foi declarado que a injustiça é mais poderosa e mais forte do que a justiça. Agora, porém, uma vez que a justiça é virtude e sabedoria, quer parecer-me que ficou demonstrado com muita facilidade ser também mais forte do que a injustiça. Ninguém contestará semelhante proposição. Contudo, Trasímaco, não lançarei mão de um argumento tão simplista, mas encararei o problema do seguinte modo: Admites, certamente, que haja alguma cidade injusta e que queira escravizar injustamente outras cidades, ou que já as tenha escravizado e mantenha muitas delas na escravidão?

— Como não? — respondeu —; é o que não deixará de fazer a melhor cidade, visto ser a mais injusta no seu gênero.

— Compreendo — lhe falei —; é a tese que defendes. Porém, a esse respeito, considera o seguinte: a cidade que submeter outra exercerá o seu domínio sobre ela sem o emprego da justiça, ou terá necessariamente de recorrer à justiça para esse fim?

— No caso — disse — de ser como afirmaste agora mesmo, que a justiça é sabedoria, será com o emprego da justiça; se eu estiver certo no que sustento, com injustiça.

— Estou verdadeiramente encantado, Trasímaco — lhe disse — por não te limitares a acenar sim ou não com a cabeça, porém de me responderes desse modo.

— É só para te ser agradável — disse.

— É muita gentileza de tua parte. Então, faz-me também o obséquio de responder ao seguinte: És de parecer que uma cidade, ou um acampamento, um bando de salteadores ou de ladrões, ou qualquer outra malta do mesmo tipo, de associados na consecução de determinada malfeitoria, conseguiriam levar a bom termo o que quer que empreendessem se entre eles só cometessem injustiças?

— Não, evidentemente — respondeu.

— E se se abstivessem de cometer injustiças, não alcançariam melhor êxito?

— Sem dúvida nenhuma.

— E não se dá isso, justamente, Trasímaco, porque a injustiça faz nascer ódio entre os homens, lutas e dissensões, enquanto a justiça gera amizade e concórdia? Não é assim mesmo?

— Pois que seja — respondeu — para não discordar de ti.

— És muito amável, amigo. Agora, responde-me ao seguinte: se é consequência inevitável da injustiça insuflar ódio onde quer que se encontre, não ocasionará também ódio recíproco e dissensões em cidadãos livres ou em escravos a que porventura se agregue, deixando-os, por isso mesmo, incapazes de levar a cabo qualquer ação conjunta?

— Perfeitamente.

— E no caso de manifestar-se em duas pessoas: não ficarão elas divididas e com aversão recíproca, tornando-se inimigas uma da outra, como inimigas já são dos indivíduos justos?

— Ficarão — disse.

— E se a injustiça, varão admirável, se implantar numa única pessoa, não ficará esta com a sua capacidade destruída? Ou achas que a conservará intacta?

— Creio que a conservará intacta — respondeu.

— Mas não é fora de dúvida que a injustiça tem a propriedade, onde quer que se encontre, seja cidade, família, acampamento militar de,

inicialmente, deixar qualquer pessoa incapaz de agir com harmonia de vistas, em virtude das dissensões e inimizades que suscita, e, ao depois, inimiga de si própria e de quantos lhe sejam contrários, como também dos justos? Não é isso mesmo?

— Perfeitamente.

— Encontrando-se num único indivíduo, me parece, produzirá os mesmos efeitos que é próprio de sua natureza produzir: inicialmente, deixá-lo-á incapaz de qualquer ação, pela dissensão provocada no seu íntimo, e em desarmonia consigo mesmo; depois, fá-lo-á inimigo de si próprio e das pessoas justas. Não é assim?

— É.

— E os deuses, amigo, também não são justos?

— Admitamos que o sejam — respondeu.

— Nesse caso, Trasímaco, o homem injusto será inimigo dos deuses, como amigo deles será o justo.

— Regala-te à vontade — disse — com tua argumentação; não farei objeção alguma, para não desgostar os presentes.

— Está bem — lhe retruquei —; então, serve-me o resto do banquete, respondendo como o fizeste até agora. Já demonstramos que os justos são mais sábios, melhores e mais eficientes, enquanto os injustos são incapazes de qualquer ação conjunta, e que quando dizemos que com toda a sua injustiça eles agiram em conjunto e com energia, de forma alguma corresponde isso à verdade, pois não se teriam poupado mutuamente: se fossem injustos de todo, sendo mais do que claro que permanecia neles algum resquício de justiça que os impedia de se prejudicarem reciprocamente, quando causavam dano a seus adversários e lhes permitiu terminar com êxito o que haviam iniciado. Ao tomar a peito aquela empresa injusta, eram malfeitores só pela metade, porque os indivíduos injustos se tornam absolutamente inaptos para a ação. Assim eu compreendo que seja, não como disseste no começo. Quanto a sabermos se os justos levam melhor

vida do que os injustos e se são mais felizes (questão que deixamos para tratar na ocasião conveniente) é o que precisamos examinar. Aliás, isso me parece indiscutível, por tudo o que consideramos até agora. Todavia, será de proveito aprofundarmos o problema, pois não estamos falando de um assunto sem importância, mas de que modo será preciso viver.

— Então examina — disse.

— É o que vou fazer — lhe observei. — E agora responde: Não dirás que o cavalo tem uma atividade específica?

— Perfeitamente.

— E não definirás a atividade do cavalo ou a do que quer que seja como o que não pode ser realizado a não ser por seu intermédio?

— Não compreendo — disse.

— É o seguinte: Consegues ver, a não ser por meio dos olhos?

— Não, evidentemente.

— E então? E ouves, a não ser por meio dos ouvidos?

— De forma alguma.

— Assim, temos o direito de dizer que são essas as atividades próprias de cada um desses órgãos.

— Perfeitamente.

— E agora: Não te será possível cortar sarmentos de videira com espada, ou faca ou com outros instrumentos?

— Como não?

— Porém nenhum deles, quero crer, fará semelhante trabalho tão bem como o podão fabricado para esse fim.

— É verdade.

— Podemos, por conseguinte, afirmar que essa é sua função específica.

— Podemos.

— Agora, tenho certeza, compreendes melhor o que eu queria dizer quando te perguntei se a atividade de uma coisa não é o que ela faz sozinha ou com mais perfeição do que as outras.

— Sim, compreendo, e creio ser essa, de fato, a atividade de cada coisa.

— Muito bem — lhe disse —; e não te parece também que cada uma tenha uma virtude correspondente à sua função peculiar? Voltemos ao exemplo anterior: há uma função própria dos olhos?

— Há.

— Por conseguinte, também há uma virtude dos olhos?

— Também uma virtude.

— E agora: Não há uma função dos ouvidos?

— Sim.

— E também uma virtude correspondente?

— Uma virtude, também.

— E com tudo o mais não se dá o mesmo?

— Dá-se.

— Pára aí. Poderiam, porventura, os olhos exercer bem suas funções se, em vez da virtude que lhes é própria, só tivessem ruindade?

— Como fora possível? — perguntou —; decerto, referes-te à cegueira, em lugar da vista.

— Pouco importa qual seja a virtude — observei —; não perguntei isso, mas apenas se os órgãos desempenham bem suas funções com as virtudes peculiares, e mal com os vícios contrários.

— Nesse ponto tens toda a razão — respondeu.

— Sendo assim, os ouvidos, também, privados da virtude própria, exercerão mal suas funções.

— Perfeitamente.

— E não nos seria possível estudar tudo o mais às luzes desse mesmo princípio?

— Penso que sim.

— Muito bem. E agora considera o seguinte: há alguma atividade da alma que nada no mundo possa realizar em lugar dela, como dirigir, comandar, aconselhar e tudo o mais do mesmo gênero? Teremos o direito de

atribuir todas essas funções a outra coisa que não seja à alma, e não devemos afirmar que lhe são peculiares?

— A ela, exclusivamente.

— E com relação à vida, não diremos que seja função da alma?

— Seguramente — disse.

— Como poderemos afirmar, outrossím, que há uma virtude privativa da alma.

— É certo.

— E porventura, Trasímaco, poderá a alma exercer bem suas funções, se vier a ficar privada da virtude própria, ou será isso impossível?

— É impossível.

— Uma alma ruim, por conseguinte, terá necessariamente de governar e dirigir mal, ao passo que a alma boa fará bem tudo isso.

— Forçoso é que assim seja.

— E já não admitimos que a virtude da alma é a justiça e seu defeito a injustica?

— Admitimos, realmente.

— Assim sendo, a alma e o homem justo viverão bem, como viverá mal o injusto.

— Parece que sim, de acordo com tua argumentação.

— Logo, quem vive bem é feliz e abençoado; e quem não vive bem, o contrário disso.

— Certamente.

— O justo, portanto, será feliz, e o injusto, desgraçado.

— Pode ser — foi a sua resposta.

— Mas não há nenhuma vantagem em ser desgraçado; só em ser feliz.

— Como não?

— Então, meu abençoado Trasímaco, nunca a injustiça poderá ser mais vantajosa do que a justiça.

— E com isto, Sócrates, te banqueteaste no festival da deusa Bêndis.

— Fui servido por ti, Trasímaco, por teres ficado amável e deixado de responder-me mal. É verdade que não me regalei; mas a culpa foi minha, não tua. Do mesmo modo que os gulosos tiram um pouquinho de cada prato que vai sendo servido, sem saborearem suficientemente o anterior, eu também, quer parecer-me, antes de encontrar o que procurávamos primeiro, ou seja, a natureza da justiça, deixei isso de lado e passei a considerar se ela é vício e ignorância ou sabedoria e virtude. De seguida, mal havia caído sobre nós a proposição de que a injustiça é mais vantajosa do que a justiça, não pude evitar de passar daquela para esta. O resultado é que nada aprendi em toda a nossa discussão. Pois, se eu não souber o que é a justiça, de modo nenhum poderei saber se é ou não uma virtude e se quem a possui é feliz ou desgraçado.

Livro 2

Pensei que depois dessas palavras eu estivesse dispensado de prosseguir; mas tudo aquilo, pelo que se viu, não passara de simples proêmio. Glauco, sempre tão decidido em todas as ocasiões, não aceitou, também, naquela conjuntura, a retirada de Trasímaco e se manifestou: — Sócrates — disse —, queres apenas deixar a impressão de que nos convenceste ou desejas, de fato, capacitar-nos de que a justiça, de qualquer forma, é sempre superior à injustiça?

— Em verdade — lhe falei —, desejaria convencer-vos, se tal coisa estivesse em meu poder.

— Nesse caso — replicou — não fazes o que queres. Diz-me o seguinte: acreditas que possa haver alguma espécie de bem que almejássemos possuir, não por suas consequências, mas por apreciarmos em si mesmo, tal como a alegria e os prazeres inocentes, que não deixam rastro algum no tempo, se não for o próprio fato de alegrar-nos?

— Penso — respondi — que há uma classe de bens dessa natureza.

— E então? E não haverá também os de que nos agradamos tanto por eles mesmos como por suas consequências, tal como o conhecimento, a vista, a saúde? Desejamos todos eles por ambos os motivos.

— Sem dúvida — respondi.

— Não vês também — continuou — uma terceira classe, na qual se inclui a Ginástica, o tratamento de doenças, o exercício da Medicina e, de modo geral, as profissões lucrativas? De todos esses bens podemos dizer que são penosos, mas sempre trazem consigo alguma utilidade, e que não os

desejamos eles mesmos, mas pelas vantagens monetárias ou de qualquer outra natureza que nos possam proporcionar.

— Há, de fato — lhe respondi —, essa terceira classe de bens.

— E em qual delas — perguntou—, colocas a justiça?

— A meu parecer — lhe disse —, na mais bela, a que tanto por ela mesma como por suas consequências terá de amar quem quiser ser feliz.

— Porém, não é essa a opinião da maioria, que inclui a justiça na classe dos bens incômodos, os que precisam ser alcançados com o fim lucrativo e do bom nome e para salvaguarda da reputação, mas dos quais em si mesmos devemos fugir como de algo molesto.

— Sei perfeitamente — lhe repliquei — que assim pensam quase todos, e disso mesmo Trasímaco a acusa há muito tempo, reservando seus elogios só para a injustiça. Mas, como se vê, tenho cabeça dura.

— Então — continuou — ouve também o meu parecer; quem sabe se pensas como eu. Tenho a impressão de que Trasímaco se deixou amansar mais depressa do que fora razoável, encantado por ti como sob a ação de uma serpente; mas, a meu ver, os argumentos de um e de outro lado não foram suficientemente desenvolvidos. Desejo ouvir o que em si mesmos são os dois conceitos, a justiça e a injustiça, e que força tem cada uma quando presente na alma, sem levarmos em consideração nem o salário nem qualquer outra vantagem delas decorrentes. Vou proceder da seguinte maneira; vê se aprovas meu plano. Recapitularei a argumentação de Trasímaco, a começar por definir o que, na opinião geral, é a justiça, e por dizer de onde se origina; de seguida, mostrarei como todas as pessoas que a praticam o fazem a contragosto e por obrigação, como se não se tratasse de algum bem, mas de um mal necessário; terceiro, que essas pessoas se comportam com coerência, pois é muito melhor, segundo dizem, a vida do homem injusto do que a do justo, conquanto, Sócrates, não seja essa a minha maneira de pensar. Mas o certo é que fico desorientado, quando me zunem nos ouvidos os discursos de Trasímaco e de tantos outros; porém com

relação à defesa da justiça e a superioridade que ela deve ter sobre a injustiça, ainda não encontrei nada que me satisfizesse. Desejaria ouvir a exaltação da justiça em si mesma, e de ti, sobretudo, é que espero esse elogio. Por isso, vou esforçar-me ao máximo no louvor da vida do homem injusto, para mostrar-te como desejo ouvir-te condenar a injustiça e exaltar a justiça. Declara se estás de acordo com essa proposta.

— De inteiro acordo — respondi. — Com que melhor tema poderá ocupar-se com agrado qualquer pessoa sensata ou seja como expositor ou como ouvinte?

— Belas palavras — respondeu —; então, escuta o que me proponho falar desde logo sobre a natureza e a origem da justiça. Dizem que, por natureza, praticar injustiça é um bem e ser vítima de injustiça, um mal, porém que há mais mal em ser vítima de injustiça do que bem em praticá-la. Por isso, quando os homens cometem reciprocamente injustiça e dela são vítimas, vindo, portanto, a experimentar ambas as coisas, os que não podem esquivar-se de uma nem alcançar a outra consideram mais vantajoso firmar um acordo para não mais serem vítimas de injustiça nem virem a cometê-la. Desse ponto foi que nasceram as leis e os contratos entre os homens, passando, então, o que é determinado por lei a ser chamado legalidade e justiça. Tal é a origem e a essência da justiça: uma espécie de compromisso entre o maior bem, ou seja, a impunidade para todas as malfeitorias, e o maior mal, isto é, a impotência de vingar-se quem foi vítima de injustiça. Na qualidade de um meio termo entre ambas não é amada a justiça como um bem, mas apenas tolerada, por serem impotentes os homens para cometer injustiça. Pois quem pudesse cometê-la, no caso de ser homem na verdadeira acepção do vocábulo, em nenhum tempo iria firmar com ninguém um contrato, para não ser vítima de injustiça nem vir a praticá-la, a menos que fosse louco. Eis aí, Sócrates, a natureza da justiça, como é em si mesma, segundo dizem, e como se originou.

»Para provar que só procedem a contragosto os que se afanam na prática da justiça e pela impossibilidade de cometer injustiça, mais facilmente o perceberemos com as seguintes considerações: demos a ambos, ao homem justo e ao injusto, o poder de fazerem o que bem lhes parecer, e acompanhemo-los depois para ver aonde vai conduzi-los a paixão. Na mesma hora, fora certeza surpreender o homem justo a trilhar o caminho do injusto, no propósito de obter vantagens, o que todos, por conformação natural, consideram um bem, pois é apenas a força da lei que os obriga a respeitar a igualdade. A melhor maneira de alcançar a liberdade a que me refiro seria dar-lhes o poder que outrora teve Giges, segundo contam, genearca do Lido. Giges era um pastor a serviço do rei da Lídia. Por ocasião de um grande temporal acompanhado de tremor de terra, o solo se abriu, formando-se uma fenda no lugar em que ele levara a pastar o seu rebanho. Ao ver isso, tomado de admiração, penetrou na abertura, tendo percebido, segundo contam, entre outras maravilhas, um cavalo de bronze, oco e provido de pequenas janelas, através das quais, enfiando a cabeça, notou um cadáver que se lhe afigurou de proporções mais do que humanas: inteiramente despido, deixava apenas ver um anel de ouro numa das mãos. Retirando-o, voltou Giges para cima. Na reunião habitual dos pastores, para apresentarem ao rei o relatório mensal do estado do rebanho, compareceu também Giges com o anel no dedo. Como estivesse sentado no meio dos outros, aconteceu virar casualmente a pedra do anel para a palma da mão, com o que imediatamente se tornou invisível para os circunstantes, que passaram a referir-se a ele como se já não se encontrasse ali presente. Cheio de admiração, tornou a mexer no anel e virou o engaste para o lado de fora, depois do que voltou a ficar visível. Tendo percebido o que se dera, fez várias experiências para ver se, de fato, era o anel dotado de tão extraordinária virtude, e sempre com o mesmo resultado: tornava-se invisível quando a pedra era virada para dentro, voltando a aparecer quando a dirigia para fora. De posse desse conhecimento, trabalhou para ser um dos

mensageiros para o rei, e, chegado à corte, seduziu a rainha, com a sua ajuda atacou o rei, assassinou-o e apoderou-se do trono. Na hipótese, portanto, de haver dois anéis iguais a esse, sendo um deles usado pelo homem justo e o outro pelo injusto, ninguém, absolutamente, segundo tudo o indica, revelaria resistência de diamante para conservar-se fiel à justiça e não se apoderar dos bens alheios ou não tocar neles, muito embora tivesse a possibilidade de tirar do mercado, com toda a segurança, tudo o que quisesse, penetrar em qualquer casa e deitar-se com quem lhe apetecesse, matar ou libertar da prisão quem bem entendesse, e fazer tudo o mais, tal qual um deus entre os humanos. Assim procedendo, nenhum diferiria do outro; ambos percorreriam o mesmíssimo caminho, prova mais do que certa, com a qual todos terão de concordar, de que ninguém é justo por livre iniciativa, mas por coação, pois não há quem considere a justiça em si como um bem; onde quer que possa praticar alguma injustiça, não deixará de fazê-lo. Todos os homens são de parecer que a injustiça lhes é de muito mais proveito do que a justiça, no que estão certos, como o dirá o defensor da presente proposição. Pois o indivíduo com semelhante poder que não se decidisse a praticar nenhuma injustiça nem a tocar nos bens alheios, seria tido na conta de infelicíssimo pelos observadores e inteiramente destituído de senso, muito embora uns para os outros o elogiassem, enganando-se mutuamente, de medo de virem a ser vítimas de alguma tramóia de qualquer deles. Sobre esse tópico é quanto basta.

»Para podermos, agora, formar juízo seguro sobre a vida desses dois tipos de que falamos, o justo e o injusto no grau mais elevado, será preciso isolá-los completamente. Sem isso, nada conseguiremos. E como poderá ser feita semelhante separação? Da seguinte maneira: nada tiremos da injustiça do homem injusto, nem da justiça do justo, e imaginemos cada um deles como perfeito na sua maneira de viver. Para começar, façamos do homem injusto um profissional completo em sua atividade. Um hábil piloto ou um médico sabem distinguir perfeitamente o que é ou não possível nas

respetivas profissões, empreendendo aquilo e abandonando o resto. No caso de cometerem algum engano, são suficientemente hábeis para repará-lo. Da mesma forma deverá proceder o homem injusto, que praticará com todas as regras da arte as suas malfeitorias, sem nunca se deixar colher em flagrante, caso queira, de fato, apresentar-se como mestre consumado de injustiça; quem é apanhado em alguma falta é tido na conta de incapaz, pois a mais consumada injustiça é parecer alguém justo sem o ser. Precisaremos, portanto, prover o homem injusto da mais acabada injustiça, sem de nada privá-lo. Mais, ainda: consintamos que à prática dos piores crimes alie a mais elevada reputação de justiça; se chegar a dar algum passo em falso, seja capaz de corrigi-lo; no caso de vir a ser conhecido algum dos seus atos, terá de dispor de dotes oratórios para justificar-se, além de poder decidir-se pela violência, sempre que esta se fizer necessária, ora com o emprego da coragem pessoal e da força, ora com os recursos materiais e a influência de amigos que tenha sabido angariar. Concebido desse modo em nosso discurso o homem injusto, coloquemos o justo ao seu lado, o homem simples e generoso, que não deseja, como diz Esquilo, apenas parecer bom, mas ser de verdade homem de bem. Suprimamos a aparência; se parecer justo, no mesmo instante se verá cumulado de honrarias e de presentes, por causa, precisamente, da aparência, tornando-se-nos incerto, por conseguinte, se ele é justo por amor à justiça ou por causa dos presentes e honrarias. Despojemo-lo de tudo, com exceção da justiça, para que venha a formar perfeito contraste com o ánteriormente concebido: sem haver cometido a menor falta, passa por ser o tipo acabado do criminoso. Posta, assim, à prova sua justiça, vejamos se se deixa abalar da má reputação e de suas consequências. Mostre-se firme até à morte; sendo justo, pareça injusto enquanto viver, para que, tendo ambos atingido a meta extrema, um da justiça e o outro da injustiça, seja possível decidirmos qual deles foi o mais feliz.

— Deuses, meu caro Glauco — exclamei —; com que vigor soubeste polir esses dois tipos! Para nosso, julgamento, são verdadeiras estátuas.

— Faço o que posso — respondeu. — Uma vez assim constituídos, não será difícil, segundo penso, descrever a espécie de vida que aguarda a cada um. É o que vou fazer; se achares de algum modo grosseira a descrição, considera que não sou eu quem falo, mas os que exaltam a injustiça em detrimento da justiça. Dizem que, nessas circunstâncias, o justo será vergastado, torturado e amarrado; queimar-lhe-ão os olhos e, por último, depois de passar por todos esses tormentos, será empalado, para compreender facilmente que o que importa não é ser, porém parecer justo. Aquele dito de Ésquilo se aplicaria com muito maior propriedade ao injusto; este, dirão, é que se esforça por alcançar o que realmente existe; não vive de acordo com as aparências: deseja ser injusto, de verdade; não simplesmente parecer:

Cultivando da mente o fundo sulco
de onde conselhos fúlgidos germinam.

Para começar, por ter fama de justo, ocupará cargos de direção na cidade; depois, casar-se-á na família que quiser e dará seus filhos em casamento para quem bem lhe parecer; tratará ou se aliará com quem entender, sem falarmos que de tudo colherá vantagens, pois não se deterá diante de qualquer injustiça. Vendo-se às voltas com algum pleito, seja público ou particular, sempre se sobreporá ao adversário e ganhará à sua custa; e porque sabe tirar partido de tudo, enriquecerá depressa, ficando em condições de fazer bem aos amigos e mal aos inimigos; oferece sacrifício às divindades, dádivas frequentes e magníficas, tornando-se, assim, capaz de obter, com muito melhor resultado que o justo, as graças dos deuses ou dos homens que entender, donde podermos concluir ser ele, por direito, muito mais amado dos deuses do que o justo. Vem daí, Sócrates, dizerem que os deuses e os homens cooperam para deixar mais feliz a vida do homem injusto do que a do justo.

Depois dessas considerações de Glauco, eu tencionava dizer alguma coisa; porém nisso tomou a palavra seu irmão Adimanto para perguntar: — Decerto não vais dizer-nos, Sócrates, que o argumento foi suficientemente desenvolvido?

— Que mais poderá faltar? — lhe perguntei.

— Não houve referência ao que sobretudo importava ser tratado.

— Então — observei — de acordo com o provérbio, um irmão que socorra o outro. Por isso, se, de fato, ele se esqueceu de alguma coisa, corre em seu auxílio. Mas o que ele disse já é bastante para lançar-me ao solo e deixar-me inteiramente incapaz de sair em socorro da justiça.

Ao que ele respondeu: — O que disseste de nada adianta; ouve mais o seguinte: é necessário desenvolver também a tese contrária, a dos que exaltam a justiça e censuram a injustiça, para que ressalte ainda mais o que, a meu ver, é o pensamento de Glauco. O certo é que os pais falam aos filhos e os aconselham, e, com eles, todos os que têm a seu cargo outras pessoas, que é preciso ser justo, porém nenhum elogia a justiça em si mesma, mas apenas o bom nome que ela proporciona. O que importa é que o indivíduo de aparência justa, por força mesmo do que parece ser, venha a alcançar cargos, casamento e tudo o mais que neste momento Glauco enumerou e que é conferido àquele pela simples reputação de justiça. Muito mais numerosas, ainda, na opinião de todos, são as vantagens do bom nome, pois não têm conta, também, as dádivas que os deuses conferem aos indivíduos piedosos, segundo afirmam. É o que nos diz o honesto Hesíodo e Homero o confirma. O primeiro declara que os deuses fazem crescer os carvalhos dos justos

Cheios de glandes no tope e de enxames de abelhas nos troncos,

acrescentando:

Nédias ovelhas, também, sob o peso do velo se curvam.

Homero diz mais ou menos a mesma coisa, quando se refere à glória de um

Rei sem defeito e aos deuses temente,
que sobre muitos e fortes vassalos domínio tivesse
e distribuísse justiça. O chão negro produz-lhe abundante
trigo e cevada, vergadas de frutos as árvores grandes;
constantemente lhe dá peixe o mar, as ovelhas dão cria.

Mais infantis, ainda, são os bens que Museu e seu filho concedem aos justos como dádivas dos deuses; na descrição de ambos conduzem os bem-aventurados para o Hades, fazem-nos assentar-se à mesa com guirlandas na fronte e lhes aprestam banquetes onde eles passam todo o tempo a beber, no pressuposto de que a mais bela recompensa da virtude é uma bebedeira sem fim. Outros espicham ainda mais as dádivas divinas; sobrevivem os filhos dos filhos, dizem, e toda a posteridade do homem santo e de palavra. Essas e muito mais coisas do mesmo teor é que dizem em louvor da justiça. Os indivíduos ímpios e injustos, pelo contrário, eles os enterram na lama do Hades e condenam a carregar água num crivo, além de assinalá-los em vida com a pecha de infames e de lhes infligir os castigos atribuídos por Glauco aos justos com fama de injustos. A respeito dos injustos é só o que sabem dizer; não inventaram nada de novo. Desse modo é que elogiam ou censuram a ambas.

»Além dessa concepção, Sócrates, considera outro tipo de discurso sobre a justiça e a injustiça, muito do gosto dos poetas e de pessoas do povo. A uma voz, todos entoam o hino da temperança e da justiça, para dizerem que sao belas, mas, a um tempo, penosas e difíceis, enquanto são doces e de fácil acesso a intemperança e a injustiça, que apenas a lei e a opinião geral

consideram censuráveis. A injustiça é muito mais vantajosa do que a justiça (é o que todos afirmam) mostrando-se inclinados a considerar felizes e a acatar particularmente e em público os indivíduos maus, porém ricos ou de qualquer forma poderosos, e a desprezar e não fazer caso dos obscuros e pobres, conquanto admitam que estes são melhores do que os outros. Sobremodo estranho, porém, é o que dizem dos deuses e da virtude: que para muitos homens de bem os deuses aprestam uma vida de dissabores e misérias, enquanto para os diferentes destes só concedem venturas. Por outro lado, adivinhos e charlatães postam-se à porta dos ricos e os convencem de que alcançaram dos deuses, por meio de sacrifícios e encantamentos, o poder de delir com folguedos e festas as faltas que eles ou seus antepassados tivessem cometido. No caso de querer alguém causar dano aos seus desafetos, mediante remuneração insignificante será fácil prejudicar indiferentemente o bom e o mau; com encantações e fórmulas mágicas conseguem, segundo afirmam, convencer os deuses a servi-los. Em reforço de suas pretensões trazem o testemunho dos poetas, que deixam cômodo o caminho do vício:

Para chegares aos vícios, por mais numerosos, é muito
fácil: macio é o caminho; bem perto eles todos demoram.
Ante a virtude, porém, o suor colocaram os deuses

e uma estrada comprida e íngreme. Aduzem também o testemunho de Homero sobre a possibilidade de influírem os homens nas divindades, com fazê-lo dizer que os próprios deuses se deixam dobrar,

Com terem mais dignidade, poder superior e virtude.
Apesar disso, conseguem os homens obter-lhes as graças,
e *com libações e gordura queimada, com preces e vítimas,*
se, porventura, cometem qualquer infração ou pecado.

Trazem, também, livros aos montes, de Museu e Orfeu, filhos de Selene e das Musas, conforme alegam, e com cujas regras organizam o ritual dos sacrifícios, o que lhes permite convencer não apenas particulares, como até mesmo cidades inteiras, de que é possível a reparação e purificação de qualquer crime por meio de sacrifícios e folguedos pueris, tanto em vida como depois de morto. A essas cerimônias dão o nome de expiação, atribuindo-lhes o poder de livrar-nos dos tormentos do outro mundo. A negligência de tais práticas acarreta terríveis sofrimentos.

»Todos esses discursos, meu caro Sócrates — continuou — em tantas variações, acerca da justiça e da maldade, e da estima em que são tidas pelos homens e pelos deuses, que impressão imaginamos possam deixar na alma dos jovens que os escutam? Refiro-me aos bem-dotados e capazes, por assim dizer, de apanhar, do que ouvem, de passagem e como num vôo, a conclusão de como devem ser e qual o caminho a percorrer para atravessarem a vida do melhor modo possível. Não faltará quem repita para si mesmo aqueles versos de Píndaro:

Como escalar o muro intransponível:
pelo direito ou por caminhos tortos,

a fim de passar seguro o resto da vida? Estou cansado de ouvir dizer que a justiça não me será de nenhuma vantagem e, ao contrário, só me ocasionará trabalhos e dissabores, se, além de ser realmente justo, eu não parecer que o sou; porém se for injusto e souber aparentar justiça, prometam-me uma vida somente comparável à dos deuses. Por conseguinte, visto proclamarem os sábios que a aparência manda na verdade e dirige a felicidade, é para esse lado que deverei voltar-me. À guisa de vestíbulo e fachada, vou traçar ao redor de mim mesmo um simulacro da virtude, porém arrastarei atrás de mim

a sutil e astuciosa raposa do sapientíssimo Arquíloco. Porém, já ouço alguém observar não ser fácil ao malvado ficar despercebido muito tempo. Sim, lhe responderemos, o que é grande não é fácil; o certo é que, se quisermos ser felizes, teremos de entrar pelo caminho a que vão dar os rastros do discurso. Para não sermos descobertos, fundaremos sociedades secretas e confrarias, sem contar com o recurso dos professores de persuasão, que nos comunicarão a sabedoria demagógica e a tribunícia, e ora à custa de argumentos, ora com o emprego da força, saberemos tirar partido de tudo sem incorrermos em nenhuma penalidade. Porém, aos deuses nada escapa, não nos sendo possível violentá-los. Muito bem; mas e se eles não existirem ou não derem a mínima atenção aos negócios humanos, por que essa preocupação de nos escondermos? Se existem, de fato, e se preocupam conosco, tudo o que sabemos deles é por ouvir dizer ou o que nos contam os poetas em suas genealogias. Ora, esses mesmos poetas afirmam que eles são sensíveis a sacrifícios e oferendas, como a preces piedosas, e que se deixam dobrar pelos homens. É preciso acreditar em ambas as coisas ou em nenhuma. Se lhes dermos crédito, poderemos ser injustos e oferecer sacrifícios com o próprio fruto de nossa atividade. É certo que, se formos justos, escapamos do castigo dos deuses, mas, por outro lado, renunciaremos às vantagens da injustiça. Se formos injustos, pelo contrário, guardamos o ganho e por meio de preces convenceremos os deuses a relevar nossas faltas e transgressões, do que resulta, afinal, escaparmos ao castigo. Sim, mas no Hades ser-nos-ão impostas penas pelos crimes aqui praticados, ou aos filhos de nossos filhos. Ora, meu caro, contestará quem souber fazer as contas, muito podem as expiações e os deuses libertadores, conforme declaram as grandes cidades e os filhos dos deuses, os quais, como poetas e na qualidade de intérpretes dos pensamentos divinos, nos asseguram que tudo, realmente, se passa dessa maneira.

»Em que outros princípios, então, nos basearemos para preferir a justiça e não a extrema injustiça, se é bastante escondermos esta sob aparência

enganadora, para que tanto da parte dos deuses como da dos homens tudo nos corra segundo nossos desejos, assim em vida como depois de mortos, de acordo com a opinião dos grandes e dos pequenos? Depois do que ficou dito, Sócrates, como será possível decidir-se a cultuar a justiça quem dispuser de algum vigor da alma ou do corpo, ou de qualquer superioridade conferida pela riqueza ou pela origem, em vez de rir quando ouve alguém elogiá-la? Sim, até mesmo quem pode demonstrar a falsidade do que dissemos e esteja plenamente convencido da superioridade da justiça desculpa os delinquentes e não se zanga com eles; sabe perfeitamente que, com exceção de quem for dotado de capacidade divina para sentir aversão à injustiça, ou se tenha tornado esclarecido pelo conhecimento, ninguém é voluntariamente justo e só condena a injustiça por pusilanimidade ou velhice ou qualquer outra debilidade, isto é, pela própria incapacidade de praticá-la. É mais do que claro! Mal alcança qualquer pessoa o poder, imediatamente torna-se injusto, na medida das oportunidades que se lhe oferecem. E tudo isso não tem outra causa além da que deu origem à discussão que eu e Glauco travamos contigo, Sócrates, para dizer-te: Meu admirável amigo, todos vós que vos apresentais como paladinos da justiça, desde os heróis da antiguidade, cujos escritos nos foram transmitidos, até os homens de nossos dias, ninguém condenou até hoje a injustiça ou fez o elogio da justiça a não ser por causa da reputação, das honrarias e dos benefícios dela decorrentes. Mas, a maneira por que atua a justiça ou a injustiça na alma em que se encontrem, graças à virtude própria, sem que os deuses e os homens o saibam, ninguém ainda, nem em verso nem em prosa, fez a demonstração convincente de que uma é o maior mal que a alma possa ter em si mesma, e a outra, a justiça, o maior bem. Se assim nos tivésseis falado do começo e procurado desde a infância convencer-nos de semelhante verdade, não teríamos precisão de nos vigiarmos reciprocamente para não cometermos injustiça, pois cada um seria o melhor guarda de si mesmo, por medo de, com a prática de alguma maldade, agasalhar o maior mal.

»Tudo isso, Sócrates, e muito mais ainda, certamente, Trasímaco e outros poderiam dizer a respeito da justiça e da injustiça, modificando, a meu parecer, por maneira imprópria, a natureza de ambas. Eu, porém, não vejo necessidade de ocultar-te ter sido apenas o desejo de ouvir-te desenvolver a tese contrária que me levou a expressar-me com toda essa veemência. Assim, não te limites a mostrar-nos em tua exposição que a justiça é superior à injustiça, porém como atua cada uma delas na alma dos homens, para que, em si mesmas, uma seja boa e a outra, má. Ponhamos de lado a reputação, conforme Glauco recomendou, porque, se não despojares ambas as partes da verdadeira reputação e acrescentares a falsa, diremos que não elogias a justiça nem censuras a injustiça, senão sua aparência, e que nos aconselhas a praticar a ocultas a injustiça e estás de acordo com Trasímaco em considerar a justiça um bem estranho, a saber, a vantagem do mais forte, vindo a ser a injustiça útil e vantajosa para si mesma, conquanto nociva para o mais fraco. Uma vez que admitiste ser a justiça um dos maiores bens, cuja posse é desejada tanto pelo que dela decorre como, e principalmente, por ela mesma, como a vista, o ouvido, a razão, a saúde e os demais bens que são operantes por sua própria natureza, não pela opinião que os homens fazem deles, então elogia também na justiça o que nela é de vantagem para o seu possuidor, e na injustiça o que nele prejudica; deixa ao cuidado de terceiros o elogio das recompensas e da opinião. Na boca de outras pessoas, eu ainda poderia tolerar essa maneira de elogiar a justiça ou de reprovar a injustiça em que são exaltados ou condenados o prestígio ou as vantagens de uma e de outra. Porém de ti, que dedicaste a vida exclusivamente ao estudo dessa e questão, espero coisa muito diferente, a menos que decidas o contrário. Não te limites, portanto, a declarar que a justiça é superior à injustiça, mas mostra-nos como cada uma atua por si mesma no seu possuidor e o que faz de uma um bem e de outra um mal, quer seja vista ou não seja pelos deuses e pelos homens.

Ouvindo-os, admirador como sempre fora da natureza de Glauco e de Adimanto, fiquei satisfeitíssimo e lhes falei: — Tinha todo o direito, filhos daquele varão, o apaixonado de Glauco, de iniciar deste modo a élegia em que exalta vossos feitos na batalha de Mégara:

Ó filhos de Aristão, raça divina
de um ilustre genearca!

A meu parecer, amigos, é muito justo o elogio. Forçoso é que vos tenha tocado algum influxo divino, para não ficardes convencidos da superioridade da injustiça sobre a justiça, depois de falardes a seu respeito como o fizestes. Minha impressão é de que o não estais. Deduzo isso do vosso caráter, pois só pelos discursos de agora teria de mostrar-me um tanto desconfiado. Porém, quanto mais acredito em vós, tanto maior é a dificuldade em que me vejo para tomar qualquer resolução. O fato é que não sei como sair em socorro da justiça, pois não me considero à altura de semelhante missão. E a prova é que não vos satisfez, conforme me pareceu, o que eu disse a Trasímaco, para demonstrar que a justiça era superior à injustiça. Por outro lado, não me é possível deixar de defendê-la; receio que seja impiedade desanimar quando a atacam na minha presença e não sair em sua defesa enquanto dispuser de algum alento e estiver em condições de falar. O melhor partido, portanto, será socorrê-la como me for possível.

Glauco e os demais circunstantes insistiram comigo para que a defendesse de qualquer jeito e não deixasse morrer a discussão, porém estudasse ambas, a justiça e a injustiça, em sua essência, e dissesse o que há de verdade a respeito das vantagens de uma e de outra. Falei-lhes, então, como de fato pensava, não ser nada fácil a investigação que nos propúnhamos, e que esse estudo, a meu parecer, exigia vista penetrante. — Uma vez que não somos suficientemente idôneos — lhes disse — para levar avante uma investigação nessa base, proponho procedermos como alguém a

quem mandassem ler de longe letras pequeninas e ocorresse a outra pessoa que havia algures letras iguais àquelas, porém em caracteres maiores e numa superfície mais larga; seria resolução felicíssima começar a leitura por estas e depois passar para as menores, para ver se eram, realmente, iguais.

— Muito bem — disse Adimanto —; mas que relação descobres entre isso, Sócrates, e o problema da justiça?

— Vou dizer-te — repliquei. — A justiça pode referir-se tanto a um indivíduo como a uma cidade inteira.

— Perfeitamente — respondeu.

— E não é maior a cidade do que o indivíduo?

— Maior — disse.

— Sendo assim, é possível haver no que é de dimensões mais amplas uma justiça maior e mais fácil de conhecer. Caso estejais de acordo, investiguemos de início como é a justica na cidade para depois a estudarmos nos indivíduos, quando, então, compararemos os traços fundamentais do maior conceito com as formas mais pequenas.

— A idéia se me afigura excelente — respondeu.

— E então? — perguntei. — No caso de acompanharmos em pensamento a formação de uma cidade, não assistiremos, no mesmo passo, ao processo do nascimento da justiça e da injustiça?

— É possível — respondeu.

— E uma vez nesse ponto, não haverá probabilidade de encontrarmos facilmente o que estamos procurando?

— Muito mais facilmente — respondeu.

— E achas de bom aviso tentar a experiência? Parece-me que o trabalho não vai ser pequeno. Reflete bem.

— Já refleti — disse Adimanto —; não mudes de resolução.

— Segundo o meu modo de pensar — principiei — forma-se-uma cidade quando nenhum de nós se basta a si mesmo e necessita de muitas coisas. Ou admites outra causa para o nascimento das cidades?

— De forma alguma — disse.

— Assim, quando um indivíduo chama outro para ajudá-lo nalgum empreendimento, e mais um terceiro para outra precisão, desse modo, por serem múltiplas as necessidades de cada um, vários indivíduos se reúnem no mesmo local, para reciprocamente se auxiliarem. Damos o nome de cidade a semelhante ajuntamento, não é verdade?

— Perfeitamente.

— Mas alguém só entrega alguma coisa a quem quer que seja, no caso de ter o que dar ou de receber também algo, de que espera auferir alguma vantagem.

— Isso mesmo.

— Muito bem — lhe disse —; façamos, então, surgir em pensamento uma cidade desde o seu começo. Em sua origem, ao que parece, estão nossas necessidades.

— Que mais poderia ser?

— Mas a primeira e maior necessidade é encontrar alimentos, base imprescindível da existência e da vida.

— Sem dúvida nenhuma.

— A segunda é a moradia; a terceira, vestes e coisas semelhantes.

— Isso mesmo.

— Vejamos agora — continuei — de que modo a cidade se arranjará para suprir tantas necessidades. Alguém não terá de ser lavrador, um outro, pedreiro, e um terceiro, tecelão? E não será bom acrescentarmos a esses um sapateiro ou mais algum artesão para outras necessidades do corpo?

— Perfeitamente.

— Sendo assim, a cidade mais rudimentar deverá constar no mínimo de quatro ou cinco pessoas.

— Parece que sim.

— E então? Deverá cada um pôr à disposição dos demais o resultado do seu trabalho, como o lavrador que, sendo um somente, produzirá alimento

para quatro, gastando quatro vezes mais tempo no esforço de assegurar a alimentação dos outros, ou, de preferência, sem preocupar-se com estes, só cuidará de obter para si mesmo um quarto desse alimento na quarta parte do tempo, empregando as outras três partes na construção de sua casa, ou no preparo de vestes e de sapatos, sem se incomodar de trabalhar para os outros e suprindo sozinho a todas as suas necessidades?

Nessa altura, Adimanto observou: — Talvez, Sócrates, a primeira hipótese seja mais cômoda do que a outra.

— Sim, por Zeus — voltei a falar —; e não seria nada de admirar; para começar, enquanto falavas, ocorreu-me que não somos iguais por natureza, mas nascemos com disposições diferentes, cada um com mais jeito para determinado trabalho, não te parece?

— É também o que eu penso.

— E então? Como fará alguém trabalho mais perfeito: aplicando-se ao mesmo tempo a muitas atividades ou dedicando-se apenas a uma?

— Apenas a uma — respondeu.

— Outro ponto — lhe disse — se me afigura evidente: todo o trabalho que não é feito no tempo certo acaba por perder-se.

— Sem dúvida.

— Porque a meu ver — lhe falei — o que tem de ser feito não espera pela disposição do trabalhador, sendo de necessidade que este se dedique seriamente ao seu ofício, em vez de considerá-lo mero passatempo.

— É fato.

— Por conseguinte, tudo se fará em maior quantidade, mais facilmente e melhor quando cada pessoa puder trabalhar de acordo com suas aptidões e no tempo certo, e deixar tudo o mais de lado.

— Sem dúvida.

— Então, Adimanto, precisaremos de muito mais de quatro cidadãos para as necessidades que enumeramos. Pelo que vemos, o agricultor não irá preparar seu próprio arado, se tiver este de sair bem feito, nem sua enxada e

os demais utensílios para trabalhar a terra; o pedreiro, também, não fabricará seus instrumentos de trabalho, e são vários os de que ele necessita, o mesmo acontecendo com o tecelão e o sapateiro.

— É muito certo.

— Sendo assim, passarão a fazer parte de nossa pequena cidade carpinteiros, ferreiros e muitos outros profissionais que a deixarão consideravelmente aumentada.

— Exato.

— Porém ainda não ficará muito grande, se a esses agregarmos boieiros e pastores de ovelhas e de outros animais, para que os agricultores disponham de bois para o arado, e de bestas os construtores para os transportarem com os lavradores, e tenham peles e lãs os tecelões e os sapateiros.

— Deixaria de ser — observou — uma cidade pequena a que congregasse tanta gente.

— Porém — objetei — seria quase impossível fundar uma cidade num local em que não fosse necessário importar nada.

— Impossível, realmente.

— Precisará, portanto, de novos cidadãos que lhe tragam de outras cidades o de que ela necessita.

— É fato.

— Mas se o emissário for de mãos vazias, sem levar nada do que precisam os que devem suprir as necessidades de seus concidadãos, voltará também de mãos abanando, não te parece?

— Penso que sim.

— Não deverão, portanto, produzir em casa apenas para o gasto, mas tudo em quantidade e variedade suficientes para atender aos pedidos dos que lhe suprem as necessidades.

— É isso mesmo.

— Precisamos, por isso, aumentar o número dos trabalhadores agrícolas e dos artesãos de nossa cidade.

— Precisamos, de fato.

— E também o dos incumbidos de importar ou de exportar as mercadorias, a saber: os comerciantes, não é verdade?

— Sem dúvida.

— Sendo assim, vamos precisar também de comerciantes?

— Perfeitamente.

— E se o comércio se fizer por mar, precisaremos ainda de um número maior de trabalhadores, justamente dos que têm prática da vida do mar.

— Muito maior, sem dúvida.

— E com respeito à própria cidade, de que modo será feita a permutação do que cada um produzir com seu trabalho? Foi para isso, precisamente, que se congregaram e fundaram a cidade.

— É evidente — respondeu — que será por meio de compra e venda.

— Daí, então, terá de surgir um mercado e a moeda representativa do valor das trocas.

— Perfeitamente.

— Mas se o lavrador ou qualquer outro trabalhador especializado levar para o mercado o que ele produzir e lá não chegar juntamente com os que desejam permutar com ele os seus produtos, não terá de descurar-se de suas ocupações para deixar-se ficar sentado no local?

— De forma alguma — respondeu —; há pessoas que, percebendo esse inconveniente, se oferecem para semelhante serviço, o que se observa, de regra, nas cidades bem constituídas, indivíduos fracos fisicamente e incapazes de qualquer outra ocupação. Esses passam o tempo no mercado trocando por dinheiro os produtos que outros querem vender, e convertendo estes, novamente, em dinheiro com os que têm necessidade de comprá-los.

— Essa necessidade, então — lhe observei —, é que em nossa cidade dá origem à classe dos comerciantes. Pois não damos o nome de tendeiros às

pessoas que se plantam no mercado prestando serviços nessa atividade de compra e venda e não reservamos o de viajantes para os que saem a negociar de cidade em cidade?

— Perfeitamente.

— Há outra classe de trabalhadores, segundo penso, que, intelectualmente, não são dignos membros da comunidade, mas que, em virtude do vigor físico são capazes de realizar trabalhos pesados. Esses vendem o emprego da força física e ao preço dão o nome de salário; por isso mesmo, quero crer, são chamados assalariados, não é verdade?

— Perfeitamente.

— Logo, os assalariados, no meu modo de ver, constituem um complemento indispensável da cidade.

— É também o que eu penso.

— E agora, Adimanto, em crescimento já terá a cidade alcançado a perfeição?

— É bem possível.

— Em que lugar, então, se encontra a justiça e a injustiça? E com qual das coisas examinadas elas surgiram?

— É o que não percebo muito bem, Sócrates — respondeu —; a menos que tenham nascido das relações recíprocas entre os cidadãos.

— É possível que estejas com a razão — lhe observei. — Levemos avante, por conseguinte, sem desanimar, nossa investigação. Inicialmente, vejamos de que maneira passarão a viver as pessoas que se organizaram desse modo. Produzirão trigo e vinho, não é verdade? E vestes e calçados. Levantarão casas, descalços e despidos, em sua maioria, durante o verão, e, no inverno, vestidos e calçados como convém. Alimentar-se-ão de farinha de cevada ou de trigo, por eles mesmos amassada ou assada, para o preparo de pães e bolos saborosos, que serão servidos em esteiras ou em folhas limpas; reclinados em leitos juncados de teixo e murta, regalar-se-ão ao lado dos filhos, a beber vinho, com a fronte engrinaldada, e cantarão hinos em louvor

dos deuses, em amigável convívio uns com os outros, regulando o número dos filhos de acordo com os recursos próprios, de medo da pobreza e da guerra.

Nessa altura Glauco me interrompeu para dizer: — Pelo que vejo, tua gente passa apenas a pão seco?

— Lembraste a tempo — lhe respondi —; esqueci-me de que eles têm de prover-se do restante: sal, azeitonas e queijo, bem como de cebolas e legumes, que é o que comem no campo e eles terão também de prepará-los. Até sobremesa lhes daremos: figos, ervilhas e favas, e também bagas de mirto e castanhas, que assarão no borralho, com acompanhamento moderado de vinho. Passando dessa maneira a existência, em paz e com saúde, chegarão à velhice, como é de esperar, e transmitirão o mesmo modo de vida a seus descendentes.

Nesse ponto, ele observou: — Se tivesses, Sócrates, de organizar uma cidade de porcos — disse — de que outro modo poderias alimentá-los?

— Então, que precisarei fazer, Glauco? — perguntei.

Como é de uso, disse: — Para não levarem vida miserável, segundo penso, recostados em leitos, disporão de mesa para as comidas e a sobremesa que atualmente servem.

— Que seja — lhe falei —; compreendo. Não estamos considerando apenas como se forma uma cidade qualquer, porém uma cidade farta. Talvez não haja mal nisso; estudando uma cidade nessas condições, é possível que venhamos a surpreender a justiça e a injustiça no momento preciso em que se originam. A meu ver, a verdadeira cidade é como a que descrevemos: sadia. Mas se quiserdes considerar também outro tipo de comunidade, a pletórica, nada nos impedirá de fazê-lo. Muita gente, ao que parece, não se agrada da primeira nem de seu regime de vida; acrescentam-lhe mesas, leitos e móveis de vária natureza, iguarias, perfumes, incenso, cortesãs, bolos, tudo com variedade e abundância. Sim, teremos de ir além do necessário a que nos referimos acima: casas, vestes, calçados, para movimentar também as

pinturas e os bordados e adquirir ouro e marfim e tudo o mais da mesma espécie, não é verdade?

— Sim — respondeu.

— Nesse caso, seremos forçados a aumentar consideravelmente a cidade; a primeira, a sadia, já se nos revelou insuficiente; teremos de sobrecarregá-la com o lastro de pessoas cuja presença não é exigida por nenhuma necessidade, como toda a classe de caçadores e de imitadores, muitos dos quais se ocupam com figuras e cores, muitos, também, com música: são os poetas e seus servidores, rapsodos, atores, dançarinos, empresários e também os fabricantes de artigos de toda a espécie, principalmente de uso feminino. O número de auxiliares, outrossim, terá de ser consideravelmente aumentado; ou não te parece que necessitamos de pedagogos, amas, camareiras, modistas, além de cozinheiros e açougueiros? Teremos também de arranjar porqueiros, para os quais não havia lugar em nossa primeira cidade, pois ninguém, então, necessitava deles. Nesta, porém, tornaram-se indispensáveis; precisaremos, ainda, prover-nos de guardadores de muitas outras espécies de animais, pois haverá quem queira alimentar-se deles, não é verdade?

— Como não?

— Mas com semelhante regime, vamos ter muito maior necessidade de médicos do que antes, não é verdade?

— Sem dúvida.

— E a terra, suficiente até então para alimentar os primeiros moradores, passará a ser pequena e inadequada. Ou que diremos?

— É assim mesmo — respondeu.

— Logo, teremos de cortar uma faria do território dos nossos vizinhos, se quisermos ter chão bastante para a lavoura e o pasto, como aqueles também terão de fazer a mesma coisa com o nosso, logo que transpuserem os lindes do necessário e, também como nós, se empenharem na corrida para a aquisição de bens.

— Será inevitável, Sócrates — respondeu.

— Então, daí por diante, Glauco, teremos de guerrear. Ou como faremos?

— Isso mesmo — retrucou.

— Não nos alarguemos agora — observei — em considerações sobre sabermos se a guerra tem boas ou más consequências; limitemo-nos a dizer que descobrimos a origem da guerra, fonte das mais terríveis calamidades, assim públicas como particulares, onde quer que se manifeste.

— Perfeitamente.

— Sendo assim, caro amigo, nossa cidade terá de ampliar-se mais ainda; e não se tratará desta vez de algo insignificante, mas de um exército inteiro que terá de sair ao encontro dos invasores, em defesa dos nossos haveres e de tudo o que enumeramos há pouco.

— Como assim? — perguntou —; os próprios cidadãos não poderão incumbir-se disso?

— Não — lhe respondi — se estávamos certos nos princípios sobre que ficamos de acordo, quando formamos a cidade. O que assentamos, como deves estar lembrado, é que é impossível a qualquer pessoa exercer com perfeição muitas atividades.

— Tens razão — disse.

— E então — lhe perguntei —: não te parece que a competição bélica é uma arte?

— Sem dúvida — respondeu.

— E a arte do sapateiro — voltei a falar — deverá exigir maior atenção de nossa parte do que a do guerreiro?

— De forma alguma.

— Não deixamos o sapateiro trabalhar ao mesmo tempo como lavrador, tecelão ou pedreiro, mas apenas como sapateiro, para que sua arte nos fornecesse produtos bem acabados. Da mesma forma procedemos com os outros, indicando para todos uma única atividade e mais de acordo com sua

inclinação, com inteira folga das demais, a que deveriam dedicar-se toda a vida, para não perderem a oportunidade de aperfeiçoar-se nas respetivas profissões. Não é verdade que as atividades relativas à guerra devem ser desempenhadas com a maior eficiência possível? Ou serão tão fáceis que qualquer lavrador poderá ser ao mesmo tempo guerreiro ou sapateiro ou oficial de qualquer outro mister, quando vemos que ninguém chega a ser bom jogador de gamão ou de dados se não se dedicar a esses jogos desde criança, em vez de só se ocupar ocasionalmente com eles? Bastará pegar do escudo ou de qualquer outra peça ou arma de guerra para no mesmo dia tornar-se alguém ótimo soldado, tanto nos encontros da infantaria pesada como nas demais tropas de campanha? No entanto, é certo que ninguém se torna profissional nem atleta apenas com o manejo ocasional dos respetivos instrumentos, os quais não serão de nenhuma utilidade para quem não adquiriu o conhecimento técnico de cada arte particular e não se exercitou suficientemente nelas.

— Nesse caso — disse — os instrumentos teriam muito mais valor.

— Logo — continuei — quanto mais importante e for a função dos guardas, mais exigirá dele tempo livre, habilidade e aplicação.

— Esse, também, é o meu modo de pensar — respondeu.

— E não requer essa função aptidões naturais para o seu desempenho?

— Como não?

— Consistirá, portanto, nossa tarefa, se formos capazes de levá-la a bom termo, em escolher as pessoas indicadas por natureza para a função de guardas da cidade.

— Consistirá nisso, realmente.

— Por Zeus! — observei —; não é carga pequena a que pusemos sobre os ombros; pórém, não devemos desanimar enquanto nos sobrar alguma força.

— Decerto — respondeu.

— No teu modo de pensar — perguntei —, a natureza de um cachorro de boa raça difere essencialmente da de um jovem bem nascido, quando se trata de vigiar?

— Que queres dizer com isso?

— É que ambos devem ser incisivos para descobrir e velozes para perseguir o inimigo, bem como suficientemente fortes para lutar com ele quando capturado.

— Sim, precisarão possuir todas essas qualidades.

— E também coragem para lutar bem.

— Como não?

— Mas um cavalo, um cão ou qualquer outro animal poderá manifestar coragem, se não for dotado de brio? Já não observaste como o brio é algo indomável e invencível, e que com ele a alma se torna intrépida e irresistível?

— Observei.

— Desse modo, tornou-se-nos manifesto como deve ser fisicamente o guarda.

— Sim.

— E também com relação à alma, isto é, brioso.

— Isso também.

— E de que modo, Glauco — lhe observei —, com semelhante temperamento poderão deixar de praticar violências tanto contra eles mesmos como contra outros cidadãos?

— Por Zeus — replicou —; não será fácil absterem-se de tal coisa.

— Terão, portanto, de ser mansos para seus familiares e agressivos apenas para os inimigos, sem o que não esperarão que os inimigos os destruam; eles mesmos os anteciparão nesse mister.

— É muito certo — disse.

— Nesse caso, que faremos? — perguntei. — Onde encontrar temperamentos mansos a um tempo e violentos? A natureza branda é

precisamente o oposto da impulsiva.

— É evidente.

— No entanto, vindo a faltar uma dessas qualidades, não poderá haver bom guarda; mas parece impossível a combinação das duas, donde ser lícito concluir que jamais conseguiremos encontrar um bom guarda nessas condições.

— Receio que seja assim mesmo — disse.

Perplexo, pus-me a meditar no que havíamos até então considerado e lhe falei: — Justifica-se, amigo, nosso enleamento, pois não nos mantivemos coerentes com a imagem por nós mesmos proposta no começo.

— Como assim?

— Pois não refletimos que há, de fato, temperamentos em que esses opostos se reúnem, e declaramos ser impossível coexistirem.

— Onde os encontramos?

— Em muitos animais, e não em menor grau no que apresentamos como paradigma. Como sabes, os cães de boa raça são, por natureza, de temperamento tão manso quanto possível para os conhecidos e pessoas da família, e o contrário disso, precisamente, para os estranhos.

— É muito certo.

— Logo, a coisa é possível — continuei —; e não iremos contra a natureza se procurarmos um guarda nessas condições.

— É claro que não.

— E não te parece, também, que o futuro guarda necessita de mais alguma coisa: além de espírito animoso, disposição filosófica?

— Como assim? — perguntou —; não compreendo.

— É o que poderás observar nos cães — lhe disse —, qualidade muito digna de admiração num animal.

— De que se trata?

— Rosna ao ver um desconhecido, ainda mesmo que antes não tivesse sido maltratado por ele, ao passo que manifesta alegria para os conhecidos,

embora sem nenhum carinho da parte destes. Nunca te causou admiração semelhante fato?

— Antes não havia prestado atenção nisso; mas é evidente que eles procedem dessa maneira.

— Realmente, trata-se de uma manifestação admirável de sua natureza e, sobretudo, filosófica.

— Como assim?

— É que o cão só faz diferença entre a fisionomia amiga da inimiga por conhecer uma e não conhecema outra. Ora, como deixar de ser amante do conhecimento o animal que distingue entre conhecidos e estranhos pelo fato de reconhecer uns e desconhecer outros?

— Não pode ser de outra maneira — respondeu.

— Como não ignoras, o desejoso de saber e o filósofo se equivalem — lhe falei.

— Sim, equivalem-se — respondeu.

— Assentamos, portanto, com toda a confiança, que o homem, também, se tiver de mostrar-se manso para seus familiares e conhecidos, terá de ser naturalmente filósofo e ávido de saber.

— Assentemos — respondeu.

— Logo, filósofo, brioso, rápido de movimentos e forte é como precisará ser o indivíduo destinado a tornar-se um bom guarda da cidade.

— É muito certo — respondeu.

— Que seja, portanto, assim constituído. Mas de que maneira criaremos e educaremos esses homens? E poderão contribuir de algum modo semelhantes considerações para resolver a questão de onde partimos, a saber: de que modo surgem na cidade a justiça e a injustiça? Precisamos ter cuidado para não omitirmos nenhum aspeto importante do problema nem nos estirarmos em divagações desnecessárias.

Nesta altura, o irmão de Glauco observou: — De todo jeito, espero que nos seja de grande proveito semelhante estudo.

— Por Zeus, meu caro Adimanto — retruquei —; não podemos deixar de levar adiante o exame, por mais longo que prometa ser.

— Não podemos, de fato.

— Então, façamos de conta que temos vagar para inventar histórias e orientemos em pensamento a história da educação dos nossos homens.

— É o que precisamos fazer.

— Que educação lhes daremos? Será difícil achar outra melhor do que a que já foi encontrada no decurso do tempo, a saber: Ginástica para o corpo e Música para a alma.

— Isso mesmo.

— E não devemos começar a educação pela Música e não pela Ginástica?

— Por que não?

— Porém, quando falas em Música, subentendes também o discurso, não é verdade?

— Perfeitamente.

— Mas os discursos podem ser de duas modalidades: verdadeiros ou mentirosos.

— É certo.

— Ambos devem fazer parte da educação, porém em primeiro lugar os mentirosos, não é assim?

— Não compreendo — respondeu — o que queres dizer.

— Não compreendes — lhe falei — que começamos por contar histórias às crianças? Ora, essas histórias, de modo geral, são mentirosas, porém contêm algo verdadeiro. Sendo assim, antes de iniciarmos as crianças em Ginástica, lhes contaremos histórias.

— Isso mesmo.

— Esse o motivo de haver eu dito que devíamos ensinar Música antes de Ginástica.

— É muito acertado — disse.

— Mas, como sabes, o mais importante em tudo é o começo, máxime se se tratar de seres novos e delicados. Nessa fase, justamente, é que se formam e aprofundam os traços que pretendermos imprimir em qualquer pessoa.

— É mais do que claro.

— E levaremos nossa negligência a ponto de permitir que os meninos ouçam qualquer fábula inventada seja por quem for e, assim, recebam na alma noções na maioria das vezes contrárias às que desejaríamos que venham a possuir quando crescerem?

— De nenhum jeito o permitiremos.

— Por conseguinte, teremos de começar pela vigilância sobre os criadores de fábulas, para aceitarmos as boas e rejeitarmos as ruins. De seguida, recomendaremos às amas e às mães que contem a seus filhos somente as que lhes indicarmos e procurem amoldar por meio delas as almas das crianças com mais carinho do que por meio das mãos fazem com o corpo. A maioria das que estão presentemente em voga deve ser rejeitada.

— Quais são? — perguntou.

— Pelas histórias grandes podemos julgar as pequenas; importa que ambas, as grandes e as pequenas, sejam de um só tipo e produzam o mesmo efeito, não te parece?

— Sim — respondeu —; porém não compreendo quais sejam essas histórias grandes a que te referes.

— As que Hesíodo e Homero nos deixaram — lhe falei —, e outros poetas, pois são eles os autores das fábulas mentirosas que então contavam aos homens e ainda contam.

— Quais são — perguntou — e o que nelas te parece censurável?

— É o que será preciso condenar desde o início com todo o empenho, principalmente quando a mentira não for bem contada.

— Por exemplo?

— Quando fazem uma descrição errônea da natureza dos deuses e dos heróis, à maneira do mau pintor, cujo trabalho em nada se parece com o

original que se propusera retratar.

— Realmente — disse — tudo isso merece, de fato, franca repulsa. Mas, como e em que se tornam passíveis de nossa condenação?

— Para começar — lhe disse — foi ruim inventor quem forjou a mais deslavada mentira, e sobre assunto de grande relevância, no que respeita às atrocidades que Hesíodo atribui a Urano e à vingança que deste tomou Crono. Os atos, também, de Crono e tudo o que lhe infligiu seu filho, ainda que fossem verdadeiros, a meu parecer não deveriam ser contados com tanta leviandade a jovens de pensamento imaturo. Teria sido melhor silenciar; mas se houvesse mesmo necessidade de mencioná-los, que fosse isso, então, dito em segredo e ao menor número possível de pessoas, depois do sacrifício, não de um porco, mas de alguma vítima grande e difícil de encontrar, para que raros ouvintes viessem a ter conhecimento do episódio.

— Sem dúvida — disse —; trata-se de fábulas perigosas.

— Que não devem ser, Adimanto — observei — repetidas em nossa cidade, como também não devemos dizer a um jovem que não fará nada de mais se praticar as maiores barbaridades, ainda mesmo que chegue a ponto de castigar o pai por alguma falta cometida, e que, se assim proceder, seguirá tão-somente o exemplo das primeiras e maiores divindades.

— Sim, por Zeus — replicou —; a mim também parece que essas histórias são impróprias.

— Como também — continuei — não deve ser dito, em absoluto, que os deuses declaram guerra a outros deuses, armam ciladas uns para os outros e se combatem entre si, o que, aliás, não é verdade, caso nos empenhemos em que os futuros guardas de nosso burgo considerem desonroso criar inimizades recíprocas por motivos fúteis, Muito menos devemos falar-lhes em batalhas de gigantes ou apresentá-las em pinturas, nem nas brigas de toda espécie dos deuses e dos heróis contra seus parentes e familiares. O contrário disso é que será preciso fazer, se quisermos convencê-los, de fato, de que nunca, até ao presente, houve inimizade entre os cidadãos, o que

constituiria impiedade. Isso, sim, é o que desde cedo velhos e velhas deverão dizer às crianças; e quando estas se tornarem grandes, não deverão os poetas fazer para todos suas composições senão de acordo com tais princípios. Hera, posta a ferros por seu próprio filho e Hefesto, precipitado pelo pai, por ter querido defender a mãe quando esta apanhava daquele, e bem assim todas as batalhas entre os deuses imaginadas por Homero, é o que será terminantemente proibido contar em nossa cidade, quer encerrem, quer não encerrem sentido alegórico. Os moços não têm capacidade para decidir sobre a presença ou ausência de idéias ocultas: as impressões recebidas nessa idade são, indeléveis e dificilmente erradicáveis. Por isso mesmo, importa, antes de mais nada, que as primeiras criações mitológicas por eles ouvidas sejam compostas com vistas à moralidade.

— É muito razoável — disse — o que afirmaste; mas, e se alguém voltasse a interrogar-nos a respeito do que disseste, e perguntasse que mitos são esses, que lhe responderíamos?

Ao que lhe observei: — Ora, Adimanto, neste momento nem eu nem tu somos poetas, porém fundadores de cidade. O que cumpre a fundadores é conhecer os modelos segundo os quais os poetas plasmaram suas concepções e não permitir que se afastem deles. A nós não compete plasmá-las.

— Está certo — respondeu —; mas que modelos são esses a serem seguidos no domínio particular das lendas dos deuses?

— O que eu penso é o seguinte — respondi —: tal como for o deus em sua essência, assim terá de ser representado, pouco importando o gênero de poesia em que apareça: épico, lírico ou trágico,

— É realmente como deve ser.

— E não é certo que a divindade é essencialmente boa e, como tal, deverá ser apresentada?

— Como não?

— E não é também certo que o bem nunca prejudica?

— Penso também dessa maneira.

— Pois não pode prejudicar o que não for prejudicial.

— É impossível.

— Como não pode ser causa de nenhum mal o que é inócuo.

— Como o poderia?

— E agora: o bem não será vantajoso?

— Sim.

— E, por conseguinte, causa de bem-estar?

— Certo.

— Sendo assim, o bem não é causa de tudo, porém apenas do que é bom; não poderá ocasionar males.

— Seguramente — disse.

— Logo, sendo boa a divindade, não é causa de tudo, como geralmente se acredita, mas de muito pouco do que se passa com os homens; na maioria das coisas ela não tem ingerência. É muito menor o número de coisas boas que nos acontecem do que ruins. O bem não terá causa diferente; porém os males, qualquer outra, com exclusão da divindade.

— Afigura-se-me muito certo o que disseste — respondeu.

— Não podemos, por conseguinte, aceitar determinados erros nem de Homero nem de qualquer outro poeta com relação à divindade, como ao afirmar aquele por maneira insensata que

Sobre os umbrais do palácio de Zeus dois tonéis se acham postos,
de suas dádivas: um só de males; de bens o outro cheio;
e a quem Zeus dá uma mistura dos dois,
Quem o recebe ora goza, ora males por sorte lhe tocam;
caso contrário, se receber dádivas de um tonel apenas, sem mistura,
Esse, em extrema miséria, na terra divina
é condenado a vagar. E que também
De bens e males é Zeus para nós o doador.

Mais, ainda: se alguém disser que foi obra de Atena e de Zeus a ruptura dos juramentos e tratados ocasionada por Pândaro, não terá nossa aprovação, estando no mesmo caso o julgamento, e a batalha dos deuses. De igual modo não permitiremos que os moços ouçam o que diz Esquilo:

Deus entre os homens faz nascer o crime
quando arruinar deseja alguma casa.

Se algum poeta tratar dos sofrimentos de Níobe, onde se encontram esses versos jâmbicos, os dos Pelópidas, ou do destino de Tróia, ou qualquer outro assunto do mesmo gênero, não permitiremos que assevere ter sido tudo obra dos deuses, a menos que procure explicar o fato como vamos tentar fazer neste momento, para dizer que Deus só fez o que era justo e bom e que os culpados lucraram com o castigo; porém que, com o castigo, os mortais se tornaram infelizes e que Deus foi o autor de sua desgraça, é o que não permitiremos aos poetas afirmar. No caso, todavia, de quererem dizer que o castigo dos maus se impunha por sua própria infelicidade e que com a punição foram ajudados por Deus, isso lhes será concedido. Mas afirmar que Deus, sendo bom, é causador da desgraça de qualquer pessoa, é o que por todos os meios teremos de combater; ninguém deverá dizer semelhante coisa em qualquer cidade que se preze de sua legislação, como não será permitido ouvir isso nem a moços nem a velhos, quer sejam histórias em prosa, quer em verso, porque, além de impiedosas, não lhes trariam nenhuma vantagem, sobre serem todas elas contraditórias entre si.

— Votarei contigo — disse — uma lei nesse sentido; agrada-me bastante.

— Seria essa — lhe falei — uma das leis relativas aos deuses e à norma dos discursos e das criações poéticas: que Deus não é causa de tudo, mas

apenas do bem.

— Será mais do que suficiente — disse.

— E com relação ao segundo princípio? Acreditas, porventura, que Deus seja algum mágico capaz de insidiosamente aparecer-nos sob formas diferentes e de esconder, assim, sua imagem real por trás de aparências enganosas, levando-nos com esses subterfúgios a formar juízo errôneo a seu respeito? Ou julgas que ele será, de preferência, muito simples e o ser menos capaz de sair da forma que lhe é própria?

— A esse respeito — disse —, não sei responder de pronto.

— Considera apenas o seguinte: se alguma coisa muda de forma, não será inevitável que essa mudança seja e feita ou por ela mesma ou por outra coisa?

— Necessariamente.

— E não serão as coisas de conformação perfeita as menos sujeitas a serem modificadas e abaladas por influências estranhas? Como o corpo, com relação aos alimentos, às bebidas e à fadiga, e as plantas, com referência ao calor do sol, aos ventos e a outros fenômenos naturais: os mais robustos e sadios não serão os menos passíveis de modificação?

— Sem dúvida.

— E a alma mais corajosa, justamente, e esclarecida, não será a que menos se deixará abalar e modificar por acidentes externos?

— Exato.

— Assim, também, as coisas compostas, os móveis e as vestes, de acordo com essas mesmas considerações, quanto mais bem trabalhadas e em bom estado se encontrarem, menos virão a alterar-se sob a ação do tempo e de outras influências.

— Isso mesmo.

— Tudo o que for perfeito, quer seja por natureza, quer seja por arte, ou por ambas as causas, é menos exposto à ação de agentes estranhos.

— Acho que sim.

— Ora, é fato que Deus é perfeito sob todos os aspetos, como tudo o que é divino.

— Como não?

— Por isso mesmo, Deus está menos sujeito a modificar-se por qualquer influência exterior.

— É evidente.

— Mas quem sabe se ele mesmo não se transforma e modifica?

— Sem dúvida — respondeu —; isto é, no caso de, realmente, modificar-se.

— Mas modificar-se-á para melhor e mais belo, ou para pior e mais feio do que ele é em si mesmo?

— Para pior, necessariamente — respondeu —, se tiver de modificar-se, pois não podemos admitir que Deus revele carência de beleza ou de virtude.

— Falaste muito bem — lhe disse. — Mas se é assim, Adimanto, achas mesmo que possa haver quem queira tornar-se pior sob qualquer aspeto, ou se trate de deuses ou de homens?

— Impossível — respondeu.

— Fica, então, afastada a hipótese de querer qualquer um dos deuses modificar-se. Não! Sendo cada um deles, como tudo o indica, o mais belo e o melhor possível, manterá sempre a forma que lhe é própria.

— Tudo isso — respondeu — se me afigura irretorquível. Por conseguinte, caro amigo, nenhum poeta nos venha dizer que

Os próprios deuses, tomando as feições de um viajor estrangeiro,
sob os mais vários aspetos percorrem cidades e campos,

nem se ponham a espalhar mentiras a respeito de Proteu e de Tétis, nem façam aparecer Hera em tragédias ou qualquer outra modalidade de poesia, sob a forma de sacerdotisa a mendigar para

as dadivosas filhas
do Rio Ínaco, de Argos,

e nem nos impinjam mil outras patranhas do mesmo gênero. E que as mães, por seu lado, doutrinadas pelos poetas, deixem de pôr medo nos filhos com essas histórias da pior espécie, a respeito de certos deuses que andariam por aí, durante a noite, como estrangeiros, sob as mais variadas aparências, pois, assim procedendo, elas mesmàs deixarão de blasfemar contra os deuses e não contribuirão para que os filhos venham a ficar pusilânimes.

— É muito certo — respondeu.

— Mas quem sabe — observei — se, sendo os deuses incapazes de modificar-se, levam-nos por meio de embustes e feitiçarias a acreditar que são vistos sob as mais diversas aparências?

— É possível — disse.

— Como? — perguntei. — Dispor-se-á algum deus a mentir, por atos ou por palavras, e a apresentar-nos uma imagem falsa de si mesmo?

— Não saberei dizê-lo — respondeu.

— Não sabes — lhe perguntei — que a verdadeira mentira, se nos for lícito usar essa expressão, é odiada pelos deuses e pelos homens?

— Que queres dizer com isso? — perguntou.

— O que digo — respondi — é que ninguém deseja mentir por gosto, no que há nele de mais alto e a respeito das coisas de maior valor; nesse passo é onde mais se teme vir a dar guarida à falsidade.

— Esse ponto — disse — também não consigo compreender.

— É que imaginas — lhe repliquei — que eu enunciei um pensamento muito profundo. O que digo é que enganar ou ser enganado com todas as veras da alma a respeito da verdade das coisas, e permanecer na ignorância e ter e acalentar na alma a mentira é o que ninguém deseja e todos odeiam acima de tudo.

— Sim, e muito — respondeu.

— Com todo o direito — disse — poderíamos definir como verdadeira mentira o que acabamos de mencionar, a saber: a ignorância que se encontra na alma da pessoa enganada, porque a mentira veiculada pela palavra não passa de imitação de uma experiência, um simulacro de nascimento retardado, não uma mentira absolutamente pura, não é verdade?

— Perfeitamente.

— Assim, a verdadeira mentira é odiada tanto pelos deuses como pelos homens.

— É também o que eu penso.

— E a mentira por meio da palavra, quando e para quem pode ser útil, de forma que não mereça ser odiada? Com relação aos inimigos, porventura, ou a algum dos denominados amigos, quando estes, num acesso de loucura ou de irreflexão, tentam praticar algum ato lesivo, poderá ser útil como medida preventiva? E nas fábulas da mitologia a que nós referimos há pouco, por não sabermos como realmente se passaram os acontecimentos da antiguidade, acomodando do melhor modo possível a mentira com a verdade, faremos que aquela se torne útil?

— É bem possível — respondeu.

— Mas por qual desses motivos a mentira pode ser útil a Deus? Quiçá por desconhecer ele a antiguidade e imaginá-la falsamente?

— Fora ridículo — respondeu.

— Na divindade não há lugar para um poeta mentiroso.

— Penso que não.

— E poderia levá-lo a mentir o medo dos inimigos?

— Pior, ainda.

— Ou a loucura e a irreflexão dos familiares?

— Nunca foram os deuses amigos de maníacos e de insensatos — respondeu.

— Também não há o que possa levar Deus a mentir.

— Não há.

— Tudo o que for de natureza demoníaca e divina é estreme de falsidade.

— Tudo, sem dúvida — respondeu.

— Logo, Deus é perfeitamente simples e veraz, tanto em atos como em palavras, e não só não muda de forma como não engana os outros por meios ilusórios ou por discursos, nem por sinais de sua parte durante o sono ou na vigília.

— É o que também me parece — disse — ao ouvir-te discorrer sobre a matéria.

— Confessas-te, portanto, de acordo — continuei — com o segundo modelo de como se deve falar ou poetar a respeito dos deuses: não são feiticeiros capazes de mudar de forma, nem nos enganam de nenhum jeito, por atos ou por palavras.

— De acordo.

— Assim, conquanto elogiemos muita coisa em Homero, não louvamos nele o sonho enviado a Agamémnone por Zeus, como não louvamos Esquilo na passagem em que Tétis diz que Apolo cantara no seu casamento, prometendo-lhe

...feliz maternidade,
filhos sadios e de vida longa.
Essas palavras foram reforçadas
pelo peã por ele decantado
para me encorajar, e em que exaltava
meu destino abençoado pelos deuses.
Pensei que sua boca fosse estreme
de qualquer inverdade, porque manam
sempre dela os oráculos. No entanto,
muito embora ele próprio assim falasse,
autor, como era, do hino, e no banquete

se encontrasse presente, ele, ele próprio,
foi quem matou meu filho.

Censuraremos o poeta que se referir aos deuses por esse modo e não lhe concederemos coro; outrossim, não permitiremos que os professores empreguem suas composições na educação dos moços, caso queiramos que nossos guardas fiquem piedosos e, tanto quanto o permitir a natureza humana, semelhantes aos deuses.

— Aprovo — disse — inteiramente, essas regras e me disponho a adotá-las como lei.

Livro 3

— Tais são — continuei — os modelos de discussão a respeito dos deuses que, a meu ver, desde a infância, devem ou não devem ser ouvidos pelos moços destinados a honrar as divindades e os próprios pais e a ter em alta estima a amizade entre os cidadãos.

— E eu penso — respondeu — que é muito acertada a conclusão.

— E depois? Se quisermos que sejam corajosos, não devemos ministrar-lhes os ensinamentos apropriados para libertá-los, tanto quanto possível, do temor da morte? Ou imaginas que possa revelar coragem quem dá guarida a semelhante sentimento?

— Por Zeus — respondeu —; creio que não pode.

— E então? Quem acredita na existência do Hades e o considera pavoroso poderá mostrar-se destemido diante da morte e, nos combates, preferirá morrer a ser vencido ou a tornar-se escravo?

— De forma alguma.

— Precisaremos, por conseguinte, estender nossa vigilância aos que se aventuram a tratar também desse gênero de fábulas e insistir com eles para que não adulterem tão nesciamente as coisas do inferno; pelo contrário, deverão elogiá-las, pois não apenas é falso tudo o que contam, como de todo inútil para os futuros combatentes.

— Sim, é o que precisamos fazer — respondeu.

— Sendo assim — lhe observei —, apaguemos, a partir do seguinte verso, todos os que se lhe assemelharem:

Pois preferira viver empregado em trabalhos do campo,

sob um senhor sem recursos, ou mesmo de parcos haveres,
a dominar deste jeito nos mortos aqui consumidos.

E o seguinte, com referência ao receio de Edoneu, de que Posido

Escancarasse à visão dos mortais e dos deuses
seu tenebroso palácio, que até pelos numes é odiado.

E também:

Ora a certeza adquiri de que no Hades, realmente, se encontram
almas e imagens dos vivos, privados, contudo, de alento.

E este:

A ele, somente, Perséfone deu conservar o intelecto,
mesmo depois de ser morto; as mais almas esvoaçam quais sombras.

E:

A alma, dos membros saindo, para o Hades baixou, lastimando
a mocidade e o vigor que perdera nessa hora funesta.

Como também:

Com um sibilo, qual fumo, na terra

desaparece logo a alma.

E estes:

Como morcegos que pendem do fundo da gruta
sagrada, voam, fazendo chiado, se um deles, acaso,
da rocha cai, desprendendo-se de onde se achava seguro no cacho;
da mesma forma, subindo, esvoaçavam as almas.

Pediremos a Homero e aos demais poetas que não nos levem a mal riscarmos todas essas passagens e outras do mesmo tipo; não procedemos desse modo por considerá-las pouco poéticas ou desagradáveis para o ouvido do povo. Ao contrário! Quanto mais belas forem poeticamente, menos indicadas serão para rapazes e homens que tenham de viver livres e recear mais a escravidão do que a morte.

— Sem dúvida nenhuma.

— Precisamos, outrossim, rejeitar todos esses nomes terríveis e apavorantes: cocito, estige, espectros, aparições e outras denominações do mesmo tipo, que, só com serem enunciadas, deixam arrepiados os ouvintes. É possível que semelhantes contos sejam de alguma utilidade noutras conexões; mas temos receio de que os nossos guardas se tornem efeminados com tais abalos e mais excitáveis do que convém.

— Justifica-se semelhante receio — disse.

— Então teremos de suprimi-los?

— Sem dúvida.

— E apresentar nomes de formação diferente, tanto na conversação geral como nas composições poéticas?

— Claro que sim.

— Como eliminaremos, também, as queixas e lamentações dos varões famosos.

— Forçosamente — disse — uma vez que vamos tirar tudo aquilo.

— Considera agora — continuei — se fazemos bem em eliminá-los. O que asseveramos foi que um indivíduo dotado de senso nunca poderá ter na conta de algo terrível a morte de algum amigo tão sensato quanto ele.

— Foi o que asseveramos, realmente.

— Não se lamentará, por conseguinte, sobre seu corpo, como se lhe tivesse acontecido uma grande desgraça.

— Sem dúvida.

— Mas afirmamos, também, que uma pessoa nessas condições é o melhor agente de sua própria felicidade e que, por isso mesmo, se distingue dos demais homens, e por não precisar da ajuda de ninguém.

— É muito certo — disse.

— Jamais considerará calamidade a perda de algum filho ou de irmão e de bens materiais ou coisas da mesma natureza.

— Nunca!

— Muito menos se lamentará quando lhe ocorrer algo desse gênero, mas suportará tudo com moderação.

— É como, realmente, se comportará — disse.

— Fazemos bem, por conseguinte, em tirar dos varões ilustres as lamentações, para dá-las às mulheres (excluídas, aliás, as de maior merecimento) e aos homens de pouco préstimo, para que possam envergonhar-se de assim proceder os que educamos para guardas da cidade.

— Muito bem — disse.

— Pediremos, outrossim, a Homero e aos demais poetas que não nos apresentem Aquiles, filho de uma deusa,

Sem posição permanente encontrar: já de um lado, já de outro,
ou ressupino ou de borco, se deita. Por fim, levantando-se,

anda ao comprido da praia do mar.

Nem digam

Que, tendo terra anegrada tomado das mãos, a derrama
pela cabeça,

nem que chorou e se lamentou de tantas maneiras, como descreve Homero, ou que Príamo, parente tão próximo dos deuses,

A rebolcar-se no esterco, faoja insistentes pedidos, por
entre fundos lamentos, chamando um a um pelo nome.

Com maior insistência, ainda, lhes pediremos que não façam os deuses lamentar-se e dizer:

Que sina,
ter dado à luz o maior dos heróis, para um fado tão triste!

E se representarem os deuses desse jeito, pelo menos não se atrevam a desfigurar a tal ponto o maior deles, com fazê-lo exclamar:

Que lastimoso espetáculo! Um varão que me é caro, meus olhos
vêem perseguido ao redor das muralhas! O peito confrange-se-me.

E:

Pobre de mim! O destino as selou que o mais caro dos homens,
o meu Sarpédone, tombe hoje aos golpes de Pátroclo exímio!

Se os nossos jovens, meu caro Adimanto, ouvissem, compenetrados, todas essas fábulas, em vez de rirem delas, por não merecer nenhuma ser contada, simples homens como são, dificilmente algum deles as consideraria indignas de si próprio e não bateria no peito quando sentisse desejos de dizer ou fazer a mesma coisa; ao contrário: sem revelar acanhamento nem procurar dominar-se, à menor contrariedade se entregaria a suspiros e lamentações.

— O que dizes é a pura verdade — observou.

— E é o que não pode ser, conforme o demonstrou nosso argumento, que precisamos aceitar, enquanto não nos apresentarem coisa melhor.

— Sim, precisamos.

— Por outro lado, importa que não sejam inclinados a rir; de regra, muito riso provoca violentas reações.

— É assim também que eu penso.

— Não devemos, por conseguinte, admitir que poeta algum nos apresente homens respeitáveis dominados pelo riso, e muito menos deuses.

— Esses, menos ainda.

— Logo, não poderemos admitir que Homero se refira às divindades da seguinte maneira: *Em gargalhada infinita rebentam os deuses beatos ao perceberem Hefesto solícito, assim, pela sala.*

— Sim, é o que não poderá ser, de acordo com o teu raciocínio.

— Se me atribuis o raciocínio, não o poderemos, de fato. A verdade, também, deve ser tida em alta consideração. Se estávamos certos no que dissemos há pouco e a mentira é, realmente, inútil para os deuses, porém de alguma utilidade para os homens, à guisa de medicamento, é evidente que seu uso deve ser reservado aos médicos, sem que os leigos nem de leve ponham a mão em cima dela.

— É evidente — disse.

— Se houver, portanto, quem tenha permissão de mentir, serão os dirigentes da cidade, tanto para enganar os inimigos como os próprios cidadãos, sempre que isso redundar em vantagem da comunidade: a ninguém mais será concedido semelhante privilégio. No caso, porém, de querer um particular enganar os governantes, declaramos constituir tal procedimento falta igual, e até mesmo mais grave, à do doente ou do aluno de Ginástica que não dissesse ao médico ou ao pedótriba a verdade sobre as suas condições físicas, ou à do marinheiro que não revelasse ao piloto o estado do navio ou da tripulação e não lhe relatasse o que ele e seus companheiros estivessem realizando.

— É muito certo — disse.

— Por conseguinte, se o dirigente apanhar mentindo um desses que aos povos são úteis: áugures ou carpinteiros ou médicos para os doentes, deverá puni-lo, por estar introduzindo na cidade uma prática que tanto leva um navio como uma cidade à sublevação e à ruína.

— Sim — respondeu —, no caso de confirmar com atos o que disser.

— E agora: Não precisam nossos moços também ser temperantes?

— Como não?

— E com respeito à generalidade dos homens, não consiste a temperança principalmente na obediência aos governantes e, para quem sabe governar-se, no autodomínio com relação aos prazeres do vinho, do amor e da mesa?

— Parece-me que sim.

— Por isso mesmo, teremos de considerar muito boas as palavras que Homero põe na boca de Diomedes:

Cala-te! Fica quieto e obedece ao que digo,

bem como a passagem que se lhe segue:

Silenciosos, furor respirando, os Argivos avançam.
...Nenhum som se ouvia, que aos chefes temiam,

e todas as passagens do mesmo tipo.

— Muito boas, realmente.

— E a seguinte:

Bêbedo, que tens a vista do cão e a coragem do veado!

e o mais que se lhe segue, merecerá louvores? E todas as expressões insolentes que escritores ou poetas fazem o homem comum dirigir a seus superiores?

— Não são para louvar.

— Como não acredito que, ouvindo-as, possam tornar-se mais temperantes os moços. Não é de admirar que algum prazer encontrem eles nisso. Como te parece?

— Estou de pleno acordo — respondeu.

— Como! Quando o poeta faz o mais sábio dos homens dizer que para ele nada é mais belo do que ter

...mesas na frente, repletas
de pão e carne, no tempo em que o vinho nas grandes crateras
deita o escanção, para os copos de todos encher até às bordas,

és de parecer que essas palavras sirvam para incrementar a temperança no jovem que as escuta? Ou o seguinte:

Nada, porém, mais terrível que à fome acabar a existência?

Ou quando Zeus, a única divindade que se encontrava acordada enquanto dormiam os outros deuses e os homens, esquecido de seus desígnios, pela simples concupiscência, de tal modo ficou abalado à vista de Hera, que nem mesmo se decidiu a ir para o quarto, por querer unir-se-lhe ali mesmo, no chão, e lhe declarou que nunca se sentira dominado daquele modo pelo desejo, nem mesmo quando se deu o primeiro encontro de ambos às escondidas dos pais amoráveis? Ou quando Ades e Afrodite, por motivo idêntico, foram acorrentados por Hefesto?

— Não, por Zeus — respondeu —; parece-me que não servem.

— Porém as mostras — continuei — de resistência contra tudo, em palavras ou fatos, atribuídas a varões ilustres, merecem ser vistas e ouvidas, como a seguinte passagem:

Bate, indignado, no peito e a si próprio desta arte se exprime:
sê, coração, paciente, pois vida mais baixa e mesquinha
já suportaste.

— Tens toda a razão — disse.

— Como não admitiremos que os nossos homens sejam subornáveis e ávidos de dinheiro.

— De forma alguma.

— Nem ouçam contar que

Dádivas podem aos deuses dobrar, aos monarcas potentes.

Fenice, também, o precetor de Aquiles, não deve ser elogiado como se tivesse aconselhado sabiamente seu pupilo a só defender os Aquivos mediante o recebimento de presentes, sem o que não deveria ceder em sua cólera. E com relação a Aquiles, de igual modo não podemos admitir nem confessar que fosse ávido de dinheiro a ponto de aceitar os presentes de

Agamémnone e de não entregar o cadáver sem o recebimento prévio do resgate, na falta do qual nada se faria.

Sem dúvida — respondeu —; passagens desse tipo não são recomendáveis.

— Tenho escrúpulos — prossegui —, por amor de Homero, de dizer que é verdadeira impiedade atribuir semelhantes sentimentos a Aquiles ou de acreditar nos que lhos atribuem, como é impiedade dizer Aquiles para Apolo:

Asseteador, és o deus mais funesto! Por que me enganaste?
Pronta vingança tomara, se em mim estivesse fazê-lo.

E por mostrar-se desobediente ao rio, que era uma divindade, afinal, e declarar-se disposto a combatê-lo, como, também, o que disse a outro rio, o Esperqueio, ao qual seus cabelos estavam dedicados, resolvido, agora a oferecê-los a Pátroclo, para que os leve consigo, já sendo Pátroclo, como era, cadáver: Não é de acreditar que houvesse feito semelhante coisa. Quanto a ter arrastado Heitor à volta da sepultura de Pátroclo e o esgorjamento dos prisioneiros na sua pira, afirmamos que nada disso é verdade, como não permitiremos que os nossos venham a acreditar que Aquiles, filho de uma deusa e de Peleu, varão prudentíssimo e descendente de Zeus em terceiro grau, e mais: educado pelo sábio Quirão, tão perturbado se encontrasse a ponto de abrigar no imo peito duas doenças antagônicas: mesquinharia aliada à avareza, de par com desprezo soberano dos deuses e dos homens;

— Tens razão — disse.

— Outrossim — continuei —, não devemos acreditar, nem permitir que outros afirmem haver Teseu, filho de Posido, e Pirítoo, filho de Zeus, praticado raptos tão condenáveis, nem que qualquer outro herói ou filho de Zeus tenha ousado cometer os atos sacrílegos e tão graves que falsamente

lhes atribuem; obriguemos, isso sim, os poetas a declarar ou que semelhantes feitos não foram praticados por eles, ou que eles não eram filhos de deuses. As duas afirmativas é que não poderão fazer, como não lhes será permitido tentar convencer os moços de que os deuses são os causadores do mal e que os heróis em nada se mostram melhores do que os homens. Pois, como vimos antes, semelhantes proposições nem são piedosas nem verdadeiras. Já demonstramos que nenhum mal pode originar-se dos deuses.

— Como fora possível?

— Tudo isso é altamente prejudicial aos ouvintes. Não há quem não justifique sua própria maldade, convencido, como deverá estar, de que assim procederam e procedem os descendentes dos deuses,

Parentes próximos de Zeus, que no alto
do Ida, envolto pelo éter, o paterno
altar ainda conservam,

e que neles, até hoje,

não se esgotou o sangue das deidades.

Daí precisarmos acabar com essas histórias que podem deixar nossos jovens levianos e maus.

— Evidentemente — respondeu.

— E agora — continuei — que outra forma de discurso ainda falta analisar, para vermos como deve ou não deve ser enunciado? Já assentamos como precisam ser tratados os deuses, os demônios, os heróis e os que demoram no Hades.

— Perfeitamente.

— Então, o que ainda falta diz respeito aos homens, não é verdade?

— Sem dúvida.

— Mas não nos será possível, amigo, pôr isso presentemente em ordem.

— Por quê?

— Porque seríamos obrigados a dizer, segundo creio, que a respeito dos homens tanto os poetas como os oradores cometem os mais graves erros, quando afirmam terem sido felizes muitos homens injustos, e infelizes muitos justos; que a injustiça é proveitosa, quando não descoberta, e que a justiça, por sua vez, implica dano próprio e vantagem alheia. Teríamos de proibir-lhes tudo isso e recomendar-lhes que cantem e digam justamente o contrário, não te parece?

— É assim mesmo que penso — disse.

— Mas uma vez que admites estar eu com a razão neste ponto, terei de concluir que ficaste também de acordo comigo a respeito do que há muito procuramos.

— Conclusão muito certa — acrescentou.

— Se devemos ou não falar dessa maneira a respeito dos homens, é o que só decidiremos quando descobrirmos o que seja a justiça e como pode ela ser naturalmente útil a quem a possui, pouco importando a conta em que é tida essa pessoa.

— É muito verdadeiro — disse.

— A respeito do assunto, é quanto basta. Agora, acho que devemos considerar o estilo, para determinarmos por maneira completa como deve ser o conteúdo e a forma.

Então falou Adimanto: — Não entendo o que queres dizer com isso.

— Mas é preciso que entendas — lhe repliquei. — Talvez me faça compreender melhor da seguinte maneira: tudo o que os mitólogos e os poetas contam não é um relato de fatos passados, presentes ou futuros?

— Que mais poderia ser? — perguntou.

— E não conseguem esse desiderato ou por simples exposição, ou por imitação, ou por ambos os modos ao mesmo tempo?

— A tal respeito — respondeu —, precisaria explicação mais particularizada.

— Pelo que vejo — lhe falei —, sou um professor caricato e nada claro. Vou proceder como os indivíduos que não sabem falar: em vez de considerar a questão em seu conjunto, tomarei apenas uma parte, para mostrar-te o que pretendo. Diz-me uma coisa: não sabes como começa a Ilíada, os versos em que o poeta conta como Crises pediu a Agamémnone que lhe libertasse a filha e como este se zangou, e o outro, por não haver alcançado o que desejava, apelou para o deus contra os Aquivos?

— Perfeitamente.

— Sabes, portanto, que até ao verso:

Implora aos Aquivos presentes,
sem exceção, mas mormente aos Atridas, que povos conduzem,

quem fala é o poeta, o qual não procura levar nossa atenção para outra parte nem se esforça por parecer que não é ele, mas outra pessoa que está com a palavra. Porém, logo a seguir, discorre como se ele fosse o próprio Crises, e lança mão de todos os meios para convencer-nos de que não é Homero que parece falar, mas o velho sacerdote. Do mesmo modo procedeu em quase todo o resto de sua narrativa, ao contar-nos o que se passou em Ilio e em Itaca, como também em toda a Odisséia.

— Isso mesmo — disse.

— Há narração, por conseguinte, nos dois casos: tanto na reprodução das falas das personagens como nas partes intermédias.

— Como não?

— Mas quando nos dirige qualquer fala como sendo de outra pessoa, não poderemos dizer que se esforça para deixar sua linguagem, tanto quanto possível, parecida com a da pessoa por ele mesmo anunciada antes que nos iria falar?

— É o que diremos, sem dúvida.

— Ora, imitar alguém, ou pela palavra ou pelo gesto, não é representar a pessoa imitada?

— Sem dúvida.

— Sendo assim, num caso como esse, ao que parece, tanto Homero como os demais poetas procedem em suas narrativas por imitação.

— Perfeitamente.

— Mas se o poeta nunca se ocultasse, toda a sua narrativa dispensaria a imitação. E para que não nos venhas dizer mais uma vez que não compreendes como possa ser isso, vou explicar-te. Se depois de haver contado que Crises viera com o resgate da filha e suplicara aos Aquivos, principalmente aos dois Atridas, continuasse Homero a falar, não como se ele fosse Crises, porém sempre como Homero, fica sabendo que não se trataria de imitação, mas de uma exposição simples. Seria mais e ou menos deste modo; não vou falar em verso, pois não sou poeta: Ao chegar o sacerdote, fez votos para que os deuses lhes concedessem tomar, incólumes, Tróia e suplicou que lhe entregassem a filha a troco de resgate e em atenção aos deuses. A essas palavras, todos os Aquivos assentiram com demonstração de reverência; apenas Agamémnone se encolerizou e lhe deu ordem para retirar-se e não mais voltar à sua presença, pois não lhe serviriam de amparo nem o cetro nem as ínfulas sagradas do deus. Antes de ser-lhe a filha libertada, declarou, envelheceria com ele em Argos. Mandou que se fosse embora e deixasse de importuná-lo, caso quisesse voltar salvo para casa. Ao ouvir essas palavras, o velho atemorizou-se e se afastou sem dizer nada. Mas, quando se achou longe do acampamento, orou instantemente a Apolo, invocando-o por todos os seus nomes e pedindo que, se alguma vez se agradara dos templos por ele construídos e das gratas vítimas que lhe sacrificara, lembrado agora disso, vingasse nos Aquivos as lágrimas por ele derramadas. Deste modo, meu caro, sem nenhuma imitação, é que se faz uma narração simples.

— Compreendo — disse.

— Então — continuei —, deves também compreender que segue precisamente o processo oposto quem omite as palavras insertas pelo poeta entre os discursos e deixa apenas o diálogo.

— Compreendo também isso — respondeu —; é assim que se passa na tragédia.

— Apanhaste bem a questão — lhe repliquei —, estando eu certo de que vou mostrar-te agora o que antes não me fora possível, a saber; que a poesia e a mitologia podem constar inteiramente de imitação, tal como se dá na tragédia e na comédia, conforme disseste, ou apenas da exposição do poeta. Os melhores exemplos desse tipo de composição encontrarás nos ditirambos; há uma terceira modalidade, em que se dá a combinação dos dois processos: é o que se verifica na epopéia e em muitas outras formas de poesia, se é que me fiz compreender.

— Entendo, agora, perfeitamente — disse —, o que querias significar.

— Procura, então, recordar-te também do que afirmamos antes, que o conteúdo já estava esclarecido, mas faltava examinar a maneira de tratá-lo.

— Sim, recordo-me.

— Isso, justamente, é o que eu dizia, que precisávamos decidir: se permitiríamos ao poeta apresentar-nos as suas narrativas só por meio da imitação, ou se poderia imitar numas partes e deixar de fazê-lo noutras, e quais seriam elas; ou se qualquer modalidade de imitação lhe seria proibida?

— Palpita-me — respondeu — que desejas esclarecer se devemos ou não permitir em nossa cidade a tragédia e a comédia.

— Talvez — lhe respondi —; talvez até mesmo mais do que isso. Por enquanto, eu próprio o ignoro. Teremos de caminhar para onde soprar a brisa do argumento.

— É muito certo o que dizes — observou.

— Considera também, Adimanto, se nossos guardas devem ou não devem ser imitadores. Não faz parte do que foi dito antes, que cada um só pode sair-se bem em uma única profissão, não em muitas, e que se experimentar as forças em várias a um só tempo, fracassará totalmente e não se distinguirá em nenhuma?

— Quem o duvidará?

— E não é também o que se observa com a imitação? Poderá a mesma pessoa imitar muitas coisas tão bem como uma só?

— É claro que não.

— Dificilmente, portanto, conseguirá alguém exercer ao mesmo tempo, com eficiência, funções importantes ou ser um bom imitador de muitas coisas, pois nem mesmo as duas imitações que tão próximas parecem uma da outra podem ser praticadas com êxito por uma só pessoa; é o exemplo dos autores de comédias e de tragédias. Não disseste neste momento que ambas eram imitação?

— Disse; e tens razão em achar que a mesma pessoa não pode sair-se bem nas duas.

— Como não poderá ser ao mesmo tempo rapsodo e ator.

— Exato.

— E também não são os mesmos os atores de tragédias e de comédias. Tudo isso é imitação, não te parece?

— Imitação.

— A natureza humana, Adimanto, se me afigura dividida em pedacinhos ainda menores, de forma que é impossível a qualquer pessoa imitar bem muitas coisas ou fazer as próprias coisas que a imitação reproduz.

— É muito certo — observou.

— Se quisermos, portanto, manter de pé a primeira proposição, a saber: que os nossos guardas, dispensados de qualquer outra ocupação, se dedicariam exclusivamente à liberdade da cidade, sem empreenderem senão o que tendesse para esse fim, será preciso que não façam nada mais nem

imitem coisa alguma. No caso, porém, de imitarem, deverão fazê-lo desde a meninice o que lhes convier para se tornarem corajosos, temperantes, santos, livres e tudo o mais do mesmo gênero, não devendo praticar nem procurar imitar o que não for nobre nem qualquer modalidade de torpeza, para que por meio da imitação não venham a encontrar prazer na realidade. Já não observaste que a imitação, quando começada em tenra idade e prolongada por muito tempo, se transforma em hábito e se torna uma segunda natureza, passando para o corpo, para a voz e até para a própria inteligência?

— Sem dúvida — respondeu.

— Não admiremos, portanto — continuei —, que os jovens de que cuidamos com o propósito de fazer deles cidadãos de bem, por isso mesmo que são homens, imitem as mulheres, tanto novas como velhas, ou seja no ato de insultar qualquer delas o marido, ou quando alguma se ponha a rivalizar com os deuses, por pura jactância; isso, quando estão felizes; ou, na infelicidade, quando se entregam ao choro e a lamentações. Uma mulher doente, ou amorosa, ou em trabalho de parto, é o que nunca lhes permitiremos.

— Tens toda a razão — disse.

— Nem escravos e escravas, que realizam ocupações servis.

— Isso também não.

— Nem, ainda, indivíduos maus e pusilânimes, que fazem precisamente o contrário do que determinamos: troca de insultos, zombarias de uns para os outros e palavras obscenas, quer quando sóbrios, quer, quando embriagados, e tudo o mais com que por atos ou palavras a si mesmos degradam ou aos companheiros. Quer parecer-me, também, que não devem habituar-se a imitar a linguagem ou as ações dos loucos. É evidente que terão de conhecer pessoas más e insanas de ambos os sexos, porém não devem fazer nem imitar o que elas fazem.

— É muito certo — disse.

— Mais um exemplo — continuei —: o trabalho de ferreiro ou de qualquer outro artífice, de remadores de trirremes ou de seus comandantes, e tudo o mais que se relaciona com essas atividades, não deverá também ser imitado.

— Como fora possível — respondeu — se não lhes é permitido ocupar-se com qualquer outra profissão?

— E o seguinte: cavalos a relinchar, touros a mugir, rios murmurantes, e o ruído do mar ou o barulho do trovão, e tudo o mais do mesmo gênero, será para imitar?

— Foi-lhes proibido ser loucos ou imitar as ações dos loucos.

— Se bem compreendo — prossegui — o que queres dizer, há uma modalidade de estilo narrativo em que poderá exprimir-se o indivíduo de verdadeiro valor, sempre que tiver o que dizer, como há outra que difere inteiramente dela e a que se atém em sua exposição quem, por dotes naturais e educação, for o oposto do primeiro.

— Quais são? — perguntou.

— Sou de parecer — continuei — que quando o indivíduo equilibrado tem de reproduzir no decurso de sua exposição algum dito ou gesto de homem de bem, esforça-se por falar como se fosse essa mesma pessoa e não se envergonha de imitá-la, principalmente quando a imitação disser respeito a algum ato de firmeza e sabedoria que lhe seja atribuído; com menor disposição e mais raramente o imitará quando o vir cambaleante por efeito de doença ou do amor, ou mesmo por embriaguez ou qualquer outra infelicidade. Quando tiver de haver-se com quem não for digno dele, não se resolverá a imitar seriamente uma pessoa inferior, ou só o fará de passagem, numa ou noutra ação meritória. Sim, terá de envergonhar-se, a uma, por não ter o hábito de imitar gente dessa laia; a outra, porque lhe repugna forçar a sua natureza em moldes inferiores; despreza do fundo da alma semelhante procedimento, a não ser como brinquedo.

— É natural — replicou.

— Sendo assim, adotará um modo de narração semelhante ao que há pouco nos referimos, quando tratamos dos versos de Homero, vindo a participar sua exposição dos dois processos, a imitação e a narração simples, porém a primeira como parte mínima numa narrativa longa. Ou não terá sentido o que eu disse?

— Tem muito, até; assim é que precisará ser o expositor por nós idealizado.

— Nessas condições — continuei — quanto mais aquém desse ideal ficar o narrador, maior quantidade de coisas imitará, sem nada considerar indigno de si próprio, de forma que procurará imitar tudo com o maior empenho e na presença de todo o mundo, não apenas o a que há momentos nos referimos: o trovão, o barulho dos ventos e da saraiva, o chiar dos eixos e das polias, como também o som das trombetas, das flautas, das gaitas e dos demais instrumentos, a voz dos cães, das ovelhas e dos pássaros. Desse modo, toda a sua exposição constará simplesmente da imitação de vozes e de gestos, com o mínimo possível de narração.

— Necessariamente terá de ser assim.

— Daí ter eu dito que há duas maneiras de narrar.

— Sem dúvida.

— Uma delas só em grau muito reduzido permite modificações; uma vez alcançada a harmonia e o ritmo convenientes, o bom expositor manterá sempre o mesmo estilo da harmonia inicial, que, aliás, não admite variações de vulto. Vale o mesmo com relação ao ritmo.

— É muito certo o que disseste — respondeu.

— E com respeito à outra modalidade? Ao contrário da primeira, não exigirá todas as harmonias e todos os ritmos, se tiver de ser feita a exposição como é preciso que o seja, por isso mesmo que abrange toda sorte de modificações?

— Exatamente.

— Ora, os poetas e, de modo geral, as pessoas que expõem alguma coisa por meio da palavra, não se valem de um ou outro desses modos de expressão ou da combinação de ambos?

— Necessariamente — disse.

— Então, como faremos? — perguntei. — Admitiremos na cidade todos os gêneros, ou um só dos gêneros puros, ou a mistura dos dois?

— Se prevalecer minha maneira de pensar — disse —, apenas um dos puros, o que imita as pessoas moderadas.

— No entanto, Adimanto, o estilo misto é bem interessante e muito do gosto das crianças e de seus precetores, o que também se observa com a grande maioria do povo.

— É muito interessante, realmente.

— Mas, sem dúvida — observei — irás dizer que esse estilo não convém à nossa cidade, por não haver entre nós e homens duplos nem múltiplos, visto ter cada pessoa apenas uma ocupação.

— Não convém, de fato.

— Eis a razão de somente nessa cidade verificarmos que o sapateiro é exclusivamente sapateiro, não piloto com o conhecimento de sapateiro; o lavrador é só lavrador, não juiz com conhecimento de agricultura; como é apenas combatente o guerreiro, sem ser comerciante que entenda de arte bélica, e assim com tudo o mais.

— É muito certo — disse.

— Nessas condições, se viesse à nossa cidade algum indivíduo dotado da habilidade de assumir várias formas e de imitar todas as coisas, e se propusesse a fazer uma demonstração pessoal com seu poema, nós o reverenciaríamos como a um ser sagrado admirável e divertido, mas lhe diríamos que em nossa cidade não há ninguém como ele nem é conveniente haver; e depois de ungir-lhe a cabeça com mirra e de adorná-lo com fitas de lã, o poríamos no rumo de qualquer outra cidade. Para nosso uso, teremos de recorrer a um poeta ou contador de histórias mais austero e menos divertido,

que corresponda aos nossos desígnios, só imite o estilo moderado e se restrinja na sua exposição a copiar os modelos que desde o início estabelecemos por lei, quando nos dispusemos a educar nossos soldados.

— Sim — respondeu —; é o que faríamos, se tivéssemos poder para tanto.

— E com isso, meu caro — continuei —, quer parecer-me que esgotamos a parte da Música relativa aos discursos e às fábulas, pois já tratamos do conteúdo e da forma.

— É também o que eu penso — disse.

— Agora — prossegui —, só nos resta tratar do canto e da melodia.

— Sem dúvida.

— A esse respeito, por coerência com o que ficou exposto, todo o mundo descobrirá, de pronto, o que é preciso dizer e como devem ser ambos.

Pondo-se a rir, falou Glauco: — Receio muito, Sócrates, que esse todo o mundo não me abranja. Neste momento, pelo menos, não saberei dizer como ambos devem ser, apesar de fazer minhas conjeturas.

— De qualquer forma — lhe disse — desde já podes afirmar com segurança que uma canção se compõe de três partes: texto, melodia e ritmo.

— Isso é verdade — respondeu.

— Com relação às palavras, não há diferença entre elas e as que não são cantadas, pois, de qualquer modo, todas terão de ser enunciadas segundo os princípios de que já tratamos, não é verdade?

— Exato.

— O ritmo e a melodia terão de acompanhar as palavras.

— Sem dúvida.

— Mas já dissemos que não temos necessidade de queixas e lamentações em nosso texto.

— É fato.

— Quais são as harmonias tristes? És músico; achas-te, portanto, em condições de enumerá-las.

— A lidiana mista — disse —, a lidiana aguda e outras do mesmo estilo.

— Essas, então — lhe falei —, serão excluídas, por inúteis até mesmo para mulheres, que terão de ser moderadas; quanto mais para homens!

— Perfeitamente.

— A embriaguez, também, é imprópria para os guardas; a moleza e a indolência.

— Como não?

— E quais são as harmonias moles e usadas nos banquetes?

— São denominadas moles — disse — a ioniana e uma variedade lidiana.

— E essas, amigo, poderão ser de alguma utilidade para guerreiros?

— De jeito nenhum — respondeu. — Mas ao que parece, só te sobraram a dórica e a frígica.

— De harmonia nada entendo — lhe falei — mas resta-nos a modalidade indicada para imitar como convém a voz e a expressão do indivíduo que se comporta virilmente na guerra ou tem qualquer situação difícil e que, ao perceber em perigo sua causa, seja para ir de encontro a ferimentos e à morte, seja quando se vê a braços com qualquer outra infelicidade, persevera no seu posto e enfrenta resoluto a sorte adversa. Reservemos a outra para ser por ele usada em tempo de paz na execução de qualquer ato espontâneo, não porém violento, mas nas atividades cotidianas, quando insiste junto de alguém ou procura convencê-lo, nas súplicas dirigidas a Deus ou na doutrinação e admoestação de qualquer pessoa, ou pelo contrário quando se mostra sensível a pedidos, lições ou advertências de terceiros, de acordo com os quais pauta o seu proceder, sem revelar orgulho e em todas as circunstâncias se comporta com modéstia e sabedoria, sempre satisfeito com os resultados obtidos. Essas duas modalidades de

harmonia, a violenta e a voluntária, são as mais adequadas para imitar a linguagem da infelicidade e da felicidade, da sabedoria e da bravura; com essas é que precisamos ficar.

— As que resolveste conservar — me disse — são justamente as duas a que há pouco me referi.

— Por isso mesmo — observei —, não precisaremos empregar em nossas canções e melodias instrumentos de muitas cordas e capazes de todas as tonalidades.

— Acho também que não.

— Sendo assim, não precisaremos sustentar fabricantes de triângulos e de harpas ou de instrumentos outros de muitas cordas, capazes de todas as harmonias.

— Parece-me que não.

— E agora: admitirás na cidade fabricantes ou tocadores de flauta? Não é a flauta o instrumento da maior quantidade de sons, não passando de simples imitação dela os instrumentos de muitas harmonias?

— É evidente — respondeu.

— Restam-te, por conseguinte — observei —, para uso na cidade, apenas a lira e a cítara, e para os pastores do campo, uma espécide de flauta de Pan.

— Pelo menos, é a conclusão a que nos leva nosso argumento.

— Aliás, meu caro amigo — lhe repliquei —, não faremos nada de extraordinário preferindo Apolo e os instrumentos de Apolo a Mársias com os dele.

— Não, por Zeus — me disse —; essa, também, é a minha maneira de pensar.

— Pelocão! — continuei —; sem o percebermos , expungimos outra vez nossa cidade das delícias de que há momentos a acusávamos.

— E o fizemos com sabedoria — observou.

— Então — lhe falei — prossigamos em nosso trabalho de expurgo. Depois das harmonias, segue-se naturalmente o que diz respeito aos ritmos; não devemos procurar ritmos variados nem metros de toda a espécie, mas apenas determinar quais são os ritmos próprios para exprimir a vida bem regulada e corajosa e, uma vez descobertos, adaptar o metro e a melodia às palavras, não o contrário, o texto ao metro e à melodia. Como fizeste com as harmonias, a ti é que compete dizer quais são esses ritmos.

— Por Zeus — replicou —, não sei o que diga. O que por observação própria poderei adiantar é que há três formas fundamentais na composição dos metros, como há quatro na dos sons, de que se originam todas as harmonias. Mas quais sejam as que imitam estas ou aquelas formas particulares da vida, é o que não saberei dizer.

— A esse respeito — observei — depois consultaremos Damão, para saber quais movimentos são indicados à baixeza, à insolência, à insânia e a outras variedades, e que ritmos devem ser reservados para as qualidades contrárias. Tenho vaga idéia de que certa vez ele me falou de um ritmo composto, a que deu o nome de enóplio, de um dáctilo, de um heróico, que dispunha não sei como, igualando as subidas e as quedas, para terminarem em longas e curtas; falou também, se não me engano, de um iambo e de um tal troqueu, aos quais atribuía quantidades longas e curtas. Se mal não me lembro, em alguns desses metros ele criticava ou elogiava tanto a medida como o ritmo, ou talvez mesmo a combinação dos dois. Mas, como disse, deixemos essa parte para Damão; destrinçar semelhante assunto é matéria que exige muito tempo, não te parece?

— Muito, por Zeus.

— Uma coisa, no entanto, saberás distinguir: que a aparência graciosa ou desgraciosa é sempre decorrência do ritmo ou de sua falta.

— Como não?

— Mas a presença e a falta de ritmo resultam da boa ou da ruim maneira de falar respetivamente, valendo o mesmo para a harmonia e a falta de

harmonia, a estar certo o que dissemos há pouco, que o ritmo e a harmonia é que têm de regular-se pelas palavras, não o inverso, as palavras pelo ritmo e pela harmonia.

— Sem dúvida — respondeu —; estes é que terão de acompanhar o discurso.

— E a respeito da maneira de falar — perguntei — e do seu próprio conteúdo, não dependem da disposição da alma?

— É evidente.

— E tudo o mais, não depende do discurso?

— Sim.

— Desse modo, a beleza do estilo, a harmonia, a graça e o ritmo decorrem da simplicidade da alma, não no sentido com que eufemisticamente designamos a tolice, mas no verdadeiro, do caráter ornado de beleza e bondade.

— É muito certo — disse.

— Assim, de todos os modos, deverão os moços esforçar-se por adquirir essas qualidades, se quiserem cumprir bem sua missão.

— É o que terão, sem dúvida, de fazer.

— Cheia delas está a pintura e todos os trabalhos dessa natureza, a arte do tecelão, a do bordador e a do arquiteto, bem como a manufatura de objetos em geral, a estrutura dos corpos e o conjunto das plantas: em tudo se nota proporção ou desgraciosidade. A falta de graça, de ritmo ou de harmonia é parente próxima da linguagem viciosa e dos maus costumes, assim como seus contrários o são das qualidades opostas: a ponderação e a retidão de conduta, irmãs e cópias fiéis.

— Muitíssimo certo — respondeu.

— Mas teremos de restringir nossa vigilância apenas aos poetas, para obriga-los a só apresentar em suas composições modelos de bons costumes, sem o que deverão abster-se de compor entre nós, ou precisaremos estender aos demais artistas essa fiscalização; para impedi-los de representar o vício,

a intemperança, a baixeza, a indecência, tanto na pintura da vida como na das construções e em todos os trabalhos dos artesãos, ficando proibido de exercer sua atividade entre nós quem não puder obedecer a essas determinações? É de temer que venham a crescer os guardas no meio de imagens do vício, como num pasto nocivo, em que colham e ingiram pequenas, porém reiteradas doses de veneno das mais variadas espécies, do que resulta causarem na alma, impercetivelmente, dano irreparável. Não, só devemos procurar os artistas felizmente dotados e capazes de descobrir por toda a parte o rastro do belo e do gracioso, para que nossos jovens, à maneira dos moradores de lugares sadios, tirem vantagem de tudo e que apenas as impressões de coisas belas lhes possam atingir os olhos ou os ouvidos, tal como se dá com a brisa benéfica que sopra de uma região salubre, e os levem, desde a infância, insensivelmente, a amar e a imitar os belos discursos e a se harmonizarem com eles.

— Não poderiam ser educados — disse — por maneira mais bela.

— E não é nisso, precisamente, Glauco — continuei — que consiste a superioridade da educação musical, por calarem fundo na alma o ritmo e a harmonia e aderirem nela fortemente? E porque servem de veículo ao decoro, não deixam honesta a alma, sempre que for bem orientada a educação? Caso contrário, o oposto é o que se observa. E também pelo fato de perceber com acuidade quem nesse domínio desfruta de educação adequada, o que é falho ou menos belo nas obras de arte ou nas da natureza, e com mal-estar justificado, por esse fato, passa a elogiar as coisas belas e a acolhê-las alegremente na alma, para delas alimentar-se e tornar-se nobre e bom, e a censurar, com toda a justiça, o feio, dedicando-lhe ódio nos anos em que ainda careça de entendimento para compreender a razão do fato; mas uma vez chegada a razão, dar-lhe-á as boas-vindas com tanto maior alegria, por se lhe ter tornado familiar em todo o processo de sua educação.

— Eu, pelo menos — disse — considero essas, precisamente, as vantagens da educação musical.

— O mesmo acontece — continuei — quando aprendemos a ler, pois só nos tornamos fortes depois de sabermos distinguir as letras, apesar de serem poucas, em todas as combinações em que elas ocorrem, sem desprezá-las por insignificantes, quer ocupem grande, quer pequeno espaço, como se não fossem dignas de consideração, e nos esforçamos por compreendê-las onde quer que apareçam, visto não haver jeito de chegarmos a ser bons leitores sem passarmos por essa fase inicial do estudo.

— É muito certo.

— E não é também verdade que não reconheceremos as imagens das letras, quer nos apareçam na água, quer no espelho, se não conhecermos antes as próprias letras, por ser tudo isso objeto da mesma arte e do mesmo estudo?

— Exatamente.

— Ora bem! Do mesmo modo, pelos deuses, o que digo é que nunca poderemos tornar-nos músicos, nem nós nem os guardas cuja educação vai ficar a nosso cargo, antes de sabermos distinguir as formas da temperança, da coragem, da liberdade, da generosidade e de todas as outras virtudes suas irmãs, bem como as de seus contrários, onde quer que nos surjam, e de reconhecer que são elas mesmas que ali se encontram, elas e suas imagens, sem desprezar nenhuma; nem nas pequenas nem nas grandes manifestações, por admitirmos que todas elas fazem parte da mesma arte e do mesmo estudo.

— Necessariamente — observou.

— Continuemos — lhe falei. — Quando se der a ocorrência de belos traços da alma que correspondam e se harmonizem com um exterior impecável, por participarem do mesmo modelo fundamental, não constituirá isso o mais belo espetáculo para quem tiver olhos de ver?

— O mais belo, sem dúvida.

— Porém, o mais belo é também o mais amável, não é verdade?

— Como não?

— Logo, os indivíduos mais perfeitos sob esse aspeto terão de ser amados do músico, não o sendo, por seu lado, os dissonantes.

— Não o serão — respondeu —; máxime se se tratar de algum defeito da alma; porque, se for apenas do corpo, essa pessoa saberá dar o devido desconto e se esforçará por amá-lo.

— Compreendo — lhe disse —; é que tens, ou já tiveste, algum amado nessas condições, com o que só posso concordar contigo. Mas diz-me uma coisa: haverá alguma afinidade entre a temperança e o abuso do prazer?

— Como poderia haver — respondeu —, se o prazer perturba a alma tanto quanto a dor?

— E com relação à virtude em geral?

— De forma alguma.

— Não? E com a arrogância e a incontinência?

— Sim, com essas, muitíssima afinidade.

— E serias capaz de citar um prazer maior e mais violento do que o prazer do amor?

— Não — respondeu —, nem mais furioso.

— Ao passo que o verdadeiro amor é amante da sabedoria e da beleza, temperante e músico ao mesmo tempo.

— Sem dúvida — respondeu.

— Assim, não deverá aproximar-se do verdadeiro amor nem a loucura nem o que tiver afinidade com a incontinência.

— É muito certo.

— Logo, esse prazer, também, não deverá aproximar-se do amor, como não devem ter o menor contato com aquele o amante e o amado ligados por legítima afeição.

— Sim, por Zeus — disse —; não deverá aproximar-se.

— De tudo isso podemos concluir que terás de estabelecer por lei, na cidade por nós fundada, que o amante só deverá beijar o amado, conviver com ele ou tocar nele como se se tratasse de um filho, por amor ao belo, e

assim mesmo somente depois de alcançar o seu consentimento; em tudo o mais, as relações com o jovem a quem se afeiçoou nunca devem dar azo à suspeita de que foram além desse limite; caso contrário, será tido na conta de indivíduo grosseiro e carecente de educação musical.

— De inteiro acordo — respondeu.

— E agora — perguntei —, não te parece que chegamos ao fim de nossa exposição sobre a Música? Pelo menos, terminou onde deveria terminar, pois a Música deve acabar no amor ao belo.

— É também o que eu penso — respondeu.

— Depois da Música, terão os nossos jovens de aprender Ginástica.

— É fato.

— A essa matéria, também, terão de dedicar-se durante toda a vida, desde os mais tenros anos. No meu modo de pensar, as coisas se passam da seguinte maneira; raciocina comigo. A meu ver, não é o corpo, muito embora bem-dotado, que com sua virtude particular deixa boa a alma, mas o inverso: a alma, pela virtude que lhe é própria, é que amolda o corpo da melhor maneira possível. Que dizes a isso?

— Penso também desse mesmo modo — respondeu.

— Logo, se dermos à alma devidamente educada a incumbência de cuidar de tudo o que se relaciona com o corpo, limitando-nos a indicar-lhe as linhas gerais, para não nos alongarmos, procederíamos com acerto?

— Sem dúvida.

— Já observamos que os nossos guardas não poderão ser dados à embriaguez. A qualquer pessoa pode-se desculpar, menos a um guarda, não saber em que lugar do mundo se encontra, por achar-se embriagado.

— Seria ridículo — replicou — um guarda necessitar de guarda.

— E com relação aos alimentos? Nossos guardas são atletas que se preparam para a mais importante competição, não te parece?

— Sim.

— E o regime de vida dos atletas, seria também indicado para eles?

— É possível.

— Porém trata-se — observei — de prática essencialmente dorminhoca e bastante prejudicial à saúde. Ou ainda não percebeste que os atletas passam a vida a dormir e que quando se afastam, por pouco que seja, do regime prescrito, ficam sujeitos a doenças graves e violentas?

— Percebi.

— Logo — continuei — faz-se mister de regime mais condizente com a vida de atletas guerreiros, que terão de ficar como cães, em vigília permanente, e possuir vista e ouvido agudos; e, por isso mesmo que estarão expostos nas campanhas a mudanças contínuas de bebidas e de alimentos, no verão abrasador como no frio dos invernos, não devem ser de saúde muito delicada.

— É também o que eu penso.

— E a Ginástica ideal não é, de algum modo, irmã gêmea da Música de que acabamos de tratar?

— Que queres dizer com isso?

— Uma Ginástica simples e adequada, principalmente para os que se destinam à guerra.

— De que modo a concebes?

— Qualquer pessoa — lhe falei — poderá aprender com Homero qual seja ela. Como terás observado, durante as campanhas, nos banquetes de seus heróis, Homero não lhes serve peixe, muito embora eles se encontrassem nas margens do Helesponto, nem carne cozida, mas somente assada, por ser esse o alimento mais conveniente para soldados, em qualquer parte, pois sempre é mais fácil, por assim dizer, arranjar fogo do que carregar panelas.

— É muito certo.

— A tempero, também, se não me engano, Homero não faz referência alguma. Ignorarão, porventura, os demais atletas, que para conservarem o corpo em boas condições é preciso absterem-se de todas essas coisas?

— Sabem-no muito bem — respondeu — e por isso mesmo se abstêm de tudo.

— Assim, caro amigo, não aprovarás, segundo penso, nem a comida siracusana nem as variedades da cozinha siciliana, caso estejas de acordo com o que expusemos até agora.

— Realmente, não aprovarei.

— Como reprovarás que abuse de raparigas de Corinto quem quiser ficar com o corpo em boas condições.

— Sem dúvida nenhuma.

— Nem que sejam muito aficionados aos famosos produtos da pastelaria ática?

— Necessariamente.

— Poderíamos muito bem comparar essas variedades de alimentos e o regime em geral com as mencionadas melodias e o canto, em que entram todas as harmonias e ritmos, não te parece?

— Como não?

— Ali, a variedade produz desregramento; aqui, doenças, ao passo que a simplicidade da Música deixa a alma temperante e, na Ginástica, o corpo em boas condições de saúde, não é isso mesmo?

— É muito certo — respondeu.

— Porém, no caso de multiplicarem-se na cidade a intemperança e as doenças, não será forçoso abrirem-se tribunais e clínicas, tomando impulso, na mesma proporção, as profissões de juiz e de médico, visto despertarem grande interesse até mesmo entre homens livres?

— Sem dúvida.

— E em qualquer cidade poderias encontrar mais segura prova de educação víciosa e condenável do que fazer-se sentir a necessidade de médicos e de juízes hábeis, tanto entre o povo baixo e os artesãos como entre os que fazem praça de educação liberal? Ou não consideras

vergonhoso e prova de falta de educação ser-se obrigado a trazer de fora dirigentes e juízes e a aceitar o jugo estranho, por escassez deles em casa?

— É o que há de mais vergonhoso — respondeu.

— E não te parece — lhe perguntei — ainda mais deprimente passar alguém a maior parte da vida nas salas dos tribunais, ou seja no papel de acusador ou no de acusado, e também, por falta de gosto, chegar a vangloriar-se de ser mestre no crime e suficientemente hábil para virar-se de todos os lados, esgueirar-se pelos menores buracos e dobrar-se que nem vime para escapar ao castigo, e tudo isso por coisinhas sem valor, visto não saber como é mais belo e vantajoso organizar a vida de modo que dispense juízes dorminhocos?

— Sim — respondeu —, isso me parece ainda mais vergonhoso.

— E recorrer à Medicina — continuei — não por causa de algum ferimento eventual ou por essas doenças que todos os anos nos visitam, mas por indolência ou pelo regime de vida como o que descrevemos há pouco, repleto o organismo de umidade e de vapores, como um pântano, o que obriga os engenhosos Asclepíades a aumentar os nomes das doenças com flatulências e catarros, não se te afigura vergonhoso?

— Realmente — respondeu —; são nomes absurdos e de recente formação.

— Que, com toda a probabilidade — prossegui —, não existiam no tempo de Asclépio. Digo isso porque seus filhos, na guerra de Tróia, nada observaram à escrava que deu a Eurípilo, quando ferido em combate, vinho prâmnio com bastante farinha e queijo ralado, de conhecido efeito inflamatório, nem censuraram Pátroclo por prescrever ao ferido essa bebida.

— De fato — observou —; é uma bebida muito estranha para qualquer pessoa em tais condições.

— Não é tanto assim — lhe objetei —; bastará considerares que os discípulos de Asclépio, segundo consta, não passaram a aplicar o método de tratamento presentemente em uso depois do tempo de Heródico. Heródico,

porém, por ser professor de Ginástica e viver sempre achacado, misturou Ginástica com Medicina, com o que começou por atormentar a si mesmo, em grau maior, e depois dele a muitos outros.

— Como assim? — perguntou.

— Por prolongar sua própria morte e acompanhar a doença mortal de que sofria, sem nunca conseguir curar-se, passou a vida a cuidar apenas disso, em função do tratamento, para suplício próprio, desde que se afastasse um tantinho do regime prescrito. Desse modo, sem parar de morrer, sua sabedoria conseguiu fazê-lo chegar à velhice.

— Belo prêmio — disse — sua arte lhe conferiu.

— Não merecia outra coisa — continuei — quem nunca chegou a compreender que não foi nem por ignorância nem por falta de experiência que Asclépio deixou de comunicar a seus descendentes esse método de tratamento, mas por saber que em qualquer comunidade bem organizada, todo cidadão recebe determinada incumbência que é obrigado a executar, sem que lhe sobre tempo em toda a vida para ficar doente e submeter-se a tratamentos. O ridículo de tudo isso é percebermos a verdade desse fato, quando se trata de artesãos e não aplicarmos o mesmo critério com relação aos ricos e, de modo geral, às pessoas tidas na conta de felizes.

— Como assim? — perguntou.

— Quando um carpinteiro cai doente — prossegui — pede ao médico um remédio para vomitar a doença ou para evacuá-la por baixo, ou cautério ou incisão para ver-se livre dela. E se algum médico lhe prescreve regime complicado ou lhe envolve a cabeça com ataduras e coisas de tal jaez, declara imediatamente não ter tempo para ficar doente e que a vida carecerá de sentido se não fizer outra coisa senão cuidar da doença, com prejuízo de suas e obrigações diárias. Depois dessa declaração, diz adeus a esse tipo de médico e volta para o trabalho de rotina, recupera a saúde e continua a cumprir suas obrigações. No caso de não resistir o corpo ao impacto da doença, vem a morrer, com o que fica livre das canseiras.

— Para gente desse feitio — observou — só serve mesmo semelhante Medicina.

— E não será — lhe perguntei — por terem profissão que, se não for exercida, de nada lhes valerá viver?

— É evidente — respondeu.

— Ao passo que os ricos, como dissemos, não têm profissão que os impeça de viver no caso de não ser ela exercida.

— É o que dizem, de fato.

— Não conheces o dito de Focílides de que é preciso praticar a virtude quando se tem de que viver?

— A meu pensar, até mesmo antes — foi a sua resposta.

— Bem; mas não briguemos com ele por isso. Perguntemos apenas a nós mesmos se o rico deve praticar a virtude, ou se de outra forma não lhe é possível viver, e se a mania de alimentar doenças, que impede o carpinteiro ou qualquer outro artista de aplicar-se ao seu trabalho, não impede o rico de seguir o preceito de Focílides.

— Sim, por Zeus — respondeu —; é o que se observa principalmente com esse cuidado excessivo do corpo, que vai muito além dos exercícios usuais de Ginástica. Prejudica até mesmo os trabalhos de casa, o serviço nas campanhas militares e as obrigações civis em tempo de paz.

— E o que é pior: esse medo constante de forçar a cabeça e de ser acometido de vertigem, de que a Filosofia seria a única culpada, perturba o estudo, a observação e a reflexão. Assim, onde quer que se manifeste, é absolutamente impossível exercitar-se ou conservar-se a virtude; leva as pessoas a se imaginarem permanentemente doentes e a não pararem de queixar-se de perturbações somáticas.

— É o que acontece, realmente — observou.

— Podemos, por conseguinte, afirmar que foi por saber disso que Asclépio só pensou naqueles que por natureza e pelo regime de vida mantêm saudável o corpo e que apenas são acometidos de doenças bem definidas;

para indivíduos assim constituídos foi que ele revelou a sua Medicina; com poções ou incisões debelava-lhes os incômodos; permitia-lhes os exercícios das ocupações habituais para não prejudicar os interesses da comunidade, porém, não punha a mão nos organismos minados por doenças, com prescrever-lhes qualquer regime de pequenas purgações ou infusões fracas e não lhes prolongar com isso a vida miserável nem contribuir para que gerassem filhos, como seria de esperar, inteiramente iguais aos pais. Era de parecer que não valia a pena tratar de quem se revelava incapaz de viver o tempo fixado pela natureza, o que não seria de proveito nem para ele nem para a comunidade.

— Fazes de Asclépio — disse — um verdadeiro estadista.

— Sem dúvida — repliquei —; nem foi outra coisa. Observaste como seus filhos se comportavam valentemente nos combates diante das muralhas de Tróia, ao mesmo tempo em que praticavam a Medicina a que há pouco me referi? Deves estar lembrado da passagem em que Menelau foi vulnerado por Pândaro:

Chupam-lhe o sangue, cobrindo-a depois habilmente com bálsamo,

sem determinar o que ele deveria comer ou beber depois disso, o que também não fez Eurípilo, pela certeza de que as drogas empregadas eram bastante idôneas para curar quem antes de ser ferido gozava saúde e adotava regime frugal, ainda mesmo que chegasse a beber aquela mistura; mas os indivíduos de constituição doentia e vida desregrada achavam que não era de vantagem viver, tanto para eles como para a comunidade, e que nem a arte da Medicina fora criada para isso, nem havia necessidade de tratar de nenhum, ainda que fossem todos mais ricos do que Midas.

— Muito sagazes — disse — segundo os descreves, foram os filhos de Asclépio.

— Só lhes faço justiça — repliquei. — Não obstante, os trágicos e Píndaro, em desacordo conosco, se, por um lado, dizem que Asclépio foi filho de Apolo, afirmam também que se deixou seduzir por dinheiro para curar um indivíduo rico, já no ponto de morrer, motivo de ter sido atingido por um raio. Porém nós, coerentes com o que dissemos antes, não damos crédito a nenhuma dessas assertivas. Se ele era filho de um deus, é o que afirmamos, não podia ser ávido de dinheiro mal-adquirido, e se visava a algum lucro sórdido, não podia ser filho de nenhuma divindade.

— É muito certo — replicou. — Mas que pensas do seguinte, Sócrates? Não é preciso que na cidade haja bons médicos? E não serão os melhores médicos, justamente, os que já tiveram sob seus cuidados grande número de pessoas sãs e de doentes, como são também os melhores juízes os que já tiveram de tratar com as mais variadas naturezas?

— Não há dúvida — respondi —: bons médicos e bons juízes. Mas não sabes quem eu considero desse modo?

— Se o disseres, ficarei sabendo — foi a sua resposta.

— Vou tentar defini-los — respondi —; porém reuniste coisas heterogêneas na mesma proposição.

— Como assim? — perguntou.

— Formam-se os mais hábeis médicos — obtemperei — quando, além de começarem o estudo desde moços, examinam o maior número possível de corpos da mais precária constituição, e que, ao lado de compleição malsã, tenham sofrido toda espécie de doenças. Sim, porque não é com o corpo, segundo penso, que eles tratam do corpo; caso contrário, não lhes seria permitido cair doente ou serem de constituição fraca. É com a alma que tratam do corpo, não podendo aquela cuidar bem de nada se for doentia ou se vier a adoecer.

— É muito certo — disse.

— Mas no caso do juiz, meu caro, a alma governa a alma. Por isso mesmo, não se concebe que, desde os mais tenros anos, seja ela educada e

viva entre almas ruins, nem que tenha experiência de toda sorte de crimes, no pressuposto de que dessa maneira poderá conhecer e julgar com segurança os crimes dos outros, como do próprio corpo ela conclui para as doenças. Ao contrário: é preciso que desde a mocidade se conserve pura e estreme de vícios, para que decida com critério sadio sobre os casos concretos, partindo de sua própria honestidade. Esta é a razão de parecerem simplórias na mocidade as pessoas justas e de serem fáceis vítimas dos espertalhões: é que, no íntimo, não carregam modelos do que se passa na alma dos perversos.

— É precisamente — disse — o que se dá com eles.

— Por isso mesmo — prossegui —, um bom juiz não pode ser moço, porém já avançado em anos, só devendo aprender muito tarde o que é propriamente a injustiça, não por haver tomado conhecimento dela como de algo que residisse em sua própria alma, mas por observação, demorada e como vício estranho na alma dos outros, para alcançar o conhecimento de sua natureza por meio do estudo, não da experiência pessoal.

— Um juiz nessas condições — disse — seria o ideal.

— Fora o juiz de acordo com os teus desejos; quem tem alma boa é bom. O outro, porém, astucioso e suspicaz, autor de um sem-número de injustiças e que se tem na conta de experiente e sábio, faz sempre boa figura no trato com os que se lhe assemelham, porque reconhece nos outros os traços de sua própria consciência. Quando, porém, entra em contato com pessoas direitas e de mais idade, patenteia a sua incapacidade pela desconfiança intempestiva que lhe é própria e por desconhecer a honestidade, visto não trazer no seu íntimo o paradigma adequado; contudo, por tratar com número maior de velhacos que de pessoas de bem, por si mesmo e pelos outros é tido mais na conta de sábio do que de ignorante.

— É muito certo tudo isso — observou.

— Logo — prossegui — o juiz bom e sábio que devemos procurar não é o indivíduo nessas condições, mas o primeiro. A maldade jamais poderá

reconhecer simultaneamente a si mesma e a virtude, ao passo que a virtude, educada pelo tempo, adquirirá o conhecimento do vício e de si mesma. A meu pensar, um indivíduo nessas condições é que se torna sábio, não o outro.

— É também o que me parece — respondeu.

— Dessa maneira, depois de uma legislação nos moldes descritos, estabelecerás na cidade uma Medicina como a que definimos, para que ambas cuidem do corpo e da alma dos cidadãos bem constituídos; dos outros, não: deixarão perecer os que apresentarem defeito físico e determinarão a morte dos que se revelarem com alma víciosa e irremediável.

— É a melhor solução — observou — tanto para os doentes como para a cidade.

— Sem dúvida — continuei —, pois os jovens terão escrúpulos de recorrer à justiça, pelo próprio hábito daquela música simples, que louvamos como inspiradora da temperança.

— É muito certo — respondeu.

— E seguindo essa mesma pista, na aprendizagem da Ginástica não conseguirá o músico, se assim o quiser, dispensar de todo a Medicina, a não ser nos casos de extrema necessidade?

— Penso que sim.

— Fará seus exercícios e trabalhos mais com o fito de despertar e fortalecer a coragem inata do que a força física, diferentemente dos demais atletas, que só por amor da força bruta se sobrecarregam de alimentos e exercícios.

— É muito certo — respondeu.

— E as pessoas, Glauco — lhe perguntei — que estabeleceram a Música e a Ginástica como base da educação, não teriam em vista, com isso, como muitos pensam, formar o corpo por meio desta, e por meio da outra a alma?

— Que mais poderia ser? — perguntou.

— Pode-se dar o caso — observei — de haverem sido ambas estabeleçidas principalmente para a alma.

— Como assim?

— Ainda não observaste — lhe falei — como é constituído o caráter das pessoas que a vida inteira se ocupam com Ginástica, sem tocar em Música, e o das que procedem ao contrário disso?

— A que te referes? — perguntou.

— De um lado, brutalidade e dureza — lhe disse —; do outro, maciez e doçura.

— Sim — respondeu —; sei muito bem que os que praticam com exagero a Ginástica tornam-se mais grosseiros do que fora de desejar, e, por outro lado, os que só se dedicam à Música ficam demasiado moles, o que não é bonito para eles.

— No entanto — observei —, essa brutalidade se origina de um temperamento arrebatado, que com boa educação pode dar origem à coragem; mas quando forçado além de certo limite, fica intratável e duro.

— É também o que eu penso — disse.

— Continuemos: e a doçura, não é de natureza filosófica? E no caso de ser relaxada em excesso, não se torna mais mole do que fora razoável, como, se for bem dirigida, branda e moderada?

— Isso mesmo.

— Mas também afirmamos que nossos guardas terão de ser dotados naturalmente de ambas as qualidades.

— É fato.

— Logo, será preciso deixá-las harmônicas entre si.

— Como não?

— A alma assim harmonizada será a um tempo sábia e corajosa.

— Perfeitamente.

— E a desarmônica, covarde e grosseira?

— Muito!

— Logo, quando alguém se dedica à Música e derrama na alma pelo canal dos ouvidos, como por um funil, as harmonias doces, brandas e melancólicas a que há pouco nos referimos e passa a vida a gorjear e a deleitar-se com a beleza do canto, inicialmente o elemento irascível de súa alma se torna brando, tal como se dá com o ferro que, de imprestável e quebradiço, fica maleável e útil. Mas se não se detém nesse processo de amolecimento e continua a cultivar a Música, chegará a ponto de derreter-se e de fundir-se, até que a coragem se lhe dissolva de todo e ele, com os nervos da alma cortados, se degrade à condição de combatente sem préstimo.

— É muito certo — respondeu.

— No caso — continuei — de ser ele de espírito fraco por natureza, essa modificação se processa rapidamente; o indivíduo de alma decidida perde em pouco tempo a coragem e se torna impressionável, pronto para explodir à menor provocação e a acalmar-se de repente. De animosos que eram, tornam-se violentos, irascíveis e absolutamente imprestáveis.

— Seguramente.

— E na hipótese contrária: no caso de praticar alguém exercícios físicos em excesso e de comer em demasia, sem tocar nem de leve na Música e na Filosofia, a boa disposição física não o deixará, no começo, orgulhoso e animado, mostrando-se mais corajoso do que era antes?

— Sem dúvida.

— E daí? No caso de não fazer outra coisa e de não ter nenhum comércio com as Musas? Ainda mesmo que abrigue na alma certa curiosidade de saber, pelo fato de nunca provar nenhuma espécie de conhecimento ou de pesquisa nem de participar de discursos ou de qualquer outra manifestação de cultura, não acabará aquela curiosidade por enfraquecer-se e ficar surda e cega pela falta de estímulos e de alimentos e por não serem purificadas suas sensações?

— É muito certo — observou.

— Um indivíduo nessas condições torna-se inimigo do pensamento e das Musas; para persuadir, jamais recorrerá à palavra, e tudo realizará brutalmente, por meio da força, como um animal feroz, vivendo como ignorante nas mais grosseiras práticas e alheio de todo à graça e ao sentido do equilíbrio.

— Tudo isso é muito certo — disse.

— E foi provavelmente visando a esses dois princípios, segundo penso, que alguma divindade deu aos homens as artes da Música e da Ginástica, para o elemento da coragem e a sede do saber, não para a alma e o corpo, a não ser apenas como acessórios, mas tendo em vista aqueles dois princípios, a fim de se harmonizarem reciprocamente, por meio da tensão e do relaxamento, conforme as circunstâncias.

— Parece que é isso mesmo — disse.

— Quem reúne por maneira perfeita a Música e a Ginástica e as aplica à alma na mais justa proporção, com todo o direito diremos ser muito mais músico e mais bem harmonizado do que o afinador de cordas de qualquer instrumento.

— Com toda a razão, Sócrates — respondeu.

— Em nossa cidade, também, Glauco, precisaremos sempre de um dirigente nessas condições, se quisermos que a constituição seja preservada.

— E tão hábil quanto possível — respondeu.

— Tal é, em traços gerais, nosso plano de ensino e de educação. Para que descrever com particularidades as danças dos educandos, as caçadas com matilha ou sem cães, as competições a pé ou a cavalo? É mais do que claro que tudo isso deverá obedecer aos mesmos princípios, não havendo nenhuma dificuldade em descobri-los.

— Talvez não haja mesmo — disse.

— Muito bem — continuei —; e agora, que precisaremos determinar? Não será, porventura, quais dentre os cidadãos têm de mandar e quais obedecer?

— Como não?

— É evidente, outrossim, que compete aos velhos mandar e aos moços obedecer.

— É claro.

— E que devem ser escolhidos os melhores.

— Isso também.

— Ora, entre os agricultores, os melhores não serão os mais dedicados aos trabalhos do campo?

— São.

— E como os nossos guardas terão de ser os melhores no seu gênero, não será preciso que sejam também os mais bem dotados para guardar a cidade?

— Exato.

— Mas todo mundo só cuida bem daquilo a que dedica amor.

— Forçosamente.

— Como só se apega ao que considera como tendo interesses iguais aos seus, e cujo bom êxito ou mau resultado andarão de par com a felicidade própria ou com a desgraça.

— Isso mesmo — respondeu.

— Nessas condições, teremos de escolher os guardas que à nossa observação se nos tenham sempre revelado dispostos a promover o que se lhes afigura vantajoso para a cidade e que de nenhum modo consentiriam em fazer o contrário disso.

— São esses, realmente, os indicados — respondeu.

— A meu parecer, devemos observá-los em todas as idades, para ver se se mantêm fiéis àquele princípio, e que nem por força de encantamentos nem por violência de nenhuma espécie serão levados a jogar fora a máxima de que lhes cumpre fazer sempre o que visar ao maior bem da cidade.

— Que entendes por essa expressão: jogar fora?

— Vou dizer-te — lhe repliquei. — No meu modo de pensar, de duas maneiras uma opinião sai do espírito: com o nosso assentimento ou contra a nossa vontade. Com o nosso assentimento, quando se trata de opinião falsa, ou quando nos convencemos do contrário; contra a nossa vontade, sempre que for verdadeira.

— Com o assentimento, compreendo o que venha a ser; porém, essa perda involuntária, pediria que me explicasses.

— Como? — perguntei-lhe —; não és também de parecer que os homens só a contragosto se privam do bem, mas voluntariamente, do mal? E não será um mal a perda da verdade, e um bem a sua posse? E não te parece estar com a verdade quem concebe as coisas como elas realmente são?

— Tens razão — replicou —; eu também sou de parecer que é sempre a contragosto que os homens se vêem privados da opinião verdadeira.

— E não é certo que isso só se dá por meio de roubo, encantamento ou violência?

— Isso também — disse — não chego a compreender.

— Pelo que vejo, estou falando a linguagem dos trágicos. Digo que um indivíduo é roubado quando se esquece ou quando é trabalhado pela persuasão; num caso influi o tempo; noutro, a razão, para privá-lo, sem que o perceba, da opinião própria. Compreendeste agora?

— Compreendi.

— Os violentados são os que chegam a mudar de opinião sob a influência da tristeza ou da dor.

— Compreendo isso também — disse —; é muito certo.

— Quanto aos encantados, creio que dirás comigo tratar-se dos que mudam de sentimento, ou pelas blandícias dos prazeres ou pela ação terrificante do medo.

— Realmente — observou —; a tudo o que engana pode-se atribuir efeito mágico.

— Assim, como acabei de dizer, será preciso procurar entre os guardas os que mais fielmente observarem a máxima comum de que em qualquer circunstância deverão fazer o que for considerado de mais vantagem para a cidade. Desde crianças devem ser postos à prova com lhes passarmos tarefas apropriadas para fazê-los esquecidos daquela máxima e serem induzidos a erro, depois do que escolheremos os de boa memória e que não se deixaram enganar, e rejeitaremos os que falharam, não é verdade?

— Perfeitamente.

— Devemos, ainda, impor-lhes trabalhos, sofrimentos e lutas em que essas mesmas condições sejam observadas.

— Tens razão — disse.

— E não os submeteremos, porventura — perguntei — à prova do encantamento (seria a terceira do nosso esquema) com promover competições e observar como se comportam? Do mesmo modo por que procedem os tratadores de potros, que os levam para o meio de barulho e de tumulto, a fim de verificar se são medrosos; assim também, de ambientes aterrorantes passaremos nossos moços para as delícias do prazer, pondo-os à prova com mais cuidado do que fazemos com o ouro levado ao fogo, a fim de sabermos se estão aptos para resistir às seduções e se se comportam decentemente em todas as circunstâncias, como bons guardas deles mesmos e da música aprendida, e se revelam ritmo e harmonia em todos os atos, para que a si próprios e à cidade sejam da maior utilidade possível. Os que na infância, na mocidade e na idade madura forem submetidos a essas provas e se saírem delas puros e vitoriosos serão colocados como dirigentes e guardas da cidade e receberão honrarias tanto em vida como depois de mortos, além de lhes erigirmos túmulos e outros monumentos em sua memória, os maiores no seu gênero. Serão excluídos os que falharem nessas provas. E assim, Glauco, como eu imagino que deve ser a escolha e a nomeação dos dirigentes e guardas da cidade, exposto o plano em traços gerais, sem descermos a particularidades.

— Eu também — disse — penso mais ou menos desse jeito.

— E não seria mais exato dar o nome de guardas perfeitos aos que tanto nos asseguram contra os inimigos de fora como contra os amigos de dentro, frustrando a vontade de uns e, dos outros, a possibilidade de prejudicar-nos de qualquer maneira, para atribuir aos moços, que há momentos denominamos guardas, o nome de auxiliares dos chefes e executores de suas decisões?

— Acho que sim — foi a sua resposta.

— E agora — perguntei — de que meio lançaremos mão para contar as mentiras a que há pouco nos referimos, alguma fábula honesta, capaz de enganar os próprios dirigentes ou, na pior hipótese, os outros cidadãos?

— Que mentiras? — perguntou.

— Não se trata de nenhuma novidade — lhe repliquei —, mas de uma de origem fenícia que antigamente era muito frequente, conforme declaram os poetas e o fazem crer aos outros, mas que nunca ocorreu entre nós, nem me parece que algum dia possa vir a acontecer e que dificilmente será crido.

— Observo — me falou — que hesitas bastante em dizer o que pensas.

— Depois do que eu disser — observei —, dar-me-ás razão por hesitar dessa maneira.

— Então fala sem medo — respondeu.

— É o que vou fazer, conquanto não saiba onde buscar coragem ou as expressões convenientes. O fato é que procurarei convencer em primeiro lugar os dirigentes e os guerreiros, e depois todo o resto da cidade, de que a educação e a instrução que receberam de nós deve ser considerada por eles como um sonho em que imaginassem ter ocorrido tudo aquilo, mas que, de fato, todos eles se encontravam embaixo da terra, onde foram formados e educados, e com eles as armas e todo o seu equipamento. Depois de completada neles a obra da criação, a terra, mãe comum, os dera à luz, razão por que deveriam considerar a terra em que ora habitam como mãe e ama de

todos eles, defendendo-a no caso de ser atacada, e considerar irmãos os demais cidadãos, visto terem nascido, como eles, do seio da terra.

— Não foi sem motivo — disse — que vacilaste tanto tempo, antes de contar essa ficção.

— Não é assim mesmo? — perguntei. — Mas escuta o resto do mito. Todos vós que morais nesta cidade sois irmão, lhes diremos, em prosseguimento ao nosso conto, mas a divindade que vos fez misturou ouro ao nascimento dos que revelavam capacidade de comando para que se tornassem mais preciosos; nos auxiliares acrescentou prata, bem como ferro e bronze nos agricultores e demais artesãos. Porém, como todos vós tendes uma origem comum, na maioria das vezes dareis nascimento a filhos que se vos assemelhem, conquanto possa acontecer que de pais de ouro nasça um filho de prata, ou o inverso: um filho de ouro provenha de pais de prata, e assim por diante, em diferentes combinações. Antes e acima de tudo, determinou a divindade aos dirigentes que sobre nada exerçam suas obrigações de guardas e zelem; com mais cuidado do que a respeito dos nascimentos e da qualidade do elemento que entra na composição da alma de cada um, e, no caso de seus próprios filhos trazerem mistura de ferro ou de bronze, de nenhum modo deverão apiedar-se deles; mas, como prova de respeito à natureza deles mesmos, serão transferidos para a classe dos artesãos ou para a dos agricultores, como também o inverso: os filhos de qualquer destes que revelarem traços de ouro ou de prata, em homenagem ao seu valor, terão de ser promovidos para a classe dos guardas ou dos guerreiros, conforme o caso, em obediência às determinações do oráculo, quando ameaça de destruição a cidade que chegar a ser guardada por ferro ou bronze. Tens alguma idéia de como seja possível levá-los a acreditar em semelhante mito?

— Nenhuma — disse — para a presente geração; sim para seus filhos e ulteriores descendentes e para os homens do porvir.

— Já seria grande vantagem — lhe falei — para se dedicarem com maior devotamento à cidade e cuidarem uns dos outros. Creio ter compreendido teu pensamento. Deixemos que nossa fábula se estenda por onde a Fama a conduzir. De nossa parte, armemos esses filhos da terra e entreguemo-los aos cuidados dos dirigentes. Uma vez todos juntos, procurem o ponto da cidade mais apropriado para assentarem o acampamento, de onde possam dominar com mais facilidade os cidadãos de dentro que, porventura, se recusem a obedecer à lei, e os inimigos de fora, no caso de caírem como lobos sobre o rebanho. E depois de acampados, farão os sacrifícios convenientes e passarão a preparar as tendas. Ou como será?

— Assim mesmo — disse.

— E tendas, justamente, que tanto sirvam para protegê-los no inverno como no verão, não é verdade?

— Como não? Quer parecer-me que te referes a casas.

— Isso mesmo — observei —; porém casas de soldados, não de negociantes.

— E que diferença fazes entre umas e outras?

— Tentarei explicar-te — respondi. — O que de mais terrível e vergonhoso poderia acontecer para os pastores seria criarem cães para guarda do rebanho, de modo que, por intemperança ou fome, ou qualquer outro mau hábito, se atrevessem a causar dano ao rebanho e, em vez de cães, se tornassem verdadeiros lobos.

— Horroroso — disse —; como não?

— Logo, teremos de envidar esforços para que nossos auxiliares não se comportem desse modo em relação aos cidadãos, visto serem muito mais fortes do que estes, e em vez de companheiros benévolos pareçam déspotas furiosos.

— É o que precisamos evitar — disse.

— E a melhor maneira de deixá-los prevenidos nesse particular não será dar-lhes educação modelar?

— Mas se todos já receberam essa educação! — observou.

Ao que lhe objetei: — Não podemos ser tão categóricos nesse ponto, meu caro Glauco. O que eu disse há pouco foi apenas que eles precisam receber educação acertada, seja ela qual for, se tiverem de adquirir a maior disposição possível de brandura, tanto com referência a eles mesmos como aos que eles terão de proteger.

— É muito certo — disse.

— Além dessa educação, diria qualquer pessoa de senso, suas moradias e os demais pertences devem ser confeccionados de tal modo que não os prejudiquem no exercício de suas funções de guardas ideais, nem os induzam a causar malefícios aos outros cidadãos.

— E o diria com toda a razão.

— Agora vê — continuei — se eles precisarão, realmente, viver e morar dessa maneira, para chegarem a ser o que dissemos. Inicialmente nenhum deverá possuir nada, a não ser o estritamente necessário. Depois, ninguém terá moradia própria nem celeiro, onde qualquer pessoa não possa entrar quando quiser. No que respeita à provisão de boca de que necessitam guerreiros exercitados, temperantes e corajosos, receberão dos outros cidadãos a quantidade certa de cada vez, à guisa de recompensa pelos serviços prestados, a conta exata para um ano, de forma que nem sobre nem venha a faltar nada. Tomarão parte nas refeições públicas e viverão em comunidade, como soldados em campanha. Dir-lhes-emos que abrigam ouro e prata na alma, permanentemente, como dádiva superior da divindade, razão por que não têm necessidade dos de origem humana, além de constituir impiedade macular a dádiva divina com a mistura do ouro terreno, pois um sem-número de ações ímpias já foram praticadas por causa do ouro amoedado do vulgo, enquanto o deles se conserva sempre puro. De todos os cidadãos de nossa comunidade serão eles os únicos a quem não é permitido lidar com ouro nem prata, ou sequer tocar neles, nem permanecer sob o mesmo teto, trazê-los como enfeite nas vestes ou beber em vasos de ouro ou

de prata. Desse modo, não somente se conservarão salvos, como promoverão a salvação da cidade. Desde que passem a adquirir particularmente terras e casas ou a possuir dinheiro, tornar-se-ão ecónomos ou lavradores em vez de guardas, tiranos violentos em lugar de companheiros dos demais cidadãos; odientos e odiados ao mesmo tempo, sempre a suspeitar dos outros e objeto permanente de suspeita. Assim passarão a vida, com mais medo dos inimigos de dentro do que dos de fora, e sempre a correr para a perdição iminente, todos eles juntamente com a cidade. Foi por essas razões — arrematei — que explicamos como devem ser organizadas as moradias dos nossos guardas e tudo o mais que lhes diz respeito, o que passará a ser regulado por lei. Não é assim mesmo?

— Perfeitamente — respondeu Glauco.

Livro 4

Nesta altura, Adimanto tomou a palavra para dizer: — De que maneira, Sócrates — perguntou — te justificarias se alguém observasse que teus homens não são muito felizes? A culpa, aliás, é deles mesmos, pois embora sejam, de fato, donos da cidade, não tiram disso proveito algum, como se dá com os demais cidadãos, que possuem terras, constroem moradias belas e espaçosas, mobiladas por eles com capricho, oferecem sacrifícios aos deuses no próprio nome e recebem hóspedes, além de possuírem os bens a que há pouco te referiste: ouro e prata e tudo a mais de que em geral dispõem os mimosos da fortuna. De fato, poder-se-ia objetar que a função daqueles é de simples mercenários assalariados, pois outra coisa não fazem senão montar guarda.

— É isso mesmo — observei —; e ainda por cima só recebem a comida, sem nenhum soldo de crescença, ao contrário do que se dá com os outros, de forma que nem mesmo poderão viajar, se assim o desejarem, presentear as raparigas ou gastar com o que bem lhes parecer, tal como fazem os que se têm na conta de felizes. Tudo isso e alguma coisa mais deixaste de incluir em tua acusação.

— Pois incluamos também isso — respondeu.

— Queres saber como faremos nossa defesa?

— Quero.

— Se prosseguirmos no caminho iniciado — continuei —, sou de opinião que acabaremos por encontrar o que é preciso responder. O que diremos é que não seria de admirar se, apesar de tudo, fossem os nossos guardas os mais felizes dos homens. Quando constituímos a cidade, não

tínhamos por escopo deixar uma classe mais feliz do que as outras, porém promover a felicidade máxima da cidade. Éramos de parecer que numa cidade desse tipo é que haveria maior probabilidade de encontrarmos a justiça, tal como se daria com a injustiça, na mais desorganizada; isso nos permitiria, após o competente exame, resolver a questão com que há muito nos ocupamos. Presentemente, segundo creio, o que estamos formando é a cidade mais feliz, não no sentido de separar uns poucos cidadãos para tal fim, mas no conjunto. De seguida, examinaremos a cidade contrária a esta. Se estivéssemos pintando uma estátua, e alguém se aproximasse para criticar, com a observação de que não empregamos as cores mais bonitas nas partes mais belas do corpo, como os olhos, que, sendo os mais belos, deveriam ser pretos, não pintados de púrpura, poderíamos defender-nos com muita propriedade, da seguinte maneira: Ó crítico admirável! não exijas que pintemos tão belamente os olhos, a ponto de acabarem por não parecerem olhos, e do mesmo modo os demais membros; considera apenas se, dando a cada parte o que lhe convém, deixamos apresentável o conjunto. A mesma coisa acontece agora: não nos forces a atribuir aos nossos guardas uma felicidade que fará deles tudo, menos verdadeiros guardas. Sabemos muito bem de que jeito poderíamos vestir os lavradores com roupagens solenes e enfeitá-los com ouro, e determinar que só lavrassem a terra como e quando melhor lhes parecesse; como também nos fora possível permitir que os oleiros se deitassem do lado direito à volta do fogo, a se banquetearem, tendo à mão a roda de oleiro para fazê-la girar só quando lhes aprouvesse. Dessa maneira poderíamos deixar venturosas todas as classes, para que a cidade inteira vivesse na mais completa felicidade. Mas não insistas conosco nesse sentido, porque se te obedecêssemos, nem o lavrador continuaria sendo lavrador, nem o oleiro, oleiro, nem ninguém mais preencheria as condições que tornam possível a sobrevivência da cidade. Nas outras profissões nada disso teria graves consequências; se os remendões de sapatos degenerassem e se tornassem maus profissionais, e na

sua arrogância imaginassem ser o que não são, semelhante fato não constituiria nada grave para a cidade; quando, porém, os guardas das leis e da cidade deixam de ser verdadeiros guardas, para o serem apenas na aparência, bem vês que com isso ocasionam a perda total da comunidade, cuja felicidade e boa organização dependem exclusivamente deles. Por consequência, se formarmos verdadeiros guardas, estes serão absolutamente incapazes de fazer mal à cidade; quem pretende o contrário e os transforma em lavradores ocupados apenas com festanças e alheios à função de felizes hospedeiros do burgo, falará de tudo, menos da nossa cidade. Precisamos, portanto, considerar se, ao instituirmos os guardas, temos em mira conceder-lhes o maior grau possível de felicidade, como indivíduos, ou se, de preferência, devemos olhar para a cidade como a um todo, para que ela alcance esse desiderato, e também obrigar pela força ou pela persuasão os auxiliares e os guardas, e assim os demais concidadãos, a cumprirem suas obrigações da melhor maneira possível, e, uma vez bem organizada e florescente a cidade, deixar que cada classe participe da felicidade a que por natureza tem direito.

— É fato — observou —; acho que tens razão no que disseste.

— E porventura também concordarás — lhe perguntei — com esta outra observação, que tanto se parece com a anterior?

— Qual é?

— Observa os demais trabalhadores e diz-me se essas condições os estragam, a ponto de deixá-los ruins.

— Quais serão?

— A riqueza — lhe falei — e a pobreza.

— Como assim?

— É o seguinte: se o oleiro fica rico, achas que ainda queira ocupar-se com sua profissão?

— De modo nenhum — respondeu.

— Porém de dia em dia se tornaria mais preguiçoso e descuidado?

— Muito.

— E passaria a ser um mau oleiro?

— Cada vez pior.

— Por outro lado, se por causa da pobreza não pudesse adquirir os instrumentos de sua profissão e tudo o mais que se relacione com ela, não apenas fabricaria produtos inferiores, como ensinaria mal aos filhos seu próprio ofício ou a quem quer que tomasse como discípulo.

— Nem poderia ser de outra maneira.

— Logo, ambas as causas, a riqueza e a pobreza, fazem que degenere não apenas o. produto do trabalho como os próprios artesãos?

— É o que parece.

— Encontramos, por conseguinte, segundo penso, nova ocupação para nossos guardas: impedir, de todos os modos, que esses males se insinuem na cidade.

— De que se trata?

— A riqueza — respondi — e a pobreza; pois uma gera a luxúria, a indolência e o gosto de novidades; e a outra, além desse mesmo gosto de novidades, deixa os homens com alma de escravos e propensos ao vício.

— Perfeitamente — disse. — E agora, Sócrates, considera o seguinte: de que modo poderá guerrear nossa cidade, se não dispõe de recursos, no caso de vir a enfrentar alguma cidade rica e poderosa?

— Não há dúvida — lhe respondi —; nessas condições, é muito difícil enfrentar qualquer cidade; porém facílimo, se forem duas;

— Que queres dizer com isso? — perguntou.

— Em primeiro lugar — lhe falei —, se for preciso lutar, não terão nossos guerreiros (atletas comprovados) de combater contra um exército de gente rica?

— Sem dúvida.

— Ora, Adimanto — continuei —, não achas que um único p.ugilista bem adestrado no seu mister vence com facilidade dois adversários sem

prática, máxime se forem ricos e enxundiosos?

— Tenho dúvidas — respondeu — se o atacarem ao mesmo tempo.

— Nem mesmo — continuei — se conseguisse fugir dos inimigos e depois se virasse para derrubar com um murro o mais próximo, repetindo por diversas vezes o mesmo ardil sob o calor sufocante do sol? Um lutador nessas condições não venceria um grande número de adversários de igual tipo?

— Sem dúvida — respondeu —, o que não seria de admirar.

— E não és de parecer que os ricos conhecem mais a arte do pugilista e dela têm maior experiência do que a da guerra?

— Acho que sim — respondeu.

— Nesse caso, com toda a probabilidade os nossos atletas levarão facilmente a melhor contra adversários duas ou três vezes mais numerosos do que eles.

— Declaro-me de acordo contigo nesse ponto — me falou —; acho que tens razão.

— E no caso de enviarem uma embaixada a outra cidade, para dizer-lhes, de acordo com a verdade dos fatos: Não fazemos uso algum de ouro nem de prata, por ser-nos isso proibido, o que não acontece convosco; se vos aliardes conosco nas campanhas militares, ficareis com os espólios do adversário comum. Acreditas que depois de uma proposta nesses termos eles prefeririam brigar com cães magros e resistentes a aliar-se com estes para enfrentar carneiros pingues e amolentados?

— Creio que não. Mas, se uma única cidade reunisse no seu âmbito todos os bens das outras, que perigo não passaria a constituir para a cidade pobre!

— Como és ingênuo — lhe falei — por imaginares que o nome de cidade possa ser aplicado a qualquer outra, além da que estamos organizando!

— E por que não? — perguntou.

— As outras — lhe disse — terão de receber designações mais amplas; cada uma delas não é uma cidade, como se diz no jogo, porém muitas. De duas, pelo menos todas são constituídas, e inimigas entre si: a dos pobres e a dos ricos, as quais, por sua vez, se subdividem em muitas outras. Se tratares com elas como se cada uma fosse uma unidade, errarias de ponta a ponta; mas se as considerares múltiplas, e a uma deres os bens e o poder das outras, ou seus próprios moradores, contarás sempre com muitos aliados e poucos adversários. Enquanto a tua cidade se mantiver temperante como foi constituída, será sempre a maior, não apenas na aparência, mas a maior, de fato, ainda mesmo que só conte com um milhar de combatentes. Não te será fácil encontrar uma cidade grande nesse sentido, nem entre os helenos nem entre os bárbaros, embora muitas pareçam ser maiores ainda do que a nossa. Ou pensas de maneira diferente?

— De forma alguma — respondeu.

— Assim — continuei —, seria esse o mais belo limite para os nossos governantes: determinar até que ponto precisa crescer a cidade e que porção de território lhe deve ser adjudicada, sem que ela se preocupe com ulteriores anexações.

— Que limite? — perguntou.

— Minha idéia — lhe disse — é a seguinte: deixar a cidade crescer enquanto se mantiver una; além desse limite, não.

— Muito bem — falou.

— Sendo assim — continuei — teremos de atribuir aos nossos guardas mais uma tarefa: zelar de todos os modos para que a cidade nem pareça muito pequena nem grande em demasia, porém suficiente e una.

— Aliás, determinação de importância muito relativa — observou.

— Menos importante, ainda — lhe disse — é a de que falamos há pouco, ao afirmar que seria preciso transferir para outras classes os filhos dos guardas que porventura se revelassem inferiores, e o inverso: passar para a classe dos guardas os filhos bem gerados das outras duas. Com isso

tinha em mira demonstrar que também com referência aos demais cidadãos será preciso que cada um exerça uma única atividade, aquela para que for naturalmente indicado; é só dessa maneira que o cidadão permanece único, não múltiplo, com o que lucra a própria cidade, que não se multiplica, porém, se mantém indivisa.

— Realmente — observou —; essa determinação é ainda menos importante do que a outra.

— Sim, meu caro Adimanto — continuei —; todas as prescrições por nós apresentadas não são, como se poderia crer, de maior importância, porém, secundárias, uma vez que seja devidamente observada a que é verdadeiramente grande... Não; em vez de grande, digamos suficiente.

— Qual é? — perguntou.

— A instrução — lhe disse — e a educação: porque, se nossos guardas forem bem educados e se tornarem homens esclarecidos, todos esses problemas serão por eles percebidos com facilidade, e muita coisa mais de que não vamos tratar agora, como a posse das mulheres, o casamento e a procriação de filhos, coisas essas que, entre amigos, como diz o provérbio, devem ser comuns, tanto quanto possível.

— Assim ficará muito bem determinado — observou.

— Porque a cidade com bom começo — prossegui — continua a crescer à maneira de um círculo. A educação e a instrução bem dirigidas formam constituições boas; por outro lado, as boas constituições, sob a influência de semelhante educação, tornam-se ainda melhores do que as das gerações anteriores, sob todos os aspetos, mas principalmente no que entende com a procriação, tal como se observa nos outros animais.

— É muito possível — observou.

— Para tudo dizer numa só palavra: o que mais importa aos guardas da cidade é evitar que ela venha imperceptivelmente a corromper-se, devendo eles, por conseguinte, antes de mais nada, impedir que se introduzam na Ginástica e na Música inovações contra a ordem estabelecida, e esforçar-se

ao máximo para que esta seja preservada, de medo, quando se ouve dizer que

pois entre o povo recebem mais altos louvores os cantos
que para o ouvinte mais novos lhe soam, de fatos recentes

possa alguém, por vezes, imaginar que o poeta não se refere a canções recentes, mas a novas maneiras de cantar, e passe a elogiar a inovação. É o que não se pode nem louvar nem interpretar dessa maneira. A introdução de um novo gênero de música deve ser evitada com o maior empenho, como particularmente perigosa para o todo, pois em parte alguma as leis da Música são alteradas sem que concomitantemente se modifiquem as leis fundamentais da comunidade, como afirma Damão e eu o creio.

— Inclui-me também — disse Adimanto — entre os que estão convencidos dessa verdade.

— É neste ponto, por conseguinte — continuei —, como se vê, que os nossos pupilos devem assentar o corpo da guarda: na música.

— Sim — observou — por ser onde mais facilmente se insinua o desrespeito às leis.

— É isso mesmo — acrescentei —; como se se tratasse de simples brincadeira sem nenhuma consequência.

— Não há consequências — replicou — se não for instalar-se ali aos poucos e depois coar de mansinho para os costumes e instituições; desse ponto, cada vez mais forte, passa para os contratos dos cidadãos, e dos contratos salta para as leis e a constituição, com a maior desfaçatez, Sócrates, até a completa ruína, tanto da vida particular como da pública.

— Hum! Será assim mesmo? — perguntei.

— Acho que sim — foi a sua resposta.

— Então, como dissemos antes, desde o princípio os próprios jogos das crianças ficarão regulados por lei, por não ser concebível que de crianças

rebeldes e jogos ilegais saiam cidadãos obedientes e de conduta exemplar.

— Como fora possível? — perguntou.

— Desse modo, se os meninos começarem bem desde os jogos infantis, e adquirirem, por intermédio da música, o hábito de ordem, esta, por sua vez, em vez do que acontece com os demais, os acompanhará por toda a parte no seu desenvolvimento, restabelecendo o que porventura houvesse decaído na cidade.

— De inteiro acordo — disse.

— E por si mesmos descobrirão as determinações consideradas de somenos importância e de que descuidaram as gerações anteriores.

— Quais são?

— As seguintes: calarem os moços quando na presença de pessoas idosas, como o exige o respeito, levantarem-se e ceder-lhes o lugar, honrar pai e mãe, a maneira de trazer os cabelos, a qualidade das vestes e do calçado, o cuidado em geral com a aparência exterior, e tudo o mais do mesmo gênero, não te parece?

— Sem dúvida.

— Seria dar prova de simplicidade legislar sobre essas coisas; em parte alguma o fazem, nem durariam muito tempo determinações orais ou escritas a esse respeito.

— Como o poderiam?

— Pelo menos parece, Adimanto — continuei — que, de acordo com o impulso iniciai da educação, orienta-se tudo o mais. O semelhante não atrai sempre o semelhante?

— Como não?

— Finalmente, segundo penso, podemos dizer que tudo acaba por alcançar perfeição e robustez, quer se trate de algo bom, quer do contrário disso.

— É fora de dúvida — respondeu.

— Por tal razão — prossegui — eu, pelo menos, não tentarei legislar sobre essa matéria.

— É natural — observou.

— E agora, pelos deuses! — lhe perguntei — com relação à vida do mercado e o comércio entre os cidadãos, ou, se quiseres, os contratos dos artesãos, insultos, brigas, queixas em justiça, e a designação de juízes, a taxação ou cobrança de impostos no próprio mercado ou nos portos e, de modo geral, a regulamentação.do policiamento da ágora, da cidade e dos portos, e tudo o mais do mesmo gênero: ousaremos legislar a respeito dessas coisas?

— Não ficaria bem — me disse — impor determinações dessa índole a indivíduos de boa estirpe; eles mesmos e facilmente descobrirão o que precisa ser regulamentado a esse respeito.

— Sem dúvida, amigo, se Deus lhes conceder conservar as leis a que nos referimos há pouco.

— Caso contrário, passarão o tempo todo a legislar e a apresentar emendas acerca de mil particularidades, convencidos de que poderão atingir a perfeição.

— Comparas a vida dessa gente — lhe falei — à dos doentes que, por intemperança, não se decidem a abandonar um mau regime.

— Perfeitamente.

— E que boa vida a deles! Com tantos tratamentos, só conseguem complicar e prolongar as doenças, certos, sempre, de que se tomarem o último remédio aconselhado por alguém, com esse ficarão curados.

— É isso mesmo — disse — o que se passa com tais doentes.

— E então? — lhe perguntei —; não é engraçado terem na conta de seu maior inimigo quem lhes fala a verdade, a saber: que de nada lhes valerão remédios, cáusticos, incisões, fórmulas mágicas, amuletos e tudo o mais do mesmo gênero, a menos que deixem de beber e de comer em excesso e não se entreguem à luxúria e à indolência?

— Engraçado é que não é — respondeu —; aborrecer-se com quem dá um bom conselho não tem graça nenhuma.

— Pelo que observo — lhe falei — não aprecias esse tipo de gente.

— Não, por Zeus!

— Nesse caso, não aprovarás também a cidade, se toda ela, como dissemos há pouco, se comportasse desse modo. Ou não te parece que se dá a mesma coisa com as cidades mal organizadas, que proíbem aos cidadãos, sob pena de morte, bulir na constituição? No entanto, quem trata bem os que vivem em semelhante regime e os adula servilmente, procurando adivinhar-lhes os desejos para satisfazer todos eles com antecipação, esse é tido na conta de prócer, conhecedor dos grandes problemas e é cumulado de honrarias.

— É exatamente assim que procedem — observou — o que estou longe de aplaudir.

— E os que se dispõem — lhe perguntei — a servir a uma cidade nessas condições, não os admiras pela coragem e boa vontade de que dão prova?

— Admiro — disse — com exceção dos que se deixam enganar por eles e se têm na conta de grandes estadistas, só porque recebem aplausos das multidões.

— Como assim? — lhe perguntei —; não desculpas essa gente? Imaginemos um indivíduo que não saiba medir. Se outras pessoas, de ignorância igual à sua, lhe disserem que ele tem quatro côvados de altura, não admites que e acabará convencido do que dizem a seu respeito?

— Acho que não — foi a sua resposta.

— Não te agastes; essa gente é muito divertida; outra coisa não fazem senão legislar, no sentido a que há pouco nos referimos, e apresentar emendas, com a esperança de porem fim às fraudes dos contratos e aos demais abusos a que nos referimos, sem saberem que outra coisa não fazem a não ser cortar cabeças à hidra.

— Realmente — disse — não fazem outra coisa.

— Por minha parte — lhe falei — sou de opinião que nem na cidade bem organizada nem na que o não for, o verdadeiro legislador deverá dar-se ao trabalho de redigir leis a respeito dessas particularidades; nalguns casos, por serem de todo inúteis e não aproveitarem a ninguém; noutros, por poder qualquer pessoa descobri-las com facilidade, pois decorrem naturalmente das instituições em curso.

— Que nos resta ainda para fazer — perguntou — em matéria de legislação?

Ao que lhe respondi: — A nós, nada; a Apolo de Delfos é que compete ditar as mais importantes as mais belas e as primeiras determinações.

— Quais são? — perguntou.

— As que dizem respeito à instituição dos templos e sacrifícios, e ao culto dos deuses em geral, dos demônios e dos heróis, bem como ao sepultamento dos mortos e aos ritos a serem observados com relação aos do além, para que se nos tornem propícios. São assuntos de que nada entendemos; como fundadores da cidade, não podemos confiar em ninguém, se formos dotados de senso, nem aceitar outros intérpretes além da divindade pátria. Nesses assuntos é a divindade o intérprete tradicional da religião; de sua sede, centro e umbigo da terra, envia suas determinações para os homens.

— Tens razão — disse —; precisamos proceder assim mesmo.

— Nesta altura — lhe falei — já podes, filho de Aristão, considerar fundada tua cidade. Depois disso, cumpre-te examiná-la bem: mune-te, como te for possível, de luz suficiente e pede o auxílio de teu irmão Polemarco e de outros, para ver se desse modo descobrimos onde se encontra a justiça e onde a injustiça, em que diferem entre si, e qual delas deverá adquirir quem quiser ser feliz, quer se furte quer não aos olhares dos deuses e dos homens.

— Essas afirmações de nada valem — interpôs Glauco —; afirmaste no começo que irias investigar o assunto, declaraste ser prova de impiedade

não sairmos em socorro da justiça com o máximo empenho e de todos os modos possíveis.

— É verdade o que lembras — retruquei —; isso mesmo é que será preciso fazer, mas tereis de ajudar-me.

— É o que faremos, sem dúvida.

— Espero encontrá-la — continuei — da seguinte maneira: inicialmente, teremos de admitir que nossa cidade é perfeita, uma vez que foi constituída como devia ser.

— Forçosamente — disse.

— Terá de ser, por conseguinte, sábia, valente, temperante e justa.

— É claro.

— Sendo assim, a virtude que não se achar entre as positivadas em nossa cidade, sejam estas quais forem, será justamente a que procuramos.

— Sem dúvida.

— Por exemplo: ficaríamos satisfeitos se, estando nós em qualquer parte à procura de uma de quatro coisas, logo de saída a encontrássemos; mas, no caso, também, de primeiro acharmos as outras três, só com isso teríamos identificado a que procurávamos, por ser evidente que não pode ser outra, senão a que nos faltava.

— É muito certo o que dizes — confirmou.

— E com respeito a essas virtudes, por serem precisamente quatro, não devemos proceder do mesmo modo?

— É claro.

— A primeira que se me patenteia parece ser a sabedoria, sendo que percebo nela algo estranho.

— Que é? — perguntou.

— A cidade por nós descrita afigura-se-me, realmente, sábia, por ser dotada de prudência, não é verdade?

— Sim.

— Mas isso mesmo, a prudência, é uma espécie de conhecimento; não é graças à ignorância, mas ao conhecimento que emitimos bons conselhos.

— É claro.

— Há muitos e variados conhecimentos na cidade.

— Como não?

— Mas será por causa do conhecimento especial do carpinteiro que a cidade merece ser denominada sábia e prudente em seus conselhos?

— De forma alguma — disse —; esse conhecimento só lhe ensejaria a reputação de hábil na arte da carpintaria.

— Como não o é, também, por causa do conhecimento de como faturar objetos de madeira, quando aconselha sobre o melhor meio de produzi-los.

— Não, evidentemente.

— E então? Nem, ainda, pelo conhecimento relativo aos objetos de bronze ou a outros da mesma natureza.

— Nem por esse — foi a sua resposta.

— Ou pelo conhecimento da colheita dos frutos da terra; com isso só lhe adviria a fama de cidade agricultora.

— É também o que eu penso.

— E então? — perguntei —: haverá em algum dos componentes da cidade fundada por nós um conhecimento próprio para aconselhar, não a respeito deste ou daquele assunto peculiar à vida pública, mas ao conjunto dela própria, sobre a melhor maneira de dirigir-se a si mesma e de tratar com as demais comunidades?

— Há, sem dúvida.

— Qual é — perguntei — e em quem se encontra?

— O conhecimento dos guardas — me disse — que se encontra nos governantes por nós qualificados como guardas perfeitos.

— E de que modo denominas a cidade que possui semelhante conhecimento?

— Prudente — me falou — e verdadeiramente sábia.

— E que achas? — perguntei —: haverá na cidade maior número de ferreiros ou de verdadeiros guardas?

— Muito mais ferreiros — respondeu.

— E entre os profissionais — continuei — que tiram o nome dos respetivos ofícios, não te parece que estes sempre constituem minoria?

— Minoria acentuada — respondeu.

— Logo, é graças à classe menos numerosa e à menor porção de si mesma e ao conhecimento que nela existe, a saber: a classe dos presidentes e governantes, que no seu todo é sábia a cidade constituída segundo a natureza. Tudo indica que essa classe, naturalmente pouco numerosa, é que detém o único conhecimento digno de ser denominado sabedoria.

— É muito certo — respondeu.

— Assim, já encontramos uma das quatro virtudes (de que modo, não saberei dizê-lo) como também ela própria e o lugar que lhe compete na cidade.

— Eu, pelo menos — observou — considero satisfatório semelhante achado.

— Quanto à coragem e à porção da cidade em que se encontre, de onde vem esta a ser denominada corajosa, não é difícil acertar.

— Como assim?

— A que mais — perguntei — teremos de olhar, para dizer que uma cidade é valente ou pusilânime, se não for para a porção que combate e sai à guerra por sua causa?

— Ninguém pensaria noutra coisa — observou.

— Pois quer parecer-me — lhe disse — que não depende de serem os demais cidadãos fracos ou corajosos, para que seja a cidade qualificada deste ou daquele modo.

— Com efeito.

— A cidade será corajosa em virtude de uma parte de si mesma, por ser nessa parte que reside o poder que em todas as circunstâncias mantém a

opinião relativa às coisas que são para temer, e que devem ser as mesmas e da mesma natureza das que o legislador indicou no seu plano educativo. Não é a isso que dás o nome de valentia?

— Nao apanhei bem o sentido de tuas palavras — replicou —; torna a falar.

— O que digo — observei — é que a coragem é uma espécie de salvação.

— Salvação de quê?

— Da opinião criada pela lei por meio da educação, a respeito do que sejam as coisas para se temerem e de sua natureza. Com a expressão *em todas as circunstâncias,* pretendi indicar que ela a conserva nas tristezas, nos prazeres, e também nas paixões e no temor, sem jamais vir a perdê-la. Se quiseres, vou ilustrar meu pensamento com uma comparação.

— Quero, como não?

— Como sabes — continuei — quando os tintureiros desejam tingir de púrpura a lã, começam por eleger dentre as cores uma única: a branca, e depois de variadas e pacientes manipulações deixam a lã em condições de receber a púrpura. Só depois disso é que a tingem. É indelével a tintura feita por esse processo, sem que a cor desapareça com a lavagem, quer seja com água simples quer com sabão. Se não fizer assim, bem sabes o que acontece, tanto com a lã de outra cor como com a branca, uma vez omitido aquele tratamento prévio.

— Sei que desbotam logo e se tornam horrorosas.

— Coisa mais ou menos parecida — lhe falei —, deves admitir, foi o que pusemos por obra, com todo o empenho, quando escolhemos nossos soldados e os educamos com Música e Ginástica. Podes ficar certo de que não tínhamos outra intenção a não ser a de prepará-los para absorverem as leis do melhor modo possível, como se deu com a cor, no exemplo apresentado há pouco, a fim de que se tornem indeléveis suas convicções a respeito das coisas de temer e de muitas outras, por isso mesmo que são

todos de boa natureza e receberam educação adequada, e para que a tinta resista a esses sabões descorantes de ação tão violenta (refiro-me aos prazeres) muito mais ativos do que a cinza e todas as lixívias, e à dor, e ao medo, e às paixões, barrelas de ação mais rápida do que qualquer lavagem. Essa força salvadora da opinião verdadeira e legítima a respeito do que é ou não é de temer é que denomino coragem, se não tiveres nada que objetar.

— Não tenho — respondeu —, pois quer parecer-me que não consideras legítima a opinião verdadeira a respeito dessas mesmas coisas, sempre que não forem produto da educação, como no caso dos animais e dos escravos, e lhe dás nome diferente.

— Falaste com muita precisão — lhe disse.

— Por isso mesmo admito tua concepção de coragem.

— Admite também — lhe falei — que se trata de uma virtude política e terás acertado. Mais para diante, se estiveres de acordo, conversaremos melhor a esse respeito; mas o que procuramos neste momento não é a coragem, porém a justiça. Acerca da coragem, me parece, já falamos o suficiente.

— Tens razão — replicou.

— Restam-nos duas virtudes — lhe disse — que precisam ser consideradas na cidade: a temperança e a que constitui o objeto propriamente dito de nosso estudo: a justiça.

— Perfeitamente.

— Como será possível encontrar a justiça, se antes não nos ocuparmos com a temperança?

— Não sei o que responda — replicou —; como não desejo que a justiça seja tratada primeiro, se isso prejudicar nosso estudo sobre a temperança. Caso queiras fazer-me um obséquio, principia por esta.

— Pois não — lhe disse —; não seria justo recusar-te o que me pedes.

— Então começa — me falou.

— É o que vou fazer — lhe disse. — Pelo que vi até agora, o certo é que a temperança se assemelha mais a acorde e harmonia do que a anterior.

— Como assim?

— Por ser uma espécie de ordem — continuei — e domínio sobre os prazeres, o que em geral se define pela expressão *Ser senhor de si mesmo,* que se me afigura um tanto estranha, e outras mais que são como traços deixados por essa virtude, não é verdade?

— É muito certo — respondeu.

— Mas não é ridícula essa expressão *Ser superior a si mesmo?* Quem for superior a si mesmo será também inferior a si mesmo, passando o inferior a ser superior, pois em ambas as maneiras de falar trata-se de uma só pessoa.

— Certamente.

— O que me parece pretender significar essa expressão — continuei — é que na própria alma do homem há um princípio melhor e outro pior, e que, quando o de natureza melhor assume o domínio sobre o outro, dizemos que é superior a si mesmo; é um elogio. Quando, porém, por defeito de educação ou pelo trato com a turba dos elementos piores é dominado o princípio melhor e mais fraco, diz-se, como censura, de um indivíduo nessas condições, que é intemperante e inferior a si mesmo.

— É o que parece, de fato — respondeu.

— Se olhares agora — continuei — para nossa cidade recém-formada, irás encontrar nela um desses dois princípios, o que te levará à convicção de ser ela com justiça denominada superior a si mesma, pois tudo aquilo em que a melhor parte exerce poder sobre a pior recebe o nome de temperante e de superior a si mesmo.

— Sim, vejo isso mesmo — respondeu —; tens razão.

— Realmente, a multiplicidade e variedade das paixões, os prazeres e as dores, encontram-se, de regra, nas crianças, nas mulheres e nos escravos, como também na maioria menos prestimosa dos homens denominados livres.

— Perfeitamente.

— Porém os desejos simples e moderados, sempre dirigidos pela razão e pela opinião justa, é o que encontrarás em muito poucas pessoas, precisamente as de natureza superior e de melhor educação.

— É certo — observou.

— E agora, não vês o que se passa em nossa cidade, em que as paixões das multidões inferiores são dominadas pelas paixões e pela inteligência de uma minoria de cidadãos prestantes?

— Vejo — respondeu.

— Portanto, se tivermos de dizer de alguma cidade que é senhora dos prazeres e das paixões, e também senhora de si mesma, terá de ser da nossa.

— Sem dúvida — respondeu.

— E, por todos esses motivos, será também denominada temperante?

— Perfeitamente — disse.

— E se há cidade em que os governantes e os governados estejam de acordo sobre quem deva governar, terá de ser esta mesma, não te parece?

— É muito certo — respondeu.

— E em qual dos grupos de cidadãos dirás que reside a temperança, quando eles se comportam reciprocamente desse modo: nos que governam ou nos que são governados?

— Em ambos, quero crer — foi sua resposta.

— Como deves ter notado, não fomos adivinhos de todo desprezíveis, quando comparamos a temperança a uma espécie de harmonia.

— Como assim?

— Porque a temperança não é como a coragem e a sabedoria, que se encontram em partes diferentes da cidade e a deixam valente ou sábia, conforme o caso. Com a temperança não se dá isso; estende-se por toda a cidade e, segundo as leis da mais perfeita harmonia, promove acordo entre os cidadãos: os fracos, os fortes e os medianos, seja com relação à inteligência, se o quiseres, ou com a força, seja também quanto ao número e

à riqueza ou com qualquer vantagem do mesmo gênero. Daí estarmos plenamente justificados por termos dado o nome de temperança a essa concordância, a saber, a harmonia entre as pessoas superiores e as de natureza inferior, para decidir quem deve governar na cidade e nos indivíduos.

— Declaro-me de inteiro acordo — respondeu.

— Desse modo — continuei —, se não estou enganado, já identificamos três qualidades. E a que ainda falta e que faz com que a cidade participe da virtude, qual poderá ser? Trata-se, evidentemente, da justiça.

— É claro.

— Daqui por diante, Glauco, precisaremos proceder como os caçadores: cercar o bosque e abrir os olhos, para que a justiça não nos escape e desapareça de nossa vista. É fora de dúvida que ela se encontra em alguma parte; esforça-te do teu lado por descobri-la, e se a enxergares primeiro, avisa-me.

— Quem dera que pudesse fazê-lo! Mas em tudo isto deves considerar-me simples acompanhante, com olhos apenas para o que mostrares; mais do que isso não me será possível.

— Então — lhe disse — depois de orarmos, acompanha-me.

— É o que farei — me respondeu —; contanto que sigas na frente.

— O certo — prossegui — é que o bosque parece impenetrável e muito espesso; pelo menos, é escuro e difícil de explorar. Mas precisamos penetrar nele.

— Penetremos — disse.

— E eu, depois de firmar a vista: Iú, iú, Glauco! — lhe falei —; parece que encontramos a pista! Tudo indica que a justiça não nos escapará.

— Boas notícias — observou.

— Porém fizemos figura muito grotesca.

— De que jeito?

— Há muito tempo, meu caro, parece que ela vinha rolando na nossa frente, sem que o percebêssemos, ridículos a conta inteira. Procedemos como as pessoas que, por vezes, se põem à procura do objeto que têm nas mãos. Foi o que se deu conosco: sem olharmos para o seu lado lançávamos a vista para longe. Talvez tivesse sido por isso que não a percebemos.

— Como assim? — perguntou.

— O que digo — repliquei — é que tenho a impressão de que há muito tempo falávamos e ouvíamos falar da justiça, sem percebermos que, de algum modo, estávamos a tratar dela.

— Eis um preâmbulo muito longo para quem está ansioso de ouvir.

— Então — lhe disse — vê se tenho razão. O que estabelecemos desde o começo, quando assentamos os fundamentos de nossa cidade, como princípio de obediência universal, isso, precisamente, ou alguma forma desse princípio, é a justiça. Se estás lembrado, o que afirmamos insistentemente foi que cada indivíduo não poderá exercer na cidade senão uma única ocupação, a que por natureza se encontre mais habilitado.

— Foi o que dissemos, de fato.

— E que a justiça consiste em fazer cada um o que lhe compete e não entregar-se a múltiplas ocupações, não somente o declaramos muitas vezes como isso mesmo ouvimos de outras pessoas.

— Foi, realmente, o que dissemos.

— Então, amigo — continuei —, pode muito bem dar-se que nisso, precisamente, consiste a justiça: cuidar cada um do que lhe diz respeito. Sabes de onde tiro essa conclusão?

— Não, podes falar — observou.

— A meu parecer — lhe disse — a restante virtude da cidade por nós planejada, afora as três mencionadas acima: temperança, coragem e sabedoria, tem de ser a que empresta força para que as outras surjam e, uma vez existentes, pelo simples feito de sua presença, subsistam por quanto

tempo ela durar. Afirmamos, também, que depois de encontrarmos as outras três virtudes, seria a que sobrasse.

— Necessariamente — disse.

— Há outro ponto — continuei —; se tivéssemos de dizer qual dessas virtudes é a que mais contribui com sua presença para a perfeição da. cidade, difícil fora decidir se é a conformidade de opinião entre governantes e governados, ou a conservação, entre os guerreiros, da noção legal do que deve ou não deve ser considerado perigoso, ou a prudência e vigilância nos chefes, ou, ainda, se a principal causa de tal excelência é a presença em crianças, mulheres, escravos e homens livres, artesãos, governantes e governados, dessa virtude que leva todos a cumprir exclusivamente seu dever, sem dispersar-se em múltiplas ocupações.

— Fora muito difícil, sem dúvida — respondeu.

— Ao que parece, portanto, é que o princípio de cumprir cada um sua obrigação entra em competição com as demais virtudes para o aperfeiçoamento da cidade: a sabedoria, a temperança e a coragem.

— Sem dúvida — respondeu.

— E não admitirás que seja a justiça essa competidora para a virtude da cidade?

— Perfeitamente.

— Considera agora se também estás de acordo com este outro aspeto do problema: não incumbirás os governantes da cidade de julgar os processos?

— Como não?

— E em suas decisões, não deverão esforçar-se principalmente para que ninguém se apodere do que pertence a outras pessoas nem venha a perder o que possui?

— Disso, principalmente, é que cuidarão.

— Por ser justo?

— Sim.

— Uma razão a mais, por conseguinte, para definirmos a justiça como consistindo em conservar cada um o que é seu e fazer o que lhe compete.

— Exato.

— Vê se estás de acordo comigo. No caso de pretender o carpinteiro realizar o trabalho do sapateiro, ou o sapateiro o do carpinteiro, ou de ambos trocarem os instrumentos de trabalho e as respetivas profissões, ou dedicar-se um deles aos dois misteres, e tudo o mais desorganizado desse modo, és de opinião que a cidade viria a sofrer muito com isso?

— Não muito — respondeu.

— Porém no meu modo de pensar, quando algum artesão ou qualquer indivíduo criado pela natureza para ser comerciante, envaidecido pela riqueza ou o poderio, pelo número de suas relações ou por qualquer outra vantagem do mesmo gênero, insiste em entrar para a classe dos guerreiros, ou algum dos guerreiros para o grupo dos conselheiros ou dos guardas, para o que não revela capacidade alguma, e depois troquem as obrigações e os respetivos instrumentos de trabalho, ou se o mesmo indivíduo se abalançasse a exercer todos esses ofícios ao mesmo tempo, estou convencido de que para ti, também, semelhante baralhamento e tamanha multiplicidade de profissões provocaria a ruína da cidade.

— Sem dúvida.

— Sendo assim, a mistura dessas três classes e o exercício simultâneo das respetivas profissões ocasionam prejuízo vultoso para a cidade, o que, com todo o acerto, pode ser denominado crime.

— É evidente.

— E ao mais grave crime contra sua própria cidade, não dás o nome de injustiça?

— Como não?

— Aí temos, portanto, a injustiça. Como, inversamente, diremos: quando nas classes dos comerciantes, dos auxiliares e dos guardas cada um cumpre

a ponto suas atribuições de cidadãos, haverá o oposto do que descrevemos neste momento, a saber: justiça e o que faz justa a cidade.

— Não me parece — disse — que seja por outra forma.

— Não manifestemos — observei — excesso de confiança; só poderemos concluir dessa maneira depois de verificarmos que esse conceito é válido para cada indivíduo em particular e que em todos eles também se encontra a justiça. Que mais poderíamos acrescentar? Caso contrário, mudemos o campo de nosso estudo. Por agora, encerremos a investigação iniciada com a esperança de que nos tornaria mais fácil descobrir a justiça em cada indivíduo, se nos aplicássemos primeiro em algo maior em que ela se encontrasse. Quis parecer-nos que essa qualquer coisa devia ser a cidade, razão de havermos fundado uma cidade tão perfeita quanto possível, pois tínhamos a certeza de que a justiça deveria estar presente numa cidade assim constituída. O que nela descobrirmos, transportemos para o indivíduo; se houver paridade, muito bem; mas se notarmos alguma diferença no indivíduo, voltaremos à cidade para reexaminar nossas, conclusões. Desse modo, com o confronto de ambos e, por assim dizer, pelo atrito de um com o outro brilhará para nós a justiça, como do pedernal salta a faísca, que saberemos segurar, desde que se nos torne manifesta.

— É excelente o teu método — observou —; assim mesmo é que devemos proceder.

— Quando de duas coisas — lhe falei —, uma grande e uma pequena, dizemos que são iguais, queremos significar com isso que são dissemelhantes, por serem a mesma coisa; ou serão semelhantes?

— Semelhantes — respondeu.

— Assim, o homem justo em nada diferirá da cidade justa, no que diz respeito ao conceito da justiça, mas terá de ser semelhante a ela.

— Semelhante — respondeu.

— E a cidade se nos afigurou justa quando as três classes que a compõem, diferentes por natureza, desempenham independentemente suas

atividades: será temperante, corajosa e sábia, graças a certas disposições e qualidades correspondentes a essas mesmas classes.

— É certo — me falou.

— Do mesmo modo, caro amigo, teremos de considerar o indivíduo: deve ter na alma precisamente esses três gêneros de qualidades, razão de merecer o mesmo nome que a cidade, visto comportarem-se ambos do mesmo modo.

— Necessariamente — disse.

— Eis, meu admirável amigo, que se nos apresenta uma questão fácil: saber se a alma possui ou não essas três qualidades.

— Não me parece fácil — observou. — É bem possível, Sócrates, que fale certo o provérbio: O belo é difícil.

— É evidente — repliquei —; e fica sabendo, Glauco, que, a meu ver, com o método seguido na presente investigação, jamais chegaremos a uma conclusão rigorosa. O caminho que aí vai ter é mais longo e mais difícil. Mas talvez seja esse o método, realmente, indicado para o que expusemos e analisamos até agora.

— E não te satisfaz? — perguntou. — A mim, pelo menos, por enquanto ele parece bom.

— Muito bem — lhe falei —; nesse caso, eu também me declaro satisfeito.

— Então não desanimes — observou —; continua a investigar.

— Porventura — prossegui — não seremos forçados a admitir que em cada um de nós existem os mesmos princípios e hábitos que se encontram na cidade? De nenhuma outra fonte lhe poderiam ter vindo. Seria, de fato, sumamente ridículo imaginar que o caráter violento não passa das pessoas para as cidades que apresentam iguais caraterísticas, tal como se observa, por exemplo, com os trácios e os citas e, de modo geral, com os povos do norte, ou o amor ao estudo, que atribuem particularmente à nossa região, e,

ainda, a cupidez, que podemos considerar caraterística dos fenícios e das gentes do Egito.

— Sem dúvida — respondeu.

— E é realmente o que acontece — lhe falei —; não há dificuldade em reconhecê-lo.

— Nenhuma.

— O difícil será sabermos se fazemos tudo apenas por meio de um único princípio ou se cada um deles tem função diferente, a saber: se aprendemos com um, encolerizamo-nos com outro e procuramos satisfazer nossos desejos por meio de um terceiro, o da alimentação, da procriação e outros da mesma natureza, ou se será com toda a alma que realizamos cada um desses atos, quando nos dispomos a isso? Eis o que se me afigura difícil decidir por maneira satisfatória.

— É também o que eu penso — disse.

— Tentemos resolver por esse caminho se se trata de um único princípio ou se são distintos.

— De que forma?

— É muito certo que o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto. Por isso, onde quer que verifiquemos semelhante fato, podemos concluir que não se trata de um único princípio, porém de vários.

— Exato.

— Reflete agora no que passo a dizer.

— Podes falar.

— Será possível — continuei — que a mesma coisa fique parada e em movimento ao mesmo tempo e na mesma parte?

— De forma alguma.

— Ponhamo-nos ainda mais de acordo, a fim de não dissentirmos para adiante. Se, de um indivíduo parado que movimente as mãos ou a cabeça, afirmar alguém que se encontra ao mesmo tempo em repouso e em

movimento, é maneira de falar, segundo penso, que não podemos admitir, mas a seguinte: que uma parte dessa pessoa está em movimento e outra em repouso, não é verdade?

— Perfeitamente.

— E no caso de pretender nosso interlocutor levar adiante a brincadeira e afirmar com espírito que toda a tupia está a um só tempo em repouso e em movimento, sempre que gira em torno de si mesma com o eixo fixo em determinado ponto, ou qualquer outro objeto que ande em círculo sem sair do lugar, é também o que não aceitaremos, por não serem as mesmas porções desses objetos que a um só tempo se encontram em repouso e em movimento; o que diríamos é que esses objetos se compõem de uma parte reta e de partes curvas, e que com relação à primeira se encontram em repouso, sem apresentar desvio para nenhum lado, mas que se movimentam em círculo com relação às partes curvas, salvo no caso de inclinar-se a porção reta para a direita ou para a esquerda, para diante ou para trás, enquanto se processa aquele movimento circular; nessa hipótese, de nenhum jeito haverá repouso.

— Tudo isso está muito certo — observou.

— Objeções desse tipo — continuei — não nos atrapalham nem bastam para convencer-nos de que a mesma coisa possa ao mesmo tempo e na mesma parte de si mesma e com relação aos mesmos objetos sofrer ou produzir influências contrárias.

— A mim, pelo menos, não convencem — observou.

— Todavia — lhe falei — para que não sejamos obrigados a apreciar todas essas objeções só com o fito de demonstrar sua falsidade, com o que malbarataremos nosso tempo, aceitemos, de uma vez por todas, essa conclusão e passemos adiante, com a única ressalva de que, na hipótese de se nos apresentar um caso diferente, ficará sem valor tudo o que assentamos até o presente momento.

— É o que precisamos fazer — me disse.

— E agora — continuei — não admitirás que a confirmação e a recusa, o desejo e a aversão, a atração e a repulsão e todas as demais coisas do mesmo gênero devem ser consideradas como opostas entre si, quer sejam ativas, quer sejam passivas? A diferença, neste passo, carece de importância.

— São opostos, de fato — respondeu.

— E o seguinte — voltei a falar —: a fome e a sede, bem como os apetites em geral, a vontade e o desejo, tudo isso não incluis na mesma classe a que acabamos de referir-nos? Por exemplo, não dirás sempre que a alma de quem deseja tende para o objeto desejado ou que atrai para si o que desejaria possuir, ou, ainda, ao querer que lhe seja trazida alguma coisa, faz a si mesma sinal afirmativo, como se alguém lhe houvesse interrogado a esse respeito, pela ânsia de ver realizado seu desejo?

— Sem dúvida.

— E então? E não querer, não desejar, nada pretender, não equivale a afastar ou repelir algo para longe de si mesmo, justificando-se, desse modo, que os incluamos na classe contrária de tudo o que enumeramos antes?

— Como não?

— Sendo assim, precisaremos admitir que há uma classe particular de desejos, aos mais imperiosos dos quais damos o nome de sede e de fome?

— Admitiremos, sem dúvida — respondeu.

— Um é o desejo de beber e o outro, de comer?

— Sim.

— E agora: a sede, enquanto sede, será alguma coisa mais do que aquele desejo na alma, a que nos referimos? Por exemplo: a sede poderá ser sede de alguma bebida quente ou fria, em grande ou pequena quantidade, numa palavra, de uma determinada bebida? Ou, ainda: no caso e de associar-se-lhe o calor, surgirá o desejo de frescor, e no caso do frio, o desejo de calor? E com a presença da quantidade, será grande a sede e o desejo de beber muito, e se ela for pequena, de beber pouco? O que eu acho é que a sede,

pura e simples, não poderá deixar de ser senão o desejo de seu objeto natural, a própria bebida, como o da fome é o alimento.

— É assim, de fato — respondeu —; cada desejo em si mesmo só se dirige para o seu objeto natural; o desejo disto ou daquilo não passa de acidente.

— Não nos deixemos confundir — continuei — se alguém nos objetar que ninguém apetece apenas bebida, mas uma boa bebida, nem tão-somente comida, porém, boa comida, pois todo o mundo só deseja o que é bom. Sendo a sede um desejo, terá de ser desejo do que é bom, pouco importando o objeto do desejo, bebida ou outro qualquer, valendo o mesmo para os demais desejos.

— Talvez essa objeção tenha sua razão de ser — me disse.

— De qualquer forma — continuei — tudo o que se relaciona com alguma coisa determinada, o faz desta ou daquela maneira, segundo penso, ao passo que cada coisa considerada em si mesma só se relaciona com seu objeto próprio.

— Não compreendi — observou.

— Não compreendes — lhe perguntei — que uma coisa grande só pode ser grande em relação a outra?

— Perfeitamente.

— Que terá de ser algo pequeno?

— Sim.

— Assim como a muito grande se relaciona com a muito pequena? Ou não?

— É certo.

— E a que antes era maior, só o foi em relação com o que era menor, e a que terá de ser maior, com o que terá de ser menor.

— Não poderá ser de outra maneira — respondeu.

— E que da mesma forma se relaciona o mais com o menos, o duplo com a metade de todas as coisas do mesmo gênero, como também o mais

pesado com o mais leve, o mais rápido com o mais vagaroso, o mesmo se dando com o quente e o frio e com tudo o que se comporta do mesmo modo.

— Perfeitamente.

— E com relação à ciência, não se observa a mesma coisa? A ciência em si é simplesmeme o conhecimento do conhecimento, ou como quer que denominemos o com que se relaciona o conhecimento, um particular e determinado conhecimento de um objeto particular e determinado? O que digo é o seguinte: quando se criou a ciência de construir casas, não se diferençou ela das outras ciências, a ponto de ser denominada Arquitetura?

— Sem dúvida.

— E não foi isso por tratar-se de uma espécie determinada de conhecimento, diferente das demais?

— Foi.

— E por ser conhecimento de um determinado objeto, tornou-se uma determinada ciência? E o mesmo não valerá para todas as artes e todas as ciências?

— Exato.

— Era isso — continuei — o que há pouco eu queria significar. Talvez já tenhas compreendido que todas as coisas, quando em relação com algum objeto, consideradas em si mesmas só se relacionam com outras coisas em si mesmas, mas se o fizerem com determinados objetos, passarão também a ser qualificadas. Com isso, no entanto, não pretendo dizer que sejam exatamente como os objetos com que se relacionam, como, por exemplo, que o conhecimento do que é sadio ou doente seja, por sua vez, doente ou sadio, ou também que seja bom ou mau o conhecimento do bem e do mal; o que afirmo é que esse conhecimento não se tornou, de modo geral, o conhecimento do conhecimento, mas um conhecimento determinado, no presente caso, da saúde e da doença; por isso acabou, por sua vez, ficando um conhecimento determinado, do que decorre já não ser chamado apenas conhecimento, por se lhe ter ajuntado um objeto particular, o da ciência médica.

— Compreendo — me disse — e acho que tens razão.

— E com relação à sede — lhe perguntei — não a incluis entre as coisas que só são o que são em relação a um objeto? É fora de dúvida que só pode haver sede de...

— É certo — me interrompeu — de bebida.

— Sendo assim, de acordo com a qualidade da bebida será a natureza da sede? Porém, a sede em si não é nem sede de muito nem de pouco, nem do que é ruim nem do que é bom, numa palavra: de uma determinada bebida. Não; a sede em si só se relaciona naturalmente com a bebida em si mesma.

— Exato.

— Por conseguinte, a alma de quem está com sede, enquanto tiver sede outra coisa não deseja senão beber; isso, apenas, é o que almeja e para isso tende.

— É mais do que claro.

— Assim, no caso de alguma coisa puxar para outra direção a alma que tem sede, terá de ser diferente do princípio que tem sede e que a arrasta como a um animal para beber? Pois, como já vimos, não é possível que o mesmo princípio produza ao mesmo tempo e na mesma parte dele mesmo efeitos contrários.

— É evidente.

— Como não fora certo, segundo penso, dizer do mesmo arqueiro que a um só tempo com as mãos repele e atrai o arco, mas que com uma das mãos o afasta e com a outra o puxa para si.

— É muito certo — disse.

— E não poderemos afirmar, por vezes, que há quem não queira beber, muito embora esteja com sede?

— Sem dúvida — respondeu —; isso ocorre frequentemente com muita gente.

— E que diremos — perguntei — num caso desses? Não será que na alma dessa pessoa há um princípio que lhe ordena beber e outro que lho

proíbe, diferente do primeiro e mais forte do que ele?

— É o que parece — respondeu.

— E esse princípio que proíbe tal coisa, quando presente, não o faz por meio da razão, ao passo que o que arrasta e impulsiona, por meio de paixões ou de doenças?

— Parece-me que sim.

— Logo, não será fora de propósito — observei — admitir que se trata de dois princípios diferentes; um deles, com o qual o homem raciocina, poderá ser denominado o princípio racional da alma; o outro, com o que ele ama e tem fome ou sede, e é arrastado por todas as paixões, receberá o qualificativo de irracional e concupiscente, amigo dos mais variados prazeres e satisfações.

— Não é fora de propósito — respondeu — senão muito certo pensarmos como disseste.

— Desse modo — continuei — conseguimos isolar na alma dois princípios distintos. E quanto à cólera e àquilo com que nos encolerizamos, tratar-se-á de um terceiro princípio, ou terá afinidade com algum dos anteriores?

— Talvez tenha — observou — com o concupiscente.

— Mas — lhe disse — lembro-me de ter ouvido certa vez uma anedota a que dou inteira fé. É o seguinte: Leôncio, filho de Aglaiào, de uma feita, ao subir do Pireu, quando passava pelo lado de fora do muro setentrional, notando a presença de cadáveres no lugar das execuções, foi tomado a um tempo do desejo de contemplá-los e da repugnância que o levava a afastar-se dali. Durante alguns instantes lutou consigo mesmo e tapou o rosto, até que, dominado pelo desejo, arregalando os olhos e correndo para os cadáveres, gritou: Eis aí, miseráveis; saciai-vos desse belo espetáculo!

— Conheço a anedota — observou.

— O que essa história vem provar — lhe disse — é que, por vezes, a cólera entra em conflito com as paixões e que difere dela.

— Prova-o, realmente — respondeu.

— Por outro lado — lhe falei — não observamos também, com bastante frequência, sempre que em alguém predominam os desejos sobre a razão, que essa pessoa se injuria e se insurge contra a porção de si mesma que a violenta, e que em tal modalidade de duelo sai a cólera em ajuda da razão? Mas que saia em ajuda das paixões, quando a razão diz que não pode ser feito, é o que nunca, quero crer, poderás dizer que já observaste em ti mesmo ou em quem quer que seja.

— Não, de fato, por Zeus — foi sua resposta.

— E então — lhe perguntei —: quando alguém julga ter cometido alguma injustiça, não é certo que quanto mais nobre for menos se insurgirá contra os tormentos da fome, do frio ou de qualquer violência que sobre ele exerça com justiça a pessoa injuriada e, como dizia, não quererá sua cólera levantar-se contra ele mesmo?

— É verdade — respondeu.

— E no caso de considerar-se vítima de injustiça? Não fica fervente por dentro, indignado, e não se alia com o que se lhe afigura justo, ainda que tenha de sofrer fome, frio e tudo o mais do mesmo gênero, esforçando-se por sair vencedor, sem jamais ceder do seu nobre propósito, até conseguir esse desiderato ou vir a morrer no empreendimento, ou, ainda, como se dá com o cão, ao chamá-lo o pastor, até ser acalmado pela razão?

— Essa comparação — observou — é muito justa, tanto mais que pusemos os auxiliares em nossa cidade como verdadeiros cães, submissos aos dirigentes, que são os pastores da comunidade.

— Verifico — respondi — que apreendeste muito bem o meu pensamento. Mas considera também o seguinte...

— Que será?

— A cólera se nos revelou agora como sendo o oposto, justamente, do que há pouco havíamos assentado. Antes, admitimos tratar-se de uma modalidade do desejo, enquanto agora estamos longe de confirmar

semelhante proposição, para dizer que nos conflitos da alma ela toma as armas em defesa da razão.

— É muito certo — disse.

— E será ela, porventura, diferente da razão, ou uma simples variedade? Nesse caso não haveria na alma três princípios, porém dois: o racional e o concupiscente. Ou será como na cidade, em que três classes se congregam: a dos comerciantes, a dos auxiliares e a dos conselheiros? Nesse caso, ocorrerá também na alma um terceiro elemento, o colérico, auxiliar natural da razão, na hipótese, bem entendido, de não ter sido esta corrompida por uma educação víciosa?

— Sim — respondeu —; forçoso é que haja um terceiro elemento.

— É certo — observei —; no caso de revelar-se diferente da razão, como se nos patenteou diferente do desejo.

— O que não será difícil demonstrar — me disse — pois isso mesmo observamos até nas crianças, que se revelam coléricas desde que nascem; algumas nem chegam a adquirir o uso da razão, e a maioria só muito tarde o consegue.

— Por Zeus! — exclamei —; é muito certo o que dizes. Nos próprios animais é possível confirmar o que acabas de expor, se não quisermos mais uma vez invocar o testemunho de Homero, a que já recorremos há pouco:

Ao coração se dirige, batendo, indignado, no peito.

É fora de dúvida que nessa passagem Homero considera como perfeitamente distintas a porção racional que reflete sobre o bem e o mal, e a colérica, destituída de razão e que é admoestada por aquela.

— É muito certo o que dizes — observou.

— Com muito trabalho — voltei a falar — conseguimos vencer a nado esse pequeno trecho; mas, afinal concordamos plenamente em que os

mesmos princípios que ocorrem na cidade existem na alma dos indivíduos, em número igual tanto numa como na outra.

— Isso mesmo.

— E não será, então, forçoso que, sendo sábia a cidade por determinada causa, pela mesma razão seja também sábio o indivíduo?

— Sem dúvida.

— E, sendo corajoso de qualquer maneira o particular, será também, pela mesma causa, corajosa a cidade, havendo entre ambos relação idêntica em tudo o que diz respeito à virtude?

— Necessariamente.

— Diremos, portanto, Glauco, que um homem é justo do mesmo modo que é justa a cidade.

— É o que também necessariamente se conclui.

— Porém, ainda não nos esquecemos de que aquela só é justa pelo fato de exercer sua função específica cada uma das três partes de que é constituída.

— Não me consta que nos tenhamos esquecido dessa particularidade.

— Precisamos, por conseguinte, relembrar que cada um de nós será justo e realizará sua função própria, quando realizarem as suas cada uma das partes de que somos compostos.

— Sim — respondeu —; é o que precisamos ter sempre em mente.

— E não compete o comando ao princípio racional, por ser sábio e cuidar de toda a alma, e à cólera, obedecer e auxiliá-la?

— Perfeitamente.

— E não poderá acontecer, conforme dissemos antes, que a mistura acertada de Música e Ginástica é que as põe de acordo, esticando a razão e alimentando-a com belos discursos e ensinamentos, ou afrouxando algum tanto a outra, moderando-a e deixando-a mais branda por meio da harmonia e do ritmo?

— Sem dúvida alguma — respondeu.

— Logo, quando esses dois princípios forem educados como dissemos, e tiverem, de fato, aprendido o que lhes compete fazer, dirigirão a parte concupiscente que em todos nós ocupa a maior porção da alma e é por índole insaciável de riqueza. Terão de vigiá-la para que não venha a abusar dos denominados prazeres do corpo, tornando-se, com isso, cada vez maior e mais forte, e em lugar de exercer suas funções naturais, procure escravizar e governar os que não lhes estão naturalmente sujeitos, com o que acabará por destruir a vida.

— Perfeitamente — respondeu.

— E com relação aos inimigos de fora — continuei — não serão essas duas partes os melhores defensores da alma e do corpo, uma delas aconselhando e a outra defendendo, e ambas sempre obedientes ao comandante e pondo corajosamente em prática suas determinações?

— Exato.

— É por isso que damos o nome de corajoso ao indivíduo cuja parte animosa, tanto nos prazeres como nas dores, o conserva sob o comando da razão a respeito do que deve ou não deve ser temido.

— É muito certo — disse.

— É sábio graças à parte mínima que nele exerce o mando e determina tudo aquilo, e, além disso, possui o conhecimento preciso do que é útil a cada parte e ao conjunto da comunidade constituída pelos três.

— Exato.

— E mais: não dizemos que é temperante pelo fato da amizade e harmonia dessas mesmas partes, quando a que comanda e as que obedecem ficam de acordo em reconhecer que cabe à razão comandar, e não se insurgem contra ela?

— Temperança não é senão isso mesmo — replicou —, tanto na cidade como no indivíduo.

— Por conseguinte, ele será também justo pelo modo e razoes que já expusemos reiteradamente.

— Sem dúvida nenhuma.

— E agora — lhe perguntei —: porventura a justiça ficará algo embaçada e nos aparecerá diferente do que se nos mostrou na cidade?

— Eu, pelo menos — respondeu —, acho que não.

— No caso — lhe disse — de ainda remanescer em nosso espírito alguma dúvida, será fácil obter a confirmação; bastará para isso um exemplo corriqueiro.

— Qual é?

— Admitindo-se que a respeito de nossa cidade e do indivíduo nascido e criado segundo seu modelo, tivéssemos de nos manifestar acerca da possibilidade de vir este a desviar algum depósito de ouro ou de prata sob sua guarda: segundo teu modo de pensar, alguém poderia imaginar que ele fosse capaz disso e não quem em nada se lhe assemelhasse?

— Ninguém — respondeu.

— Como também não seria capaz de saquear templos ou de roubar e de trair seus próprios camaradas ou a cidade.

— Não, de fato.

— Nem, ainda, de ser infiel a seus juramentos ou a contratos de qualquer natureza.

— Como fora possível?

— Quanto a cometer adultério, descuidar-se dos pais ou negligenciar dos deuses, são vícios que condizem melhor com qualquer outra pessoa, não com ele.

— Sem dúvida — respondeu.

— E não é a causa de tudo isso o fato de fazer o que lhe compete cada uma das partes que nele há, no que diz respeito a comandar e ser comandado?

— Essa é a causa; não há outra.

— E ainda pretendes que a justiça seja alguma coisa mais do que a propriedade que assim deixa os homens e a cidade?

— Eu não, por Zeus — foi sua resposta.

— Assim, realizou-se inteiramente o sonho que nos levou a conjeturar, como dissemos, que mal começássemos a construir nosso burgo, alguma divindade nos levaria a encontrar o começo e como que algum modelo da justiça.

— É muito certo.

— Por conseguinte, Glauco, era uma espécie de imagem da justiça, que, aliás, nos foi de grande utilidade, tudo o que assentamos com relação ao indivíduo nascido para ser sapateiro, que só deveria fazer sapatos, nada mais, tal como o carpinteiro na sua especialidade, e assim com os demais artesãos.

— É evidente.

— De fato, ao que parece, a justiça é desse jeito, porém não com respeito às ações exteriores do homem, mas às interiores, em verdade, que lhe refletem o imo ser nos seus elementos constitutivos e o leva, como a homem justo, a não permitir a nenhum deles fazer nada do que lhe for estranho, nem interferir uns nos outros os diferentes princípios da alma em suas respetivas atividades, mas a pôr ordem em sua vida interior, disciplinar-se, tornar-se amigo de si mesmo e harmonizar essas partes à maneira dos três termos da escala musical: o alto, o baixo e o médio, como também faz com todos os intermediários que possam coexistir; e depois de unir todos esses elementos e de múltiplo que era tornar-se uno, temperante e afinado em tudo a que se aplicar, seja no afã de enriquecer, seja no cuidado com o corpo e em assuntos de política ou em negócios particulares, em qualquer situação, considera e denomina justa e bela a ação que mantém e contribui para realizar esse estado de alma, tendo na conta de sabedoria o conhecimento que determina semelhante norma de conduta, de injusta a ação que destrói esse estado de coisas, e de ignorância a opinião responsável por esta última orientação.

— Em tudo o que disseste, Sócrates, estás com toda a razão.

— Muito bem — observei —; por isso, se concluirmos que encontramos o homem justo, a cidade justa e o que num e noutro é a justiça, quero crer que não estaríamos enunciando alguma inverdade.

— Não, por Zeus — foi sua resposta.

— Podemos, então, afirmar isso mesmo?

— Podemos.

— Pois que seja — respondi. — E agora, precisaremos ver o que é a injustiça.

— É claro.

— Não será a injustiça, necessariamente, a rebelião desses três princípios, a preocupação de querer ocupar-se com tudo e a intromissão nas funções alheias, a insubordinação de uma parte com relação ao todo, para vir a dirigi-lo sem nenhuma justificativa, visto ser por natureza destinada a obedecer à parte feita para comandar? Nisto, quero crer, na desordem e no extravio das partes é que dizemos consistir a injustiça, a intemperança, a covardia, a ignorância, numa palavra: o conjunto dos vícios.

— É isso justamente — respondeu.

— Sendo assim — continuei —, uma vez claramente determinado o conceito do procedimento injusto e da injustiça, como, doutra parte, o do procedimento justo, não é certo que se nos tornou evidente, no mesmo passo, o que sejam a injustiça e a justiça?

— Como assim?

— Porque — continuei — em nada se distinguem das coisas saudáveis ou insalubres, sendo aquelas para a alma o que estas são para o corpo.

— Como? — perguntou.

— O que é saudável gera saúde, e o que é insalubre, doença.

— Certo.

— Do mesmo modo, o procedimento justo gera justiça, e o injusto, injustiça.

— Necessariamente.

— Promover saúde é deixar as diferentes partes do corpo em suas relações naturais de comando e dependência, recíprocas, vindo a ser doença o estado de coisas em que as partes dirigentes e as dirigidas se comportam contrariamente à ordem natural.

— Isso mesmo.

— E a promoção da justiça — continuei — não consistirá também em estabelecer entre as partes da alma essa reciprocidade de mando e dependência, do mesmo modo que a injustiça virá a ser a produção de um estado de coisas em que tal subordinação se processa contra a natureza?

— É evidente — disse.

— A virtude, por conseguinte, ao que parece, é uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma, enquanto e o vício é doença, feiura e debilidade.

— Exatamente.

— E não contribuem as belas ocupações para a aquisição da virtude, como o fazem as feias com relação aos vícios?

— Necessariamente.

— Pelo que vejo, agora só nos resta investigar o que será mais vantajoso: proceder com justiça, praticar ações belas e ser justo, pouco importando se os outros tem ou não têm conhecimento disso, ou cometer injustiças e ser injusto, ainda que não venha a ser punido ou não se torne melhor com a punição?

— A meu ver, Sócrates — me falou —, essa investigação já está ficando um tanto ridícula. Se consideramos insuportável a vida quando se arruina a constituição do corpo, ainda que pudéssemos saborear todos os alimentos e bebidas e dispuséssemos de imensa riqueza e de poder ilimitado, como poderia ser ela suportável, quando é perturbada e corrompida a natureza do que constitui o princípio essencial da vida ainda mesmo que nos fosse facultado fazer o que bem entendêssemos, com exceção do que nos pode livrar do vício e da injustiça, e obter a justiça e a virtude, uma vez que ambas se nos revelaram conforme as descrevemos há pouco?

— É risível, de fato — repliquei —; porém, já que alcançamos o ponto de que nos será possível perceber com toda a clareza que as coisas se passam; realmente, desse modo, convém não desanimar.

— Por Zeus — disse —; é o que precisamos evitar a todo o custo.

— Então, me segue — continuei — para que vejas quantas são, no meu entender, as modalidades do vício, ou, pelo menos, as que merecem ser analisadas.

— Vou seguir-te — respondeu —; podes falar.

— Ora bem — lhe disse —; da torre de vigia em que nos colocamos (pois em tal altura nosso argumento nos postou) quer parecer-me que há uma forma única de virtude, enquanto são infinitas as do vício, quatro das quais precisamos considerar.

— Que queres dizer com isso? — perguntou.

— Com toda a probabilidade — lhe falei —, quantas formas distintas houver de governo, tantas haverá de alma.

— E quantas há?

— Há cinco formas de governo — respondi — e cinco de alma.

— Então, enumera-as — me falou.

— Pois então direi — prossegui — que uma é a modalidade que acabamos de descrever, mas que pode ser denominada de duas maneiras. Exercendo o poder apenas uma determinada pessoa, chama-se realeza; quando são muitos, aristocracia.

— É verdade — observou.

— Essas duas modalidades — continuei — denomino uma só forma de governo, pois nem os diferentes governantes nem o governante único modificarão as leis fundamentais e da cidade, no caso de receberem a educação e a instrução que descrevemos.

— Seria impossível — me falou.

Livro 5

— Denomino boa e bela uma cidade nessas condições, como também o indivíduo que se lhe assemelha; ruins, pelo contrário, e falhas todas as outras, no caso de ser esta a verdadeira, nào somente no que entende com sua organização geral, como também quanto à formação espiritual de cada cidadão. De quatro maneiras as cidades podem ser ruins.

— Quais são? — perguntou.

Já me dispunha a enumerá-las na ordem em que me parecia surgirem umas das outras, quando Polemarco, sentado como estava e um tanto longe de Adimanto, estendeu o braço e, segurando-lhe o manto na altura do ombro, puxou-o para o seu lado, ao mesmo tempo em que inclinava o corpo e dizia algo que não pudemos perceber, a não ser a pergunta: — Deixaremos passar, ou que faremos?

Então, lhes perguntei: — Que é o que não deixareis passar?

— Quer parecer-nos — me disse — que estás com preguiça e pretendes bifar do assunto um capítulo inteiro de não pequena importância, para te poupares ao trabalho de desenvolvê-lo. Imaginaste que não o perceberíamos, por haveres dito antes com ar de pouco caso que a respeito das mulheres e dos filhos é mais do que claro para toda a gente ser tudo em comum entre os amigos.

— E não está certo, Adimanto, o que eu disse? — perguntei.

— Está — respondeu —; mas tanto esse certo como o restante precisam ser fundamentados.De que espécie de comunidade se trata? Porque há várias comunidades. Não te furtes, portanto, de explicar-nos qual tens em mente. Há muito estamos nessa expectativa, com a esperança de que acabarias por falar

da procriação dos filhos, como se processa, de sua educação e de tudo o mais a que te referiste com relação à comunidade das mulheres e dos filhos. Somos de parecer que esta é de grande, ou melhor, de máxima importância para a cidade, quer tenha sido bem constituída, quer não tenha. Agora, porém, que te preparas para estudar outra forma de governo, sem esclarecer esse ponto, resolvemos, conforme ouviste, não permitir que saias sem primeiro nos explicares isso, tal como fizeste com tudo o mais.

— Eu também — disse Glauco — acrescento meu voto ao dos presentes.

— Podes ter como certo — observou Trasímaco — que esse é o parecer de todos.

— Bela coisa fizestes — obtemperei — segurando-me desse modo! Iniciais nova discussão, justamente quando me alegrava de haver chegado ao fim, certo de que não tocaríeis nesse assunto e que vos satisfaríeis apenas com o que vos dissera. Levantando, agora, a questão, não tendes a menor idéia do enxame de palavras que despertastes. Eu já o havia percebido, mas passara de longe, de medo do trabalho que poderia acarretar-nos.

— Como assim — perguntou Trasímaco —: imaginas que os presentes aqui vieram para fundir ouro, não para ouvir discursos?

— Sim — respondi —; porém dentro de limites justos.

— Para o homem sensato, Sócrates — observou Glauco —, quando se trata de ouvir discursos desse tipo os limites compreendem a vida inteira. Porém não te preocupes conosco. O que importa é não te enfadares de responder com verdade às nossas perguntas sobre o que pensas a respeito da comunidade das mulheres e dos filhos, atribuída aos guardas, e como estes serão tratados no período que vai do nascimento ao início da educação propriamente dita. Parece-me a fase mais trabalhosa. Procura explicar-nos como deverá ser dirigida.

— Não é fácil — lhe disse — discorrer sobre o que na tua ingenuidade suscitaste; esse ponto despertará muito maior incredulidade do que tudo o que foi dito até agora. Inicialmente, porão em dúvida os homens que

semelhante plano seja exequível; mas ainda mesmo que o fosse, não o considerariam o melhor. Por isso mesmo, tenho escrúpulos de tocar nesse assunto, para que não pensem que tudo não passa de imaginação.

— Tranquiliza-te — respondeu —; teus ouvintes não são parvos ou incrédulos, nem recalcitrantes.

— Então — lhe falei — dizes isso para encorajar-me?

— Sem dúvida — respondeu.

— Pois consegues precisamente o contrário — objetei. — Se eu mesmo estivesse convencido do que digo, tuas palavras seriam oportunas. Quem está com a verdade pode tratar com segurança de assuntos de grande interesse e a que se afeiçoasse; porém procurar expressões, como faço agora, com certo cepticismo para desenvolver o argumento, sobre ser processo duvidoso, é de quase nenhuma segurança. Não tanto por provocar o riso, o que seria pueril; mas o certo é que se eu vier a tropeçar na verdade, não apenas irei ao chão como arrastarei na queda os amigos, e isso em assunto em que mais importa estarmos firmes. Suplico a Adrastéia que não se ofenda com o que vou dizer, mas considero muito menor crime matar alguém involuntariamente do que enganar quem quer que seja, em matéria de legislação, a respeito do belo, do bom e do justo. É preferível correr um perigo desses entre inimigos a corrê-lo entre amigos. Por isso não fazes bem em aconselhar-me desse modo.

Rindo, então, falou Glauco: — Mas Sócrates — disse —, se viermos a sofrer algum dano com tua exposição, absolver-te-emos como de crime de homicídio, ficando tu, por isso, limpo e sem nos teres enganado. Podes, por conseguinte, falar sem medo.

— É certo — respondi —; o absolvido fica limpo, nos termos da lei; justo é, portanto, que o mesmo princípio tenha aplicação entre nós.

— Por isso mesmo, podes falar.

— Sendo assim — prossegui — precisarei expor do começo um assunto de que eu já devia ter tratado. Mas também não fica mal, depois de haver

sido representado o drama masculino, pôr em cena o das mulheres, principalmente por me teres intimado nesse sentido.

— A meu ver, para os homens nascidos e educados da maneira que expusemos, não há caminho mais curto para chegar à posse e ao trato das mulheres e dos filhos do que prosseguir na direção inicial, quando determinamos estabelecê-los como guardas do rebanho.

— Certo.

— Prossigamos, portanto, na mesma direção e vejamos se é válido ou não aquele princípio referente ao nascimento e à educação das mulheres.

— Qual? — perguntou.

— É o seguinte: admitimos que as fêmeas dos cães devem vigiar com estes os rebanhos, ir à caça ao lado dos machos e fazer tudo em comum; ou dar-se-á, pelo contrário, que tenham de permanecer em casa, por incapazes, a não ser para a procriação e direção dos filhos, ficando exclusivamente para os machos o trabalho com o rebanho?

— Não — respondeu —; tudo terá de ser feito em comum, com a diferença de que a uns devem ser atribuídas tarefas mais pesadas e a outros, mais leves.

— E será possível — perguntei — empregar diferentes animais em trabalhos idênticos, se não os alimentarmos e criarmos da mesma maneira?

— De modo algum.

— Logo, se tivermos de empregar as mulheres nos mesmos trabalhos que os homens, terão de receber educação igual.

— Certo.

— Os homens aprenderam Música e Ginástica.

— Sim.

— Nesse caso, estas duas artes terão de ser ensinadas também às mulheres, bem como a arte da guerra, que elas precisarão praticar do mesmo modo que os homens.

— É o que se conclui — observou — do que disseste.

— Mas talvez — continuei — pareça ridícula muita coisa de nossa exposição, por ir de encontro aos costumes, no caso de querermos pôr em prática tudo o que expusemos.

— Sem dúvida — respondeu.

— E que vês de mais ridículo em tudo isso? — perguntei. — Evidentemente, o fato de nos estádios se exercitarem despidas as mulheres em companhia dos homens, tanto as jovens como as de mais idade, tal como se dá com os velhos que se comprazem com os exercícios de Ginástica, apesar das rugas e do aspeto pouco agradável de se ver.

— Sim, por Zeus — respondeu —; é, de fato, ridículo, segundo as idéias predominantes em nosso meio.

— Mas — prossegui — uma vez que começamos a expor o que pensamos, não tenhamos medo dos remoques dos trocistas, por mais que critiquem a inovação relativa a participarem dos exercícios físicos as mulheres, da Música e, acima de tudo, do manejo das armas e da equitação.

— Tens razão — disse.

— E já que entramos por tal caminho, enfrentemos a aspereza da lei e intimemos esses brincalhões a parar com suas zombarias, com lembrá-los de que até bem pouco tempo os helenos consideravam desonroso e ridículo o espetáculo do homem nu, como ainda hoje, aliás, é o caso da maioria dos bárbaros, e que quando os cretenses introduziram essa prática e, seguindo-lhes de perto o exemplo, os lacedemônios, os engraçadinhos da época ridicularizaram a inovação. Não te parece?

— Sem dúvida.

— Porém, como provasse a experiência, segundo penso, que era melhor tirar a roupa do que encobrir tudo isso, deixou de ser ridículo aos olhos o que a razão apresentava como superior. Esse exemplo vem demonstrar como é tolo quem considera risível outra coisa além do mal, e também que quem se esforça em provocar o riso com espetáculo que não seja o da loucura e do vício, empenha-se em alcançar o belo por prisma diferente do da bondade.

— É muito certo — disse.

— Inicialmente, não será melhor nos pormos de acordo sobre a possibilidade ou impossibilidade de concretizar essa idéia, permitindo a quem quer que seja discutir, por brinquedo ou seriamente, se pode ou não a natureza feminina associar-se ao homem em todas as atividades, ou se apenas é capaz de desempenhar-se bem de algumas e não de outras, e em qual desses grupos está incluída a atividade militar? Não seria esse o melhor começo e o mais indicado para ensejar-nos uma bela conclusão?

— O melhor, sem dúvida — respondeu.

— E não queres — perguntei — que contra nós mesmos defendamos o outro partido, para não tomarmos sem esforço a fortaleza do inimigo?

— Nada impede de assim fazermos — respondeu.

— Então, falemos por eles: «Sócrates e Glauco, não há necessidade de alguém contestar vossa proposição, pois no início da cidade por vós fundada fostes os primeiros a admitir que cada pessoa só deveria dedicar-se à atividade mais condizente com sua própria natureza.»

— Sim, admitimos, reconheço-o. Por que não?

— «E a natureza da mulher, não difere fundamentalmente da do homem?»

— Como não há de diferir?

— «Nesse caso, devem também ser diferentes as respetivas atribuições, de acordo com a constituição de cada um.»

— Sem dúvida.

— «De que maneira, então, deixareis de errar e de contradizer-vos, com afirmardes agora que os homens e as mulheres terão de exercer as mesmas funções, uma vez que são de natureza diferente?» Tens alguma resposta, caro amigo, para rebater semelhante acusação?

— Assim de pronto — respondeu — não me parece fácil; porém te pediria, como de fato peço, que tu mesmo argumentes por nós, seja como for.

— São essas, Glauco — continuei —, além de outras, as dificuldades que há muito eu percebia, razão por que me mostrava indeciso e com medo de discorrer a respeito da lei que deve regular a posse e a educação das mulheres e dos filhos.

— Sim, por Zeus — replicou —; realmente, a coisa não me parece fácil.

Sem dúvida — voltei a falar. — Mas tanto no caso de cair alguém num pequeno tanque como no mar fundo, terá por força de nadar.

— Perfeitamente.

— Sendo assim, nós, também, precisaremos nadar, para ver se nos livramos desse tema, com a esperança de que um delfim nos carregue nas costas ou que sobrevenha alguma salvação miraculosa.

— Parece que sim — respondeu.

— Vejamos, então — falei —, se achamos saída, já admitimos que naturezas diferentes implicam ocupações também diferentes. No entanto, acabamos de afirmar que naturezas diferentes têm de exercer ocupações iguais. Essa é a vossa acusação?

— Justamente.

— Como é notável, Glauco — lhe disse —, o poder da arte dialética!

— Como assim?

— Por parecer-nos que muita gente incide involuntariamente nela, imaginando que não discute, mas apenas conversa, e isso por serem incapazes de dividir o argumento em seus conceitos fundamentais e por se apegarem às palavras, no empenho de rebater a tese do adversário, do que resulta, simplesmente, brigarem em vez de discorrerem sobre o tema apresentado.

— De fato — observou —; é o que, nas mais das vezes, acontece; mas isso também se aplicará ao nosso caso?

— Com toda a segurança — respondi —; é muito possível que, sem o querermos, estejamos brigando por uma questão de palavras.

— Como assim?

— Naturezas diferentes não devem ocupar-se com as mesmas coisas, foi o que afirmamos com decisão e espírito de polêmica, depois do que começamos a discutir, porém com base apenas numa palavra, sem nos determos, um momento sequer, em considerar o sentido de igualdade e diferença de naturezas e na razão de as distinguirmos, quando atribuímos diferentes ocupações a naturezas diferentes e ocupações iguais a naturezas também iguais.

— Realmente — disse — não consideramos esse ponto.

— Por conseguinte — continuei — estávamos livres de formular a pergunta se os indivíduos calvos e os de cabeleira vasta têm a mesma natureza ou se são de natureza contrária, e depois de havermos concordado que são de natureza contrária, no caso de exercerem os calvos o ofício de sapateiro, não deixar que os de cabeleira o exerçam, e vice-versa.

— Seria mais do que ridículo — respondeu.

— E por que ridículo — perguntei — se não for pelo fato de não ter sido nossa intenção estabelecer a diferença ou identidade das naturezas em sentido absoluto e de só termos, então, em mente o conceito de identidade ou diferença que se relaciona com as ocupações? Essa a razão de havermos dito: o médico e o indivíduo dotado de espírito médico têm a mesma natureza. Não pensas desse mesmo modo?

— Perfeitamente.

— O médico e o carpinteiro diferem entre si?

— Muito.

— Sendo assim — prossegui —, se os sexos masculino e feminino parecem diferir na aptidão para determinadas artes ou ocupações, diremos que é preciso atribuir a cada um a que lhe convém. Mas se virmos que a diferença consiste apenas em gerar filhos o homem e em dá-los à luz a mulher, não poderemois, de forma alguma, admitir como demonstrado que a mulher difere do homem na questão com que nos ocupamos. Pelo contrário:

continuaremos a sustentar que tanto os nossos guardas como suas mulheres devem desempenhar funções idênticas.

— Com todo o direito — observou.

— Depois disso, pediremos ao defensor da tese contrária que nos ensine para que arte ou para que atividade relacionada com a preservação da cidade não têm o homem e a mulher iguais aptidões, porém diferentes.

— Seria muito justo.

— Mas decerto ele poderia também alegar o que tu próprio afirmaste não faz muito, que não é fácil responder de improviso a semelhante pergunta, mas que com um pouco de reflexão não seria impossível.

— Poderia, realmente.

— Queres, então, convidar nosso contraditor a acompanhar-nos? Talvez consigamos demonstrar-lhe que na administração da cidade não há ocupações privativas das mulheres.

— Com todo o gosto.

— Então vem cá, lhe diríamos, e responde: Quando afirmas que determinado indivíduo é bem-dotado para certa atividade e maldotado qualquer outro, não queres com isso significar que um aprende algo com facilidade e o outro com maior dispêndio de energia? E que o primeiro, com poucas lições revela capacidade inventiva para aquele assunto, enquanto o outro, com aplicação e estudo não é capaz de reter o que aprendeu? E que num caso o corpo é eficiente servidor do espírito, e no outro, o contrário disso? Ou haverá mais algumas peculiaridades que permitam distinguir entre o indivíduo por natureza bem-dotado para determinada função e o que não o for?

— Não poderá aduzir outras — respondeu.

— Conheces alguma atividade em que o gênero masculino revele, sob todos os aspetos, mais aptidão que o feminino? Haverá necessidade de nos estirarmos com citações e mencionar a arte de tecer ou a confecção de bolos

ou de conservas, em que as mulheres parecem realmente sobressair-se e em que fora o cúmulo do ridículo serem sobrepujadas pelos homens?

— Tens razão — disse — em afirmar que, de modo geral, um dos sexos é inferior ao outro. Embora algumas mulheres sejam superiores aos homens em muitas coisas, de regra é como disseste.

— Sendo assim, meu caro, não há ocupação especial na administração da cidade que toque apenas à mulher, na qualidade de mulher, ou ao homem, enquanto homem; as aptidões naturais são igualmente distribuídas nos dois e sexos, podendo exercer por natureza qualquer função tanto a mulher como o homem, com a diferença de que a mulher é mais fraca do que o homem.

— Perfeitamente.

— Iremos, então, incumbir os homens de tudo, sem nada atribuirmos às mulheres?

— De jeito nenhum.

— A meu pensar, o que acontece, conforme dissemos, é que algumas mulheres são médicas por natureza, e outras não; umas são de índole musical, e outras, verdadeira negação para a Música.

— Certo.

— De outra parte, algumas terão disposição para a Ginástica, enquanto outras não terão propensão para nenhuma dessas atividades?

— É assim também que eu penso.

— E então? Não há de haver, também, mulher filósofa ou, ainda, inimiga da Filosofia? Ou corajosa uma, e outra pusilânime?

— Isso mesmo.

— Logo, haverá mulheres com temperamento de guarda, e outras sem essa disposição. E não foi com vistas a essa peculiaridade que escolhemos os guardas do sexo masculino?

— Perfeitamente.

— É evidente, pois, que tanto a natureza do homem como a da mulher são próprias para a função de guarda da cidade, com a única diferença de ser

mais fraca a última.

— Sem dúvida.

— Sendo assim, essas são as mulheres que devemos escolher para coabitar com os homens e exercerem juntamente com eles as funções de guarda, visto serem capazes, e de natureza igual à deles.

— Perfeitamente.

— E não devemos atribuir a naturezas iguais as mesmas ocupações?

— Sim, as mesmas.

— Desse modo, depois de um grande rodeio, chegamos ao ponto de partida, quando admitimos não ser contra a natureza ocuparem-se as mulheres dos guardas com Música e Ginástica.

— Sem dúvida.

— Logo, não estabelecemos exigência absurda nem quimérica, já que formulamos essa lei de acordo com a natureza. A prática, ora em uso, é que parece contrária à natureza.

— Parece, de fato.

— E não tínhamos, também, de considerar se nossas determinações, além de exequíveis, eram vantajosas?

— Sim.

— E já não reconhecemos que são perfeitamente realizáveis?

— Já.

— Logo, depois disso precisamos reconhecer que são as mais vantajosas.

— É claro.

— No que entende com a formação das mulheres para a função de guardas, não haverá necessidade de dar àquelas educação diferente da dos homens, visto ser a mesma natureza que a recebe.

— Não, evidentemente.

— Desejara ouvir tua opinião a respeito de uma coisa.

— Qual?

— Se tens como certo que há homens melhores do que outros, ou se és de parecer que todos são iguais?

— De forma alguma.

— Na cidade por nós fundada, quais foram os indivíduos que deram melhor prova na função de guardas: os que receberam a educação por nós descrita ou os sapateiros que foram criados para ser sapateiros?

— Que pergunta engraçada! — respondeu.

— Compreendo — lhe disse. — E agora: não são os guardas e os melhores cidadãos, quando comparados com os demais?

— Muito melhores.

— E então? E suas mulheres, em confronto com as mulheres dos outros, não serão também as melhores de todas?

— Também essas — disse —; muito melhores.

— E poderá haver algo mais louvável numa cidade do que ter homens e mulheres excelentes?

— Não.

— Mas essa superioridade foi alcançada pelo emprego da Música e da Ginástica, de acordo com a nossa orientação.

— Perfeitamente.

— Sendo assim, a legislação que instituímos não é apenas possível, senão também a mais vantajosa para a cidade.

— Certo.

— Logo, terão de ficar nuas as mulheres dos guardas, pois vestirão virtude em lugar de roupa, como terão, ainda, de participar com eles dos trabalhos da guerra e das demais ocupações que visem a proteger a cidade, sem cuidarem de mais nada. A única diferença é que as mulheres receberão tarefas mais leves do que os homens, por serem do sexo fraco. Quanto ao gracejador das mulheres que se despem para o melhor desempenho dos exercícios físicos, outra coisa não faz senão colher os frutos temporãos de

sua chalaça, sem saber por que motivo se põe a rir nem o que está fazendo. É muito certo o dito, e sempre válido, que o útil é belo e o prejudicial é feio.

— Perfeitamente.

— Nesta altura já podemos considerar-nos livres da primeira onda, concernente à lei das mulheres; não somente escapamos de ficar submergidos, por havermos estabelecido que todas as ocupações devem ser comuns aos guardas dos dois sexos, como demonstrou nosso argumento ser essa instituição tão exequível quanto proveitosa.

— De fato — observou —; não era pequena a onda de que conseguiste escapar.

— Porém tu mesmo — continuei — dirás que não era grande, quando vires a que vem agora.

— Então, mostra-ma — respondeu.

— Depois — lhe disse — da lei anterior e das que a precederam, creio que temos a seguinte.

— Qual?

— Que as mulheres devem pertencer em comum a todos os homens, sem que nenhuma venha a formar com ninguém um casal particular. Os filhos, também, serão comuns e nem o pai conhecerá o filho, nem o filho, seu pai.

— Realmente — disse — em relação a essa lei haverá muito maior descrença, tanto no que respeita à aplicação como à sua utilidade.

— Não acho — lhe falei — que se possa pôr em dúvida a imensa vantagem da comunidade das mulheres e dos filhos, na hipótese de ser realizável; a única questão capaz de levantar protestos seria a sua aplicação na prática.

— Sobre ambos os aspetos — observou — haverá muitas objeções.

— Englobas numa só conspiração as duas assertivas. Eu pensava poder escapar de uma, se a coisa te parecesse de vantagem, só me ficando para discutir contigo a questão de sua aplicação.

— Porém não escaparás — disse —; agora terás de defender as duas.

— Aceito o castigo; mas faz-me um favor: permite que me comporte como essa gente de espírito preguiçoso, que tem por hábito alimentar-se de suas próprias fantasias, quando passeiam a sós. Antes de descobrirem como poderá vir a realizar-se o que desejam, põem de lado a idéia, para não se cansarem com o esforço de pensar se poderá ou não poderá ser posta em prática, e admitindo como já realizado o que desejam, constroem tudo o mais sobre essa base, alegrando-se com o que farão quando tornar-se realidade, e com isso deixam ainda mais indolente o espírito, já de si mesmo preguiçoso. Eu, também, agora me sinto algo indolente; de muito bom grado adiaria o exame da questão da possibilidade. No momento, aceitando-a como possível, vejamos, se o permitires, como os dirigentes regulamentarão esse dispositivo, para, afinal, demonstrar-te que semelhante idéia, uma vez concretizada, ensejaria grandes benefícios tanto para a cidade como para os guardas. É isso que pretendo examinar contigo em primeiro lugar, deixando o resto para depois, se estiveres de acordo.

— Não formulo nenhuma objeção — me disse —; podes começar.

— O que eu penso — continuei — é que se os dirigentes forem dignos desse nome e se se parecerem com eles seus auxiliares, estes revelarão boa vontade em obedecer e aqueles em dar ordens, em parte seguindo as prescrições legais, em parte as do seu próprio espírito, nos casos deixados para a iniciativa particular.

— Naturalmente — respondeu.

— Sendo assim — prossegui —, na qualidade de legislador, terás de escolher as mulheres como fizeste com os homens e de aproximar todos de acordo com o critério da semelhança. E porque uns e outros têm casa e mesa em comum e nada possuem de próprio, viverão juntos e se misturarão no ginásio, e nos outros locais de instrução, levados à união dos corpos, segundo penso, por uma necessidade natural. Ou faço mal em falar em necessidade?

— Não será necessidade de natureza geométrica — respondeu —; é amorosa, porém, de aguilhão talvez mais eficiente para convencer e arrastar as multidões.

— Sem dúvida — respondi. — Mas depois disso, Glauco, unirem-se ao acaso ou fazer seja o que for dessa maneira, é o que não pode ser permitido pelos deuses numa comunidade de cidadãos felizes; nem os dirigentes o consentiriam.

— Não seria justo — respondeu.

— É evidente que passaremos a realizar casamentos tão sagrados quanto possível. Consideramos sagrados os casamentos de mais vantagem para a cidade.

— Perfeitamente.

— E de que maneira poderão ser vantajosos? É uma questão que te apresento, Glauco, pois sei que tens em casa muitos cães de caça e pássaros de fina qualidade. Diz-me, então, por Zeus: não cuidas do seu acasalamento e da procriação?

— De que modo? — perguntou.

— Para começar, embora todos sejam de boa raça, alguns não serão melhores do que outros?

— Sem dúvida.

— E todos te parecem indiferentemente bons para a reprodução, ou dás preferência aos melhores?

— Aos melhores.

— E quais escolhes: os mais novos, os velhos, ou os que se acham no vigor da idade?

— Os que se acham no vigor da idade.

— E se não tomares essas medidas para a procriação, não te parece que virá a degenerar a raça de teus pássaros e de teus cães?

— Sem dúvida — respondeu.

— E com os cavalos — perguntei — e os outros animais: achas que seja diferente?

— Fora o maior dos absurdos.

— Pelos deuses, caro amigo — lhe disse —; como terão de ser excelentes nossos governantes, se o mesmo princípio for também válido para a espécie humana!

— É válido, sem dúvida alguma — replicou. — Mas a que vem isso?

— Porque necessariamente — continuei — terão de lançar mão de uma infinidade de remédios. Os corpos que não necessitam de remédios mas se dispõem a seguir determinado regime, basta-lhes um médico medíocre; mas sempre que se torna indispensável o uso de medicamentos, sabemos todos quanto vale um médico competente.

— É certo. Mas, a que te referes?

— É o seguinte — continuei —: há o perigo de, com frequência, precisarem os governantes recorrer à mentira e à fraude, tendo em vista o bem dos governados. Dissemos algures que, considerado como remédio, esse recurso poderia ser-nos útil.

— E com razão o dissemos — observou.

— Ao que parece, nos casamentos e na procriação dos filhos, tal direito tem inteira aplicação.

— Como assim?

— De acordo com os princípios estabelecidos — continuei — será preciso que os melhores homens se unam o maior número de vezes possível às melhores mulheres, e os indivíduos inferiores de um e de outro sexo só muito raramente o façam, devendo ser criados os filhos nascidos da união daqueles, porém não os destes últimos, se quisermos que o rebanho se mantenha sempre em excelentes condições. Todas essas cautelas só devem ser conhecidas dos governantes, para que o rebanho dos guardas se conserve, tanto quanto possível, imune de rebeliões.

— É muito certo — disse.

— Por isso mesmo, regulamentaremos o uso de algumas festas em que se reunirão moços e moças, com sacrifício e hinos que encomendaremos aos nossos poetas, apropriados à cerimônia dos casamentos. Fica a cargo dos dirigentes determinar quantos casamentos devem ser celebrados, levando-se em consideração as guerras, doenças e outras ocorrências da mesma natureza, para que o número de homens se mantenha sempre igual, e se evite, na medida do possível, que a cidade venha a crescer demais ou a minguar.

— Tens razão — me falou.

— A meu ver, precisaremos também inventar alguma modalidade engenhosa de loteria, para que os cidadãos, inferiores atribuam ao capricho da sorte a responsabilidade de cada casamento, não ao arbítrio dos dirigentes da cidade.

— Perfeitamente — disse.

— Para os jovens que se sobressaírem na guerra ou no que for, serão concedidas honrarias e recompensas; entre outras, a permissão de terem mais vezes contato com as mulheres, bom pretexto, também, de serem gerados em maior número filhos de pais excelentes.

— Certo.

— Quanto aos filhos, à medida que forem nascendo, serão entregues a comissões adrede organizadas, ou de homens somente, ou de mulheres, ou, ainda, dos dois sexos, por serem comuns as funções públicas.

— Muito bem.

— Os referidos funcionários, quero crer, levarão os filhos de pais bem constituídos para o redil, nalgum ponto afastado da cidade e os entregarão a umas tantas amas aí residentes. Quanto aos nascidos de pais inferiores ou mesmo dos outros que porventura apresentem alguma malformação congênita, serão escondidos, como convém, em algum lugar oculto e inacessível.

— Assim conservaremos limpa — observou — a geração dos guardas.

— As amas cuidarão também de sua alimentação, encaminhando as mães para o redil, sempre que elas estiverem com os seios túrgidos de leite, e tomando as precauções cabíveis, para que nenhuma venha a reconhecer os próprios filhos. No caso de serem insuficientes, providenciarão a vinda de outras mães, nas mesmas condições. Com todas elas terão o cuidado de só permitir o aleitamento durante um período razoável de tempo, fazendo em seu lugar as amas e governantes os serviços da noite e outros trabalhos pesados.

— Facilitas bastante — disse — a maternidade para as mulheres dos guardas.

— É preciso ser assim — lhe disse. — Mas prossigamos, por ordem, no estudo a que nos propusemos. Afirmamos que os filhos devem ser concebidos por indivíduos no vigor da idade.

— Certo.

— E não serás também de parecer que o período exato dessa fase dura vinte anos para a mulher e trinta para o homem?

— A que período te referes? — perguntou.

— A mulher — continuei — começará a dar filhos para a cidade aos vinte anos, e assim prosseguirá até aos quarenta; o homem, transposto o ponto mais ardoroso de sua carreira, gerará filhos para a cidade até à idade de cinquenta e cinco anos.

— Realmente — observou — para ambos é a fase de maior vigor, tanto do corpo como do entendimento.

— Logo, sempre que alguém de idade superior ou inferior à prescrita tomar parte na procriação coletiva, qualificaremos a transgressão como ímpia e injusta, por haver gerado para a cidade um filho cuja concepção (no caso de passar despercebida) não terá sido precedida dos sacrifícios e preces que os sacerdotes, as sacerdotisas e toda a comunidade oferecem por ocasião dos casamentos, para que de pais excelentes e prestimosos nasçam

filhos melhores e de maior préstimo do que eles, ao passo que aquele filho é produto das trevas e do mais censurável desregramento.

— É certo — disse.

— A mesma lei — continuei — é válida para o indivíduo que ainda se encontre na idade de gerar e venha a coabitar com mulher também no vigor da idade, sem que os tenham aproximado os governantes. Nessas condições, diremos que se gerou um bastardo para a cidade, sem esponsálias nem consagração.

— É muito certo — declarou.

— Porém, a meu ver, quando os homens e as mulheres já tiverem passado da idade de conceber, daremos aos homens liberdade de se unirem com as que quiserem, excetuadas as filhas e as mães, as filhas das filhas ou as da geração acima das mães, o mesmo se dando com as mulheres, para as quais ficam excluídos os filhos, os pais e os que com eles se relacionarem na linha ascendente ou descendente. Mas ao lado dessa permissão, antes de mais nada, lhes recomendaremos que tomem as precauções necessárias para não darem à luz nenhum filho, embora chegue a ser gerado, e no caso de vingar o produto, admitir como certo que não será alimentado pela comunidade.

— Essas determinações — disse — são também muito bem pensadas. Mas os pais e as mães, e todos os que acabaste de enunciar, de que modo os conhecerão?

— Não poderão conhecê-los — respondi —; mas todas as crianças do sexo masculino que nascerem no décimo ou no sétimo mês, a contar do dia em que a determinado cidadão foi permitido procriar, serão consideradas por este como filhos, como serão filhas as do sexo feminino, dando-lhes todos o nome de pai. Os filhos destes serão seus netos, os quais, por sua vez, chamarão sua mulher de avó e denominarão irmãos e irmãs todas as crianças nascidas no tempo em que o pai e a mãe procriavam. Entre todos esses,

como dizia, terá de haver abstenção. Quanto à união entre irmãos, será permitida por lei sempre que a sorte o decidir e o confirmar a Pítia.

— Está certo — concluiu.

— Essa, portanto, Glauco, e desse modo, é que será a comunidade de mulheres e de crianças entre os guardas do burgo. Que se trata de algo perfeitamente de acordo com o resto da constituição, vindo a ser, até, o melhor de seus dispositivos, é o que precisamos fundamentar em nossa ulterior disposição. Ou que faremos?

— Isso mesmo, por Zeus — foi a sua resposta.

— E o começo de nosso acordo não deverá consistir em perguntarmos a nós.mesmos qual o bem que devemos considerar como o mais importante na organização da cidade, e que o legislador deve ter sempre em mira quando promulgar suas leis, e qual o maior mal, para depois procurarmos saber se tudo o que consideramos até o presente segue no rastro do bem e se afasta cada vez mais do mal?

— Sem a menor dúvida — respondeu.

— E concebe-se maior mal para a cidade do que tudo o que a desagrega e de uma unidade faz muitas partes? Ou maior bem do que o que a deixa coesa e una?

— Impossível.

— E não constituirá elo a comunhão da alegria e da dor, sempre que os cidadãos, na medida do possível, se alegram ou entristecem igualmente com a aquisição ou a perda de alguma coisa?

— Seguramente — respondeu.

— E o inverso: a diferença de sentimentos não separa sempre, quando uns se mostram profundamente acabrunhados, enquanto outros se alegram ao extremo com tudo o que acontece, tanto com a cidade como com seus moradores?

— Sem dúvida.

— E não decorre isso, precisamente, de pronunciarem a um só tempo as mesmas expressões os componentes da cidade: isto é meu, e isto não me pertence, o mesmo acontecendo quando se referem ao que lhes é estranho?

— Exato.

— Qualquer cidade, por conseguinte, em que a maioria de seus membros se exprime do mesmo modo com relação às mesmas coisas e digam isto é meu, ou isto não é meu, terá de ser a mais bem organizada.

— Sem dúvida.

— Como será, também, a que mais se aproxima da condição do indivíduo. Quando, por exemplo, um de nós recebe uma pancada no dedo, toda a comunidade do corpo e da alma submetida ao comando unificador da parte da alma que a dirige sente o traumatismo e se associa à dor do local ofendido, motivo de dizermos que o homem sente dor no dedo. Da mesma maneira nos expressamos com relação a tudo o mais do homem, tanto com respeito ao sofrimento, quando alguma parte vem a ressentir-se, como à alegria, sempre que passa bem.

— É assim mesmo — disse —; e a respeito do que perguntaste, a todas as luzes a cidade mais bem constituída será a que mais se aproximar de uma comunidade desse tipo.

— Por conseguinte, a meu ver, sempre que acontecer algo bom ou mau para qualquer cidadão, a cidade e organizada desse modo dirá, antes de mais nada, que o fato se passou com ela e se alegrará ou sofrerá juntamente com o cidadão.

— Necessariamente — disse —; a que for organizada desse jeito.

— Já é mais do que tempo — observei — de voltarmos para nossa cidade, a fim de verificarmos se os princípios sobre que nos pusemos de acordo se lhe aplicam, ou se condizem melhor com outra qualquer comunidade.

— Façamos isso mesmo — replicou.

— E então? Nas demais cidades não há dirigentes e povo, tal qual como na nossa?

— Há.

— E entre eles não se dão todos o nome de cidadãos?

— Sem dúvida.

— Mas, além de cidadãos, como o povo denomina nas outras cidades os governantes?

— Na maioria delas dão-lhes o nome de senhores; só nas democraticamente organizadas é que empregam essa mesma denominação: governantes.

— E na nossa? Que diz o povo que os governantes sejam, além de cidadãos?

— Salvadores e auxiliares — respondeu.

— E estes, como, de regra, os denomina o povo?

— Contratador e sustentador.

— E nas outras cidades, que nome eles dão aos do povo?

— Escravos — disse.

— E os governantes, como são apelidados entre si?

— Co-regentes.

— E os nossos governantes?

— Companheiros de guarda.

— Saberás dizer, porventura, se nas outras cidades se dá o caso de um governante tratar algum dos colegas como amigo e a outro como pessoa estranha?

— É o que se observa em muitas.

— O amigo ele considera, e sobre isso se manifesta, como sendo dos seus; o estranho, como não lhe dizendo respeito?

— Isso mesmo.

— E com relação aos teus guardas? Haverá algum que tenha na conta de estranho qualquer dos colegas e assim o qualifique?

— Em absoluto! — respondeu —; pois ao encontrar seja quem for, cada um julgará tratar-se de irmão ou irmã, pai ou mãe, filho ou filha, quando não ascendente ou descendente direto de algum deles.

— Bela resposta — lhe falei. — Mas diz-me o seguinte: limitar-te-ás apenas a atribuir-lhes por lei esses nomes de parentesco, ou deverão todos pautar a conduta de acordo com a denominação apropriada? Com relação ao pai, tudo o que a lei manda que aos pais se atribua: reverência, atenções e a obediência devida aos progenitores, na falta do que nada de bom poderão esperar, nem dos deuses nem dos homens, por não se revelarem pios nem justos se procederem de outro modo. A teu ver, não serão essas as máximas que todos os cidadãos farão soar desde cedo nos ouvidos das crianças com relação aos pais (os que lhes forem apontados como tal) e aos demais parentes?

— Essas mesmas — respondeu —, pois seria ridículo trazerem na boca o nome dos parentes, sem o legitimarem por meio de atos.

— Mais do que em qualquer outra, é em nossa cidade que haverá completo acordo no dito dos particulares a que há pouco nos referimos, tanto nas ocorrências boas como nas desastradas: meus negócios vão bem, ou: meus negócios vão mal.

— Tens toda razão — observou.

— E não dissemos, também, que essa maneira de pensar e de falar vai de par com os prazeres e as dores da comunidade?

— E com acerto o afirmamos.

— Desse modo, mais do que alhures, participarão em comum os nossos cidadãos de tudo o que for por eles denominado meu, participação que irá intensificar-lhes a vivência em comum dos prazeres e das dores.

— Muito!

— E a razão desse fato, além da organização geral da cidade, vamos encontrá-la na posse em comum das mulheres e dos filhos por parte dos nossos guardas.

— Sem dúvida — disse —; é a razão primordial.

— Mas já reconhecemos ser essa unidade de sentimentos o maior bem para a cidade, quando comparamos a cidade bem constituída com o corpo, o qual compartilha da sensação de dor ou de prazer de qualquer de seus segmentos.

— E com razão o reconhecemos — disse.

— Revelou-se-nos, por conseguinte, como o maior bem para a cidade a comunidade das mulheres e dos filhos entre os guardas.

— Sem dúvida — respondeu.

— Tudo isso está também de acordo com o que dissemos antes. Afirmamos, então, que os guardas não deveriam ter casa própria nem terras nem propriedade de qualquer natureza, cumprindo-lhes apenas, pelos serviços prestados como guardas, receber dos outros a alimentação, que consumiriam em comum, no pressuposto de estarem decididos a ser guardas de verdade.

— É muito certo — declarou.

— Tudo o que eu disse antes — prossegui — e o que foi acrescentado agora contribui para fazer deles verdadeiros guardas e impedi-los de desmembrar a cidade, por isso mesmo que não aplicam à mesma coisa a designação de *meu,* nem cada um a uma coisa diferente, com o que acabam uns tantos por arrastar para casa, como propriedade exclusiva, o que puderem adquirir, enquanto outros farão o mesmo com as deles, com mulheres e filhos diferentes, que a todos ensejarão, respetivamente, alegrias ou tristezas, ao passo que se estiverem acordes a respeito dos interesses próprios, esforçar-se-ão com o maior empenho para o mesmo fim e compartilharão igualmente, tanto quanto possível, das alegrias ou das dores.

— É muito certo, disse.

— E então? Não deixarão de existir, por assim dizer, entre eles, processos e queixas recíprocas, visto nada possuírem de próprio, a não ser o corpo, e pertencer tudo o mais a todos em comum? Com isso ficarão livres

das discórdias que o dinheiro, os filhos e os parentes fazem nascer entre os homens.

— Sem dúvida, é como terão de ficar, foi a resposta.

— Como também, com justiça, não haverá entre eles processos por agressão ou injúria. Diremos ser justo e honroso protegerem-se reciprocamente os da mesma idade e lhes imporemos a obrigação dos exercícios físicos.

— Exato.

— Semelhante dispositivo — continuei — apresenta ainda a seguinte vantagem: sempre que alguém se zanga com outra pessoa e pode pedir satisfação na hora, há menos probabilidades de ter consequências graves a pendência.

— É muito certo.

— Aos mais velhos será dado o poder de dirigir os jovens e de castigá-los.

— É claro.

— É de supor que nunca os moços se atreverão a bater nos velhos ou a usar de violência contra eles, a menos que recebam ordem dos dirigentes nesse sentido, como também não lhes farão nenhum ultraje. Neste particular, dois guardas de grande eficiência basta para contê-los: o medo e o respeito; o respeito, que manda não bater em quem talvez seja seu próprio pai; e o medo, pela possibilidade de saírem muitos em defesa do agredido. ou seja na qualidade de filhos, ou na de irmãos, ou na de pais.

— É o que se daria, de fato — observou.

— De qualquer forma, as leis promoverão paz entre todos.

— Sim, paz duradoura.

— Não ocorrendo, por conseguinte, discórdia entre eles, não haverá perigo de que o resto da cidade se desavenha com eles ou consigo mesma.

— Não, de fato.

— Com respeito aos pequenos males de que ficarão isentos, nem me parecem dignos de menção, como a adulação dos ricos pelos pobres, as preocupações e incômodos decorrentes da educação dos filhos e o empenho de obter meios para o sustento dos familiares, ora contraindo dívidas, ora negando-as, para arranjar provisões seja como for e entregá-las nas mãos das mulheres ou de empregados, e tudo o mais, amigo, que vem na esteira dessas preocupações tão insignificantes e evidentes, que não merecem a minima referência de nossa parte.

— Sim — respondeu —; são evidentes até para os cegos.

— Livres de todas essas ninharias, viverão vida mais feliz do que a vida bem-aventurada dos vencedores olímpicos.

— Como assim?

— Pelo fato de gozarem aqueles vencedores de parte mínima das prerrogativas de que desfrutam nossos guerreiros. A vitória destes é mais bela, como é mais generoso o tratamento público dispensado a todos eles. Tal vitória equivale à salvação da cidade. Como prêmio, eles e os filhos são alimentados à custa da cidade e recebem de sua parte tudo o de que necessitarem enquanto viverem, além de serem, depois de mortos, condignamente sepultados.

— Não há dúvida — observou —; são honrarias admiráveis.

— Não te recordas — perguntei — de que no começo de nossa exposição alguém nos censurou por não deixarmos felizes nossos guardas, pois com possibilidade de adquirir tudo o que possuem os mais cidadãos, nada tinham de próprio? Respondemos que voltaríamos a examinar o assunto quando se nos oferecesse oportunidade, mas que, naquele momento, de nossos guardas iríamos fazer guardas de verdade e que só tínhamos em mira deixar a cidade tão feliz quanto possível, sem olhar particularmente para o bem-estar de uma determinada classe, com o intuito de torná-la feliz.

— Lembro-me — respondeu.

— E então? Uma vez que a vida dos nossos guardas se nos revelou muito melhor e mais bela do que a dos vencedores olímpicos, poderemos compará-la à dos sapateiros e dos mesteirais ou à dos agricultores?

— Acho que não — foi sua resposta.

— Parece-me oportuno repetir agora o que então aleguei: o guarda que procura ser feliz, a ponto de deixar de ser guarda, sem contentar-se com a vida modesta e segura que, na nossa maneira de pensar, é também a melhor, e se deixa levar por qualquer noção absurda e pueril de felicidade para atirar-se à conquista de tudo o que houver no burgo, confessa que Hesíodo era verdadeiramente sábio, quando afirmou ser a metade, de algum modo, maior do que o todo.

— Se ele pedisse minha opinião, dar-lhe-ia o conselho de cingir-se a essa maneira de viver.

— Aceitas, por conseguinte — continuei — que as mulheres tenham tudo em comum com os homens, conforme já expusemos, no que entende com a educação, os filhos e a guarda dos demais cidadãos, e quer fiquem na cidade, quer sigam para a guerra, terão de cuidar do burgo ou ir à caça juntamente com os homens, à maneira dos cães, e em tudo o mais associarem-se com eles, na medida do possível, com o que só farão o que de melhor poderiam fazer, pois desse modo não irão contra a ordem natural das coisas, no que respeita às relações dos sexos, em tudo o que entre eles seja comum por natureza.

— Aceito — respondeu.

— Falta-nos — continuei — considerar apenas a questão de saber se será possível estabelecer também entre os homens essa comunidade que se observa nos animais, e qual a maneira de pô-la em prática?

— Antecipaste-me — observou — precisamente no que eu ia perguntar.

— Com relação à guerra — prossegui — é muito claro, ao meu parecer, como se conduzirão.

— Como será? — perguntou.

— Tomarão parte juntos nas expedições, além de levarem com eles, para a guerra, os filhos mais crescidos, para que observem, tal como se dá com os filhos dos obreiros, o que terão de fazer quando forem homens. Além disso, os filhos prestarão serviços de vária natureza em tudo o que se relacionar com a expedição e ajudarão os pais e as mães. Ou ainda não notaste o que se passa nas outras profissões, quanto tempo, por exemplo, os filhos dos oleiros ajudam os pais e os veem trabalhar, antes mesmo de eles se iniciarem nesse mister?

— Notei.

— Ora, terão de ser os oleiros mais caprichosos na educação dos filhos, no que respeita à experiência e à observação do que é preciso fazer?

— Seria o cúmulo do ridículo — observou.

— De resto, é fato que todos os animais brigam com mais desenvoltura na presença dos filhos.

— Isso mesmo. Porém no caso de derrota, Sócrates, não é pequeno o perigo, aliás frequentíssimo na guerra, de arrastarem em sua perda os filhos, o que deixaria a cidade incapaz de restabelecer-se.

— Tens razão — respondi —; mas és de opinião que não devemos expô-los aos perigos?

— De forma alguma.

— E então? Se tiverem de enfrentar algum risco, não será isso precisamente em lances de que sairão melhorados, quando bem-sucedidos?

— Evidentemente.

— E consideras vantagem somenos ou não compensadora dos riscos a que expõe, observar ou não a guerra na meninice quem com o tempo terá de tornar-se homem destemido?

— Não; é grande a vantagem, segundo o critério que expuseste.

— Então, o que precisamos fazer é arranjar modo de verem os meninos a guerra e, ao mesmo tempo, cuidarmos da segurança deles. Assim ficaria bem, não te parece?

— Sim.

— Para começar — lhe disse — dentro das possibilidades humanas, os pais não serão ignorantes da matéria, mas saberão distinguir perfeitamente as expedições perigosas das que o não forem.

— Certamente — respondeu.

— A umas tantas, por conseguinte, os levarão, e a outras se absterão de fazê-lo.

— É justo.

— Sendo assim — continuei — nesses casos os comandantes não serão os menos capazes, senão os mais indicados, tanto pela experiência como pela idade, para servirem de instrutores e guias de confiança.

— É como, realmente, será preciso fazer.

— Mas devemos considerar que muita coisa acontece contra toda a expectativa.

— É fato.

— Por isso, amigo, para deixá-los a coberto de tais surpresas é que precisamos provê-los de asas desde a infância, para que, na hora do perigo, todos possam levantar o vôo e porem-se a salvo.

— Que queres dizer com isso? — perguntou.

— Terão de montar a cavalo — lhe disse — o mais cedo possível, e depois de haverem aprendido a montar, serão levados para assistir aos combates, não em animais árdegos e belicosos, porém nos mais velozes e dóceis ao freio que for possível encontrar. É a melhor maneira de observarem a profissão que terão de seguir, como também a mais segura, pois sempre que for preciso, poderão retirar-se na companhia dos guias de idade provecta.

— Parece-me acertado o que disseste — observou.

— E com relação à guerra propriamente dita — continuei — como se haverão uns com os outros os cidadãos e em face do inimigo? Vê se estou certo ou não na minha maneira de pensar.

— Podes falar.

— No caso — lhe disse — de abandonar o posto algum dos nossos combatentes, largar as armas ou cometer por pusilanimidade qualquer ato dessa espécie, não será conveniente fazer dele artesão ou lavrador?

— Perfeitamente.

— E quem se deixar prender pelo inimigo, não achas bom dá-lo de presente aos que o aprisionaram, para fazerem com a presa o que bem lhes parecer?

— Sem dúvida.

— E também o contrário disso: quem se distinguir por atos de bravura, deverá ser coroado no próprio acampamento por seus companheiros de expedição, meninos e rapazes, um de cada vez. Ou não?

— Acho que sim.

— Como também receberá cumprimentos.

— Sem dúvida.

— Mas com uma coisa — prossegui — estarás em desacordo comigo.

— Qual é?

— Beijar a quem quiser ou ser beijado por todos.

— Ótimo! — respondeu —; eu iria mais longe, pois estipularia por lei que, enquanto durasse a campanha, ninguém teria o direito de recusar-lhe beijos; assim, no caso de estar apaixonado algum dos guerreiros, ou fosse rapaz ou rapariga o objeto de sua predileção, com maior ardor se disporia a conquistar o prêmio.

— Belo — acrescentei. — Além do mais, já observamos que os cidadãos mais valentes casarão maior número de vezes do que os outros, e que sobre eles recairá a sorte com maior frequência, para que gerem o maior número possível de filhos.

— Sim, já o observamos — disse.

— De acordo com Homero, temos o direito de honrar dessa maneira os jovens mais prestantes, pois ele declara expressamente que, por se ter

sobressaído Ajaz na batalha, foi distinguido com maior porção de lombo, visto ser esse o galardão indicado para os adolescentes de comprovada valentia. Desse modo, ao mesmo tempo que são distinguidos, tornam-se mais fortes.

— É muito certo — observou.

— Sobre esse assunto — continuei —, devemos acatar a opinião de Homero. Nos sacrifícios e em outras solenidades,, honraremos ainda os bravos, de acordo com o merecimento de cada um, não apenas com hinos e distinções a que já nos referimos, mas também com

lugares de honra, viandas e taças repletas,

pois com a própria distinção que concedemos aos moços e moças de merecimento, cuidamos de deixá-los robustos.

— Belas palavras — disse.

— Muito bem. E os que morrerem em combate, depois de darem provas de valor, não diremos, antes de mais nada, que pertencem ao gênero de ouro?

— Sem dúvida.

— E não daremos, também, crédito a Hesíodo, quando afirma que ao morrer alguém dessa raça,

Nobres demônios se tornam na terra de vastos caminhos,
guardas dos homens mortais, excelente defesa dos males?

— Sim, todo o crédito.

— Perguntaremos, também, ao deus de que maneira teremos de sepultar com honrarias especiais esses varões heróicos e divinos, o que faremos de acordo com as indicações do oráculo.

— Nem poderia ser de outra maneira.

— E a partir desse momento, cuidaremos de sua sepultura e os veneraremos como a gênios protetores. Concederemos iguais honrarias a quem morrer de velhice ou de outra forma, e que em vida tenha sido considerado de merecimento excepcional.

— É muito justo — observou.

— E agora: com relação aos inimigos, como se haverão nossos soldados?

— Sob que aspeto?

— Em primeiro lugar, no que entende com a escravidão: será justo escravizarem helenos, cidades helenas, em vez de impedirem, na medida do possível, que outros o façam e se habituarem a poupar a raça helénica, como meio preventivo para não virem a ser escravizados pelos bárbaros?

— Será muito melhor poupá-los.

— Assim, não só não teremos escravos helenos, como aconselharemos os demais helenos nesse sentido.

— Perfeitamente — disse —; unidos, desse modo, contra os bárbaros, poupar-se-ão reciprocamente.

— E o seguinte — perguntei —: o costume de despojar os cadáveres depois da vitória, com exceção das armas, parece-te recomendável? Semelhante prática não servirá de desculpa para os pusilânimes, que se julgam dispensados de enfrentar o adversário, como se estivessem cumprindo seu dever, simplesmente com se agacharem junto dos mortos? Tanto mais que muitos exércitos já se perderam por causa de tal rapacidade.

— Sem dúvida.

— Não te parece vilania e cupidez espoliar cadáveres, e pensamento mesquinho, mais próprio de mulheres, considerar inimigo o corpo sem vida, quando, de fato, o inimigo já voou para longe, deixando ali apenas o seu equipamento de combate? Encontras alguma diferença entre os que procedem

desse jeito e os cães que se enfurecem contra a pedra que os atinge, mas não tocam em quem a atirou?

— Não há a menor diferença — respondeu.

— Suprimamos, portanto, o costume de despojar cadáveres e a proibição de sepultá-los.

— Sim, por Zeus, é o que faremos — respondeu.

— Assim, também, não levaremos as armas aos templos para consagrá-las aos deuses, principaímente as dos helenos, já que temos empenho em demonstrar nossa benevolência com relação a todos eles. Não! Devemos ter medo, até, de constituir profanação do templo a consagração de despojos tomados de parentes, a menos que a própria divindade determine de outro modo.

— É muito certo — disse.

— Prossigamos: e quando tratar-se de devastar o território de povos helenos ou de incendiar-lhes as casas, como imaginas que se comportarão nossos guerreiros, com relação aos inimigos?

— Ouvirei com muito prazer tua opinião a esse respeito.

— No meu modo de pensar — lhe falei —, não deve ser feita nem uma coisa nem outra, mas apenas carregar a safra do ano. Queres que te explique por que aconselho essa medida?

— Sem dúvida.

— O que me parece é que, se dois nomes são pronunciados, guerra e sedição, é por serem distintos e corresponderem a coisas diferentes, a saber: de uma parte aliado e consanguíneo e, de outra, indiferente e estrangeiro. A luta entre parentes chama-se sedição; entre estranhos, guerra.

— É muito interessante essa distinção.

— Então vê se também te parece interessante a seguinte: o que afirmo é que os povos helenos são aparentados e consanguíneos, enquanto para eles os bárbaros são estranhos e sem nenhuma relação de parentesco.

— Muito bem.

— Assim, sempre que os bárbaros brigarem com os helenos ou os helenos com os bárbaros, diremos que se guerreiam e que são inimigos naturais, merecendo o nome de guerra semelhante pendência. Porém, lutarem helenos contra helenos; sempre que assim procederem, diremos que deviam ser amigos naturais, mas que nesse caso a Hélade está doente e dividida, sendo preciso dar o nome de discórdia a essa dissensão.

— Eu, pelo menos — disse —, concordo inteiramente com essa maneira de pensar.

— Considera agora — continuei —, às luzes dessa definição, quando há discórdia e cisão na cidade, sempre que os dois partidos devastarem o território dos respetivos adversários e lhes queimarem as casas, quão funestas não terão de ser e quão pouco amigos da pátria se revelarão os dois partidos, pois de outro modo não se atreveriam a dilacerar assim a própria ama e mãe. O razoável, para o vencedor, seria apoderar-se das colheitas do vencido, e, no mais, considerar que ainda virão a reconciliar-se e que não se guerrearão o tempo todo.

— Muito mais branda, sem dúvida — observou — é essa maneira de pensar.

— E então? — perguntei —: a cidade que pretendes fundar não fará parte da Hélade?

— Necessariamente — respondeu.

— E seus habitantes, não terão de ser bons e inofensivos?

— Muito.

— E não serão amigos dos helenos e se considerarão membros da família da Hélade e não frequentarão, como os demais helenos, os mesmos santuários?

— Sem dúvida.

— Nesse caso, as divergências dos helenos devem ser consideradas simples rixas entre parentes, não vindo a receber o nome de guerra.

— Não, evidentemente.

— Logo, brigarão sempre com a possibilidade de se reconciliarem.

— Perfeitamente.

— Por meios brandos, portanto, procurarão chamá-los à razão, sem reduzi-los à escravidão nem exterminá-los, por não se considerarem inimigos deles, mas apenas punidores.

— É muito certo — observou.

— Assim sendo, na qualidade de helenos não devastarão o solo da Hélade ou incendiarão casas, nem considerarão como inimigos os moradores de determinada cidade, homens, mulheres e crianças, mas apenas uns poucos, os causadores, propriamente, do dissídio. Por isso mesmo, nem hão de querer devastar-lhes o território nem destruir-lhes as casas, pois contam lá com muitos amigos, só prolongando a luta até o instante em que os culpados sejam obrigados pelas vítimas inocentes a dar-lhes satisfações.

— Reconheço — me disse — que é como, realmente, devemos proceder com relação aos nossos adversários; mas com os bárbaros, faremos como presentemente se comportam os helenos entre si.

— Então, promulguemos uma lei para nossos guardas, que os proíba de devastar a terra e incendiar casas.

— É o que faremos — respondeu — além de considerarmo-la tão boa como as anteriores.

— Porém, quer parecer-me, Sócrates, que se te deixarem falar dessa maneira, nunca mais te lembrarás da questão que puseste de lado para te alargares em tantas considerações, a saber, se é ou não exequível uma constituição desse tipo e quais os meios a que se deve recorrer para pô-la em execução. Não tenho a menor dúvida em admitir que, no caso de ser ela possível, tudo correria às mil maravilhas na cidade que a adotasse. E ainda acrescento tudo o que omitiste: os guerreiros se bateriam com maior denodo contra o inimigo, pelo fato de nenhum abandonar o companheiro, visto se conhecerem todos e se denominarem irmãos, pais e filhos; e no caso de saírem também as mulheres à guerra, quer incorporadas às linhas dos

homens, quer na retaguarda, para incutir medo nos inimigos, ou mesmo para a hipótese de reforço, tenho absoluta certeza de que com isso se tornariam invencíveis. Vejo no lar, também, toda a sorte de bens de que desfrutariam e a que não te referiste. E, uma vez que me declaro de acordo contigo acerca de todas essas vantagens e de mil outras particularidades, no pressuposto de que venha a ser posta em prática tua constituição, interrompe a exposição e trata apenas de convencer-nos de que é exequível tal desiderato e de como poderemos alcançá-lo. Deixa de lado tudo o mais.

— Com que arrebatamento — lhe disse — fizeste essa espécie de incursão no meu discurso, sem a menor indulgência para minhas indecisões! Certamente não percebeste que no instante em que acabo de livrar-me das duas primeiras ondas, atiras sobre mim a maior e mais perigosa. Só depois de saberes qual seja é que me desculparás plenamente, por ser mais do que justificada essa vacilação e o receio de emitir uma proposição tão estranha ou de melhor fundamentá-la.

— Quanto mais te externares dessa maneira — disse — menos folga te daremos, até nos contares como será possível semelhante forma de governo. Por isso, fala de uma vez e deixa-te de subterfúgios.

— De início — lhe disse — terei de lembrar-vos que foi a investigação sobre a natureza da justiça e da injustiça que nos fez chegar até aqui.

— É certo. Mas a que vem isso agora? — perguntou.

— A nada. Porém, se conseguirmos, de algum modo, descobrir o que é a justiça, iremos exigir que o homem justo não difira dela em coisa alguma, mas que seja em tudo exatamente como a justiça, ou nos satisfaremos apenas com o fato de aproximar-se dela o mais possível e de reproduzir-lhe os traços em grau maior do que o resto dos homens?

— Sim — respondeu —; com isso nos satisfaremos.

— Um paradigma, portanto, é o que desejávamos alcançar quando procurávamos saber como é a justiça em si mesma e o homem inteiramente justo, se é que pode haver alguém nessas condições, e também a injustiça e o

indivíduo injusto em grau máximo. Assim, com os olhos fixos nesses dois tipos, no que respeita à felicidade que revelarem, ou o contrário disso, seremos forçados a concluir para nós mesmos que quanto mais nos assemelharmos a um ou a outro, tanto mais igual à deles será a nossa sorte, respetivamente, sem a intenção de demonstrar que esses dois modelos podem realmente existir.

— A esse respeito — disse — tens toda a razão.

— És, porventura, de parecer que carecerá de merecimento o pintor que, depois de nos apresentar o tipo ideal do homem belo e de ter trabalhado nele com dedicação, fosse incapaz de provar a existência de um indivíduo como aquele?

— Não, por Zeus — respondeu.

— E então? E nós, não apresentamos, também, em nosso discurso um modelo da cidade perfeita?

— Apresentamos.

— E acreditas que ficaremos em situação inferior se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade como a que descrevemos?

— De forma alguma — respondeu.

— Essa é a verdade — continuei. — Mas se eu tiver de fazer-te a vontade nesse particular, para mostrar como poderemos alcançar semelhante desiderato e quais sejam as suas maiores possibilidades, por tua parte terás de fazer-me outras tantas concessões.

— Quais?

— É possível realizar seja o que for exatamente como dissemos? Não faz parte da natureza das coisas que a execução se aproxime menos da verdade do que a palavra, embora não o pareça? Concedes-me esse ponto ou não?

— Concedo — respondeu.

— Por isso mesmo, não deves exigir que tudo quanto expusemos em nossa dissertação venha a realizar-se com todas as minúcias. Se

conseguimos descobrir como se funda uma cidade do modo mais consentâneo com nossa descrição, terás de admitir que descobrimos a maneira de realizar o que pediste. Não te agrada esse resultado? Eu, por mim, declaro-me satisfeito.

— A mim também agrada — respondeu.

— Depois disso, ao que parece, precisamos procurar e demonstrar o que está errado em nossas cidades, por não serem constituídas da maneira que dissemos, e também determinar a modificação mínima que seria preciso introduzir para que elas alcançassem forma verdadeira. O ideal seria modificar um ponto, apenas; dois, no máximo. De qualquer jeito, o menor número possível, e todos de importância secundária.

— De inteiro acordo — respondeu.

— Com uma única modificação — lhe disse — estou certo de que a cidade se transformaria, conquanto não se trate de alteração pequena nem fácil de fazer; porém, é realizável.

— Qual é? — perguntou.

— Eis-nos chegado — continuei — ao que há pouco comparei com a maior onda. Mas vou dizer o que seja, ainda mesmo que a onda arrebente e me cubra de vergonha e ridículo. Presta a máxima atenção ao que passo a referir.

— Podes falar — me disse.

— A não ser — prossegui — que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominados reis e potentados se ponham a filosofar seriamente e em profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia, e que sejam afastados à força os indivíduos que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades, não poderão cessar, meu caro Glauco, os males das cidades, nem ainda, segundo penso, os do gênero humano. Antes disso, não se concretizarão no mínimo nem verá a luz do sol a constituição cujo traçado acabamos de esboçar. Era isso o que há muito eu receava declarar, por ver como destoa da opinião comum. É difícil

compreender que de outra forma não poderá haver felicidade, nem pública nem particular.

E ele: — Sócrates — disse —, que palavra e conceito acabas de enunciar, bastante idôneo, podes crer, para levar muita gente, e não de todo desprezível, a jogar longe as vestes e, despidos, lançar mão da primeira arma que encontrarem, para caírem com ímpeto sobre ti e praticarem maravilhas! Por isso, se não te defenderes com argumentos adequados e não te puseres a salvo, como castigo te tornarás objeto de galhofa.

— E não és o culpado disso? — perguntei.

— Do que, aliás, não me arrependo — respondeu. — Porém, não tenciono abandonar-te; defender-te-eu na medida das minhas forças; mas só posso fazê-lo com boa vontade e expressões animadoras; sim, talvez te responda com mais cuidado do que o faria qualquer outra pessoa. Com um defensor assim ao teu lado, trata de demonstrar aos incrédulos que tudo, realmente, se passa como disseste.

— Vou tentá-lo — respondi —; máxime por me ofereceres ajuda de tal porte. Parece-me necessário, no caso de querermos escapar das pessoas a que te referiste, explicar-lhes quem tínhamos em mente quando ousamos afirmar que os filósofos precisavam dirigir a cidade. Só depois de aceito isso é que poderá alguém defender-se, com mostrar-lhes que por natureza compete a uns poucos dedicar-se à Filosofia e governar a cidade, e a todo o resto abster-se daquele estudo e obedecer aos governantes.

— Chegou o momento — disse — de fazermos essa distinção.

— Acompanha-me, para vermos se de um jeito ou de outro me revelo bom guia.

— Então, segue na frente.

— Haverá necessidade de lembrar-te — perguntei — ou tu mesmo farás a reflexão de que, quando dizemos que alguém ama alguma coisa, a estar correta a expressão, será preciso que não ame apenas umas partes com exclusão de outras, porém o todo?

— Parece que terás de avivar-me a memória; não apanhei o que queres dizer.

— Essas palavras, Glauco, só ficariam bem na boca de outra pessoa. Quem tem experiência de amor não pode ignorar que os moços na flor da idade estimulam e abalam fortemente os amantes e admiradores dos jovens, pois todos eles se consideram merecedores de seu afeto e atenções. Não é assim que fazeis com os rapazes de bela aparência? Se é de nariz arrebitado, dizeis que é gracioso, passando todos a elogiá-lo. O nariz de papagaio daquele, achais que lhe confere certo ar de realeza, como declarais bem proporcionado o que não apresenta traços exagerados nem num nem noutro sentido. Os morenos têm aspeto viril; os de tez clara são descendentes dos deuses. E a palidez do mel, não te parece eufemismo criado por algum amante conformado com a cor do seu querido, bastando para isso que estivesse na flor da idade? Em suma: todas as desculpas vos servem e sempre encontrais o que dizer, contanto que não fique excluído nenhum jovem nessa idade florida.

— Se queres tomar-me como paradigma, para concluir que todos os apaixonados assim procedem, declaro-me de acordo contigo, por amor ao nosso tema.

— E então? — lhe perguntei —: não vês que a mesma coisa fazem os apreciadores de vinho? Não há pretexto de que não lancem mão para provarem seja que vinho for.

— É certo.

— O mesmo fato, quero crer, poderás observar nos ambiciosos: quando não podem comandar um exército, contentam-se com um pelotão, e se não se veem distinguidos por pessoas graduadas e de importância, alegram-se com sê-lo por gentinha sem valor, contanto que se sintam alvo de alguma deferência.

— É muito certo.

— Agora responde sim ou não ao seguinte: quando dizemos que alguém cobiça alguma coisa, entendemos com isso que essa pessoa apetece tudo o que tal conceito abarca, ou apenas uma parte, com exclusão de outra?

— Tudo — respondeu.

— E com respeito ao filósofo, não dizemos que aspira à sabedoria, porém, não a esta ou àquela parte, senão a toda ela?

— Certo.

— E quem não revela amor ao estudo, principalmente na mocidade, quando ainda não se encontra em condições de avaliar o que é útil ou o que o não é? De um indivíduo nessas condições não dizemos que goste de aprender ou que seja filósofo, como da pessoa que sentisse repugnância para a comida não diríamos também que tem fome e apetece comer, ou que seja glutão, porém, que é mau comedor.

— E com razão, assim nos expressáramos.

— E o que se mostra disposto a provar todas as variedades de conhecimento e se aplica com alegria ao estudo, sem nunca revelar fastio, com todo o direito podemos denominá-lo filósofo. Ou não?

A isso Glauco respondeu: — Gente desse feitio encontrarás aos montes. A meu ver, todos os amadores de espetáculos se incluem nessa categoria, tão-somente pelo prazer de aprender alguma coisa. Há também os que se deixam levar pelo ouvido, tipos esquisitos que ficariam deslocados entre os filósofos. Esses não se mexeriam para ouvir discursos sérios ou uma disserração, como a de agora. No entanto, vão a todas as festas de Dioniso, como se tivessem alugado as orelhas, sem perder uma única função, tanto na cidade como no campo. A todos esses e aos que se aplicam ao estudo de artes insignificantes daremos o nome de filósofos?

— De forma alguma — respondi —; de filósofos têm apenas a aparência.

— E para ti — perguntou — quais são os verdadeiros filósofos?

— Os que se comprazem — disse — na contemplação da verdade.

— É muito certo — objetou —; mas como explicas semelhante fato?

— Não me fora fácil explicar — lhe disse — se estivesse a tratar com outra pessoa. Mas tenho certeza de que vais concordar com o seguinte.

— Que é?

— Uma vez que o belo é o oposto do feio, trata-se de dois conceitos.

— Como não?

— Se são dois, cada um constitui uma unidade.

— Isso também.

— O mesmo é válido para os conceitos do justo e do injusto, do bem e do mal, e para todos, isoladamente considerados: constituem unidades; mas como cada um deles só nos surge em combinação com outro, com corpos e ações, por isso nos parece múltiplo.

— É justo o que dizes — observou.

— Nessa base — continuei — estabeleço a seguinte distinção: de um lado coloco os que há momentos denominaste amadores de espetáculos, os amigos das artes e os homens práticos, e num grupo à parte os a que nos referimos, os únicos que fazem jus à denominação de filósofos.

— Em que consiste a distinção? — perguntou.

— Os amadores de sons e de espetáculos — continuei — deleitam-se com as belas vozes, as cores e as formas belas e todas as obras trabalhadas com perfeição; porém, são de entendimento incapaz de perceber e de amar a natureza do belo em si.

— É realmente o que se dá — observou.

— E os que são capazes de elevar-se até ao belo e de contemplá-lo, não serão extremamente raros?

— Sem dúvida.

— Quem aceita a existência de coisas belas, porém nem acredita que possa existir a beleza em si mesma, nem admitiria que o levassem até esse conhecimento, és de opinião que vive a sonhar ou que esteja acordado? Reflete um pouco: Sonhar, para alguém, quer esteja dormindo, quer esteja

desperto, não consiste em tomar a imagem de alguma coisa, não pelo que ela é como imagem, mas pela própria coisa com a qual ela se parece?

— Eu, pelo menos — respondeu —, direi que um indivíduo nessas condições está sonhando.

— E agora: quem, ao contrário disso, admite a existência do belo em si e se mostra capaz de contemplá-lo, assim como as coisas que dele participam, sem jamais confundir umas com as outras, como te parece que viva: sonhando ou acordado?

— Bem acordado — respondeu.

— Por tudo isso, não estaremos certos em dar o nome de conhecimento ao pensamento do indivíduo que conhece, e o de opinião ao que simplesmente conjetura?

— Perfeitamente.

— E no caso de zangar-se conosco o indivíduo de quem dissemos que apenas conjetura, e contestar a verdade do que afirmamos, não seria aconselhável acalmá-lo e falar-lhe com boas maneiras, sem dar-lhe a perceber que se encontra perturbado?

— Sim — disse —; é o que teríamos de fazer.

— Então vem, para combinarmos o que fora preciso dizer-lhe. Ou preferes que lhe falemos da seguinte maneira, com assegurar-lhe que ninguém tem inveja do que ele possa saber e que só nos rejubilamos com esse fato? Responde-nos, portanto, lhe diríamos, ao seguinte: quem conhece, conhece alguma coisa, ou não conhece nada? Responde tu por ele.

— Minha resposta — replicou — seria que conhece alguma coisa.

— Que existe ou que não existe?

— Que existe; como poderia ser conhecido o que não existe?

— Sabemos, portanto, com segurança acima de toda exceção, seja qual for o aspeto por que estudemos o problema, que o que tem existência perfeita é perfeitamente conhecível, e que não podemos conhecer o que não existe de maneira nenhuma.

— Com toda a segurança — respondeu.

Muito bem. Mas se houver coisas de tal modo constituídas que possam existir ou não existir, não terão de ocupar posição intermédia entre o ser puro e o não-ser absoluto?

— Sim, intermédia — respondeu.

— Sendo assim, se o conhecimento corresponde ao ser e a ignorância necessariamente ao não-ser, será preciso procurar algo intermediário para o que ocupa posição intermédia entre o conhecimento e a ignorância, no caso de existir alguma coisa desse gênero.

— Perfeitamente.

— Poderemos dizer que essa qualquer coisa é a opinião?

— Sem dúvida.

— É faculdade diferente do conhecimento ou igual a ele?

— Diferente.

— Nesse caso, a opinião diz respeito a uma ordem de coisas e o conhecimento a outra, diferente daquela, de acordo com as respetivas faculdades.

— Exato.

— E o conhecimento, não se relaciona, por natureza, com o ser, para investigar o que ele seja? Porém, antes de prosseguirmos, sou de parecer que precisamos firmar uma distinção.

— Qual é?

— Dizemos que as faculdades são uma espécie de existência, por meio das quais fazemos o que fazemos como tudo o mais que, de um jeito ou de outro, realiza alguma coisa. Exemplificando, direi que a vista e o ouvido são faculdades, se é que compreendes o que pretendo exprimir com esse conceito.

— Compreendo, sem dúvida — respondeu.

— Ouve, então, o que eu penso a tal respeito. Numa faculdade eu não distingo nem cor nem forma, nem nada semelhante, como em muitos outros

objetos, cuja percepção me permite dizer para mim mesmo que uns são de uma forma e outros de forma diferente. Nas faculdades só considero sua maneira de atuar e os resultados que venham a produzir. Com base nisso, a cada uma dou designação particular, dizendo que é a mesma faculdade o que atua do mesmo modo e produz idênticos efeitos, ou que são diferentes, no caso de ser diversa a atuação de cada uma e muitos outros os resultados. E tu, como procedes?

— Assim mesmo — respondeu.

— Então, meu caro — lhe falei —, voltemos ao nosso ponto: achas que o conhecimento é uma faculdade ou em que gênero o classificas?

— Neste mesmo — respondeu —; é a mais poderosa das faculdades.

— E a opinião, classificaremos entre as faculdades ou numa classe diferente?

— De forma alguma — respondeu —; porque opinião é justamente o que nos permite formar opiniões.

— Porém, há pouco admitiste que não é a mesma coisa conhecimento e opinião.

— Como poderia qualquer pessoa de senso confundir o que é infalível com o que erra?

— Bela resposta — lhe falei. — É claro, por conseguinte, que estamos de acordo sobre a diversidade existente entre conhecimento e opinião.

— Sim, são diferentes.

— Logo, se cada um tem diferente esfera de ação, é que são diferentes por natureza.

— Necessariamente.

— O conhecimento não tem por objeto o ser, para determinar sua natureza?

— Tem.

— E a opinião, conforme afirmamos, permite conjeturar?

— Permite.

— A respeito da mesma coisa que o conhecimento conhece? Então, o objeto do conhecimento é o mesmo que o da opinião? Ou não será isso possível?

— É impossível — respondeu — de acordo com o que já assentamos. No caso de ter cada faculdade, por natureza, diferente maneira de atuar, e de serem faculdades diferentes o conhecimento e a opinião, como afirmamos, não poderá dar-se que sejam idênticos o conhecimento e a opinião.

— Logo, se o ser é objeto do conhecimento, algo diferente terá de constituir o da opinião.

— Sim, diferente.

— Nesse caso, o objeto da opinião é o não-ser. Mas será possível imaginar o não-ser? Reflete bem. Quem forma opinião não a relaciona com determinada coisa? Ou será, de fato, possível formar uma opinião que seja opinião de nada?

— É impossível.

— Assim, quem forma opinião, o faz acerca de alguma coisa.

— Sem dúvida.

— Porém o não-ser não poderá ser algo determinado; em rigor, teríamos de dar-lhe o nome de nada.

— Perfeitamente.

— Assim, por força precisaremos relacionar o não-ser com ignorância, e o ser com conhecimento.

— É certo — respondeu.

— Nesse caso, a opinião não diz respeito nem ao ser nem ao não-ser?

— Não, de fato.

— Não poderá ser, portanto, nem conhecimento nem ignorância.

— Parece que sim.

— Então, ficará à parte e ultrapassará tanto o conhecimento em clareza como a ignorância em obscuridade?

— Nem uma coisa, nem outra.

— Pelo que vejo, és de parecer que a opinião é mais escura que o conhecimento e mais clara do que a ignorância?

— Muito mais! — respondeu.

— Está, por conseguinte, entre os dois?

— Isso mesmo.

— Assim, opinião viria a constituir um meio-termo entre ambos.

— Sem dúvida.

— Porém, já admitimos há pouco que se alguma coisa parecesse ao mesmo tempo existente e não existente, essa coisa ficaria a meio caminho entre o ser puro e o não-ser absoluto, sem relacionar-se nem com o conhecimento nem com a ignorância, mas com alguma faculdade equidistante do conhecimento e da ignorância.

— Certo.

— Mas agora mesmo verificamos que entre essas duas faculdades se encontra o que denominamos opinião,

— Foi, realmente, o que se deu.

— Pelo que vejo, só nos falta encontrar o que participe de ambos, o ser e o não-ser, mas que, em rigor, não podemos denominar, pura e simplesmente, nem de uma forma nem de outra. Uma vez encontrado esse termo desconhecido, com todo o direito poderemos afirmar que é objeto da opinião e atribuir aos extremos as faculdades extremas e ao meio a faculdade mediana. Não é assim mesmo?

— Certo.

— Assentado esse ponto, fale então e me responda aquele varão prestantíssimo que não acredita na existência do belo em si e na idéia da beleza que em todas as manifestações do belo se conserva idêntica a si mesma; para esse amigo de espetáculos, o belo está sempre no plural, motivo por que não admite que lhe falem em unidade da beleza ou da justiça ou do que quer que seja. Entre tantas coisas belas, meu caro, lhe diríamos,

não haverá nenhuma que não possa parecer feia? Como entre as justas uma, apenas, que pareça injusta, e entre as piedosas, também alguma impiedosa?

— Não — respondeu —; sob algum aspeto, forçosamente as coisas belas também podem parecer-nos feias, e assim com tudo o mais a que te referiste.

— E muitas quantidades duplas, não parecem ser tanto duplas como divididas?

— Certo.

— E as coisas grandes ou pequenas, leves ou pesadas, não podem ser designadas tanto pelos nomes que por vezes lhes aplicamos como pelas expressões contrárias?

— Não — disse —; todas elas participam a um só tempo de ambas as propriedades.

— E cada uma dessas numerosas coisas, será de preferência o que dizemos que seja, ou não será?

— Parecem-se muito — respondeu — com essas adivinhas de sentido duplo propostas nos banquetes, ou com o enigma infantil do eunuco que acertou uma pancada no morcego, em que se tem de dizer com que e sobre que ele o atingiu. Essas coisas também apresentam duplo sentido, sendo impossível conceber exatamente qualquer delas nem como ser nem como não-ser, nem como os dois ao mesmo tempo, ou nenhum deles.

— Sabes o que terás de fazer? — lhe perguntei —; poderá haver melhor colocação para ambas do que entre o não-ser e o ser? Aí não poderão ser mais obscuras do que o não-ser nem ultrapassá-lo em inexistência, nem mais claras e mais existentes do que o ser.

— É muito certo — disse.

— Desse modo, ao que parece, descobrimos que as idéias da maioria dos homens a respeito do belo e de outros conceitos semelhantes giram numa região intermediária entre o não-ser e o verdadeiro ser.

— Foi o que, realmente, descobrimos.

— Antes, porém, assentáramos que se se nos apresentasse alguma coisa desse tipo, teríamos de declará-la objeto da opinião, não do conhecimento, pois o que oscila entre aqueles extremos só pode ser apreendido pela faculdade intermediária.

— Sim, assentamos isso mesmo.

— De todas as pessoas, portanto, que vêem muitas coisas belas, porém não contemplam a beleza em sí mesma nem são capazes de acompanhar os que as concitam a contemplá-la, e muitas coisas justas, porém não a justiça em si, e tudo o mais pela mesma forma, diremos que apenas têm opinião mas que desconhecem de todo o objeto de suas conjeturas.

— Necessariamente.

— E a respeito dos que contemplam as coisas como são em si mesmas e sempre idênticas a si mesmas, não poderemos legitimamente dizer que não conjeturam, mas que conhecem?

— Isso, também, forçoso é que assim seja.

— Desses, por conseguinte, diremos também que amam e se inclinam para as coisas de que há conhecimento, e dos outros, para as que são objeto de simples conjetura? Ou já não nos lembramos do que dissemos antes: que estes se afeiçoam mais aos belos sons e às cores e a tudo o mais da mesma espécie, e se comprazem na sua contemplação, porém, não admitem a existência da beleza em si mesma?

— Lembramo-nos, sem dúvida.

— Cometeremos, então, alguma impropriedade se dissermos que são mais amigos da opinião do que da sabedoria? E zangar-se-ão conosco por os tratarmos desse modo?

— Não, se me ouvirem — respondeu —; não é direito zangar-se alguém com a verdade.

— Nesse caso, teremos de denominar filósofos e amigos da sabedoria os que se comprazem com a essência das coisas, não amigos da opinião.

— Perfeitamente.

Livro 6

— Só depois, Glauco, de uma digressão longa e laboriosa — continuei — foi que se nos patentearam os que são filósofos e os que o não são.

— Decerto não teria sido fácil — respondeu — chegar a esse mesmo resultado com uma exposição mais curta.

— Não o creio — lhe disse —; estou convencido de que alcançaríamos mais depressa nosso intento se tivéssemos de tratar apenas desse assunto, sem fazermos tantas digressões, para determinarmos em que a vida do homem justo difere da do injusto.

— Depois disso — perguntou — que nos resta considerar?

— Que mais — lhe respondi — senão o que vem logo em seguida? Uma vez que filósofo é o indivíduo capaz de apreender o ser eternamente imutável, e os demais não, por se perderem os não filósofos na esfera do múltiplo e variável, a qual deles compete dirigir a cidade?

— De que maneira devemos expressar-nos — disse — para responder com propriedade?

— Dos dois o que se revelar capaz de cuidar das leis e instituições da cidade, esse deverá ser escolhido para guarda.

— É muito certo — observou.

— Porém, não é mais do que claro que não pode haver vacilação na escolha de um guarda seja do que for, entre um cego e uma pessoa de vista penetrante?

— Como não há de ser claro? — perguntou.

— E achas, porventura, que diferem dos cegos os indivíduos carecentes, realmente, do conhecimento da essência das coisas, e que não trazem na

alma nenhum modelo claro, nem vêem como os pintores, a verdade ideal a que sempre se reportam com a maior nitidez possível, para depois estabelecerem entre nós as leis do belo, do justo e do bem, no caso de ainda não haverem sido fixadas, ou para guardar e preservar as já existentes?

— Não, por Zeus — foi a sua resposta —; não há grande diferença.

— Escolhermos esses, de preferência, para os estabelecermos como guardas, ou os que conhecem tudo o que existe e que em matéria de experiência em nada ficam a dever àqueles nem lhes são inferiores em nenhuma parte da virtude?

— Fora absurdo, sem dúvida, escolher outros — respondeu —, uma vez que estes em nada deixam a desejar. É nisso, precisamente, que consiste a sua maior vantagem.

— Agora teremos de mostrar de que modo eles conseguem unir as duas coisas.

— Perfeitamente.

— Como dissemos no começo do presente estudo, de início precisaremos compreender sua natureza, estando eu certo de que se concertarmos neste ponto, haveremos também de admitir que lhes é possível reunir numa só pessoa as duas qualidades e que ninguém mais, senão eles, terão de ser guias do nosso burgo.

— De que modo?

— Com relação à natureza dos filósofos, devemos aceitar como fato irretorquível que estes são apaixonados do conhecimento capaz de revelar algo daquela essência eterna que não oscila entre o nascimento e a destruição.

— Aceitemos.

— E também — continuei — que a desejam inteira, não se decidindo a abrir mão de nenhuma de suas partes, grandes ou pequenas, de maior ou menor valor, conforme já mostramos a respeito dos ambiciosos e apaixonados.

— Falaste com acerto — observou.

— De seguida, considera se os que precisam ser como dissemos, não terão necessariamente de possuir na alma uma outra qualidade.

— Qual?

— A veracidade e o firme desejo de nunca admitir conscientemente a mentira, porém odiada, e amar a verdade.

— É muito possível — respondeu.

— Não é apenas possível, caro amigo, mas absolutamente necessário que o indivíduo amoroso por natureza se compraza em tudo o que pertença ao objeto amado ou tenha com ele alguma afinidade.

— É justo — respondeu.

— E serás capaz de achar algo de maior afinidade com a sabedoria do que a verdade?

— Como fora possível? — perguntou.

— Logo, a mesma natureza não poderá ser a um só tempo amiga da sabedoria e da falsidade.

— De jeito nenhum.

— Como terá de esforçar-se ao máximo, desde moço, o verdadeiro amante do conhecimento para alcançar toda a verdade.

— Seguramente.

— Porém, sempre que os desejos se dirigem no sentido de um só objeto, sabemos muito bem que para tudo o mais se revelam fracos, como se a corrente tivesse sido desviada para aquele lado.

— Como não?

— A pessoa em que os desejos são dirigidos para o estudo ou atividades semelhantes, essa, no meu modo de pensar, se alegra com os prazeres peculiares à alma e se abstém por completo dos prazeres corpóreos, no caso, bem entendido, de não ser filósofo apenas de fachada, mas de verdade.

— Necessariamente.

— Um homem assim terá de ser temperante e de forma alguma cobiçoso de dinheiro, pois os motivos que levam alguém à aquisição de riquezas estarão mais de acordo com o caráter de qualquer outra pessoa do que com o dele.

— Isso mesmo.

— Outro ponto precisarás também considerar, se quiseres estabelecer a distinção entre a natureza filosófica e a que o não for.

— Qual?

— Para que não te passe despercebido nela algum traço menos nobre, nada pode ser mais antagônico do que a baixeza para uma alma que se esforça permanentemente para alcançar o conjunto das coisas divinas e humanas em universal.

— É muito certo — disse.

— Quem é dotado de espírito elevado e abarca com a vista o tempo todo o conjunto das coisas, achas mesmo que a vida humana se lhe afigure algo de grande relevância?

— Impossível — respondeu.

— Nesse caso, um indivíduo assim não poderá também ter a morte na conta de qualquer coisa temerosa?

— De forma alguma.

— Uma natureza pusilânime e servil, ao que parece, não participará da verdadeira Filosofia.

— Acho que não.

— E agora? O indivíduo modesto, nada cúpido nem servil, sem vaidade e covardia, poderá ser injusto e intratável no convívio social?

— De forma alguma.

— Quando quiseres, por conseguinte, determinar se uma alma é ou não filosófica, terás de examiná-la desde os mais tenros anos, para ver se é justa e meiga ou rude e insociável.

— Perfeitamente.

— Nem te descuidarás, tenho certeza, do seguinte.

— De quê?

— Se aprende com facilidade ou se é obtusa. Ou achas que alguém possa apreciar alguma atividade que só lhe causa enfado e em que o avanço é mínimo em relação com o esforço despendido?

— Não pode ser.

— Mais: na hipótese de nada reter do que aprendeu, por ser esquecido ao extremo, poderá terminar de outro modo que não seja vazio de saber?

— Como fora possível?

— E se sempre se esforçar inutilmente, não te parece que acabará por criar ódio a si mesmo e a essa ocupação?

— Sem dúvida.

— Logo, a alma desprovida de memória não será por nós incluída entre as de natureza filosófica. Pelo contrário, a que procuramos deverá ser dotada de boa retentiva.

— Perfeitamente.

— Como diremos que as almas inarmônicas e mal conformadas só se inclinam para o desregramento.

— Certo.

— E a verdade, consideras aparentada com o desregramento ou com a moderação?

— Com a moderação.

— Logo, além de ser dotado de outras qualidades, teremos de procurar um espírito moderado e gracioso por natureza e que se deixe guiar facilmente para a verdadeira essência de cada coisa.

— Isso mesmo.

— E agora? Não és de parecer que todas as qualidades por nós enumeradas estão intimamente ligadas entre si e são indispensáveis para a alma desejosa de atingir o pleno e perfeito conhecimento do ser?

— São absolutamente necessárias — respondeu.

— E poderias, ademais, criticar sob qualquer aspeto a atividade que não chega a ser exercida a contento por quem não for naturalmente dotado de memória, inteligência, magnanimidade e graça, além de ser amigo e aliado da justiça, da coragem e da temperança?

— Nem o próprio Momo — disse — encontraria o que criticar.

— E não será apenas a homens como esses — perguntei — aperfeiçoados pela idade e pela educação, que entregarias a cidade?

Neste passo Adimanto interpelou-me: — Sócrates, a respeito de tudo isso, ninguém poderá opor-te a menor objeção. Mas sempre se passa o seguinte com os que te ouvem discretear como agora: imaginam que por falta de prática de perguntar e responder, no desenrolar da exposição, a cada pergunta são desviados um pouquinho da verdade, de forma que no fim do diálogo a soma de todas essas pequeninas diferenças faz aparecer um erro enorme, oposto à tese inicial, e da mesma forma que no gamão os jogadores inexperientes são encurralados pelos mais hábeis, sem poderem sair do lugar: assim, também, eles se sentem encurralados e reduzidos ao silêncio nesta modalidade de gamão em que as palavras servem de pedras, sem que em tudo isso venha a lucrar a verdade. Expresso-me desta maneira com vistas ao presente. Alguém poderia dizer que no decorrer da argumentação não tem o que objetar a cada uma de tuas perguntas, isoladamente consideradas, mas que na prática verifica-se o seguinte: as pessoas que se dedicam ao estudo da Filosofia, não como simples complemento da educação, na mocidade, para abandoná-la mais adiante, porém, continuam a cultivá-la na idade adulta, em sua grande maioria tornam-se maçantes, para não dizer perversos de todo, sendo que nem os mais razoáveis conseguem melhor resultado com o estudo que tanto preconizas, a não ser tornarem-se inúteis para a vida da cidade.

E eu, depois de ouvi-lo: — Então achas — perguntei — que não exprimem a verdade os que falam desse modo?

— Não saberei dizê-lo — respondeu — mas de muito bom grado ouvirei tua opinião a esse respeito.

— Pois vais ouvi-la: a meu ver, eles têm razão.

— Então, como poderá ser certo — perguntou — dizer que os males das cidades não se acabarão antes de assumirem os filósofos o poder, se os declaramos absolutamente imprestáveis para qualquer atividade pública?

— Formulas uma pergunta — lhe falei — que só poderá ser respondida com uma imagem.

— No entanto — observou — quer parecer-me que em tuas explicações não costumas recorrer a imagens.

— Que seja — respondi. — Ainda pões-te a brincar, depois de me atirares num assunto difícil de sair. Escuta agora minha parábola, para te convenceres ainda mais de como sou desajeitado em matéria de comparações. Tão atroz é o tratamento que recebem das cidades os filósofos de maior merecimento, que não há no mundo quem se lhes possa comparar. Para recorrer a uma imagem adequada, precisarei reunir os traços mais disparatados, à maneira dos pintores, quando nos apresentam um cervo-bode ou qualquer outro monstro oriundo de cruzamento desigual. Imagina, portanto, que a cena se passa numa esquadra, ou apenas num navio: o comandante, em estatura e força excede a toda a marinhagem, porém, é um tanto surdo e de vista que não fica atrás, além de corresponderem a essas deficiências seus conhecimentos de navegação. Os marinheiros disputam entre si a direção do barco, cada qual julgando-se o único, capaz de governá-lo, muito embora nunca nenhum tivesse aprendido a arte de navegação nem pudesse apontar o professor que lha ensinara ou o tempo em que aprendera, além de declararem todos, de plano, que ninguém precisa aprender semelhante arte, e de se mostrarem dispostos a cortar em pedacinhos quem ousasse afirmar que ela pode ser ensinada. A toda hora assediam o comandante, insistindo com ele e fazendo tudo para que lhes entregue o leme; e se acontece um grupo não poder persuadi-lo, parecendo

que outros o conseguem, matam-nos ou os jogam por cima da amurada do navio. Quanto ao nobre comandante, inutilizam-no com mandrágora ou bebidas ou qualquer outro expediente, e, apossando-se do barco, fazem mão baixa em tudo o que .nele encontram, e, bebendo e comendo à tripa forra, navegam como é de esperar de marinheiros desse estofo. Afora isso, distinguem com o nome de pilotos, marinheiros e conhecedores da arte de navegar todos os comparsas que podem ajudá-los a alcançar a direção, seja persuadindo o comandante, seja pelo emprego de força, enquanto tacham de inúteis os que nada sabem fazer nesse sentido. Não têm a mínima noção de que para ser piloto de verdade é preciso estudar o tempo, as estações e o céu, bem como os astros e os ventos e tudo quanto cai no âmbito de sua arte, se quiser, de fato, comandar o navio. Quanto à maneira de governar os subordinados, esteja ou não de acordo uma parte da tripulação, nunca lhes passou pela cabeça que possa ser adquirida pelo estudo aliado à prática, juntamente com a arte de navegar. Tal sendo a situação do barco, não te parece que o piloto de verdade receberá de marinheiros desse porte os epítetos de imprestável, parlapatão e contemplador dos astros?

— Sem dúvida — disse Adimanto.

— Não há necessidade — continuei — de acompanhares mais particular mente o símile, para compreenderes como retrata bem a relação existente entre a cidade e os verdadeiros filósofos; apanhaste o que quero dizer.

— É fato — respondeu.

— Para começar, conta essa história ao indivíduo que se admira de que os filósofos não gozem de grande consideração nas cidades, e procura demonstrar-lhe que seria muito mais de admirar se desfrutassem algum prestígio.

— Sim, farei isso mesmo — respondeu,

— E que também ele tem razão de dizer que os filósofos de valor são de todo em todo inúteis para as multidões. Mas a causa dessa inutilidade, convida-o a atribuir aos que a eles não recorrem, não aos próprios filósofos.

Não faz parte da natureza das coisas implorar o piloto aos marinheiros que aceitem a sua direção, nem postarem-se os sábios à porta dos ricos. Errou longe o autor dessa máxima sutil. O certo é o doente, seja rico ou pobre, bater à porta do médico, e quem precisa ser dirigido procurar a pessoa capaz de governá-lo, não insistir o comandante junto de seus subordinados para que se deixem governar, sempre que tiver, de fato, merecimento. Não andarás muito longe da verdade, se comparares os políticos do nosso tempo aos marinheiros a que há pouco nos referimos, e com o verdadeiro piloto os que eram chamados pelos marinheiros de inúteis e contempladores dos astros.

— É muito certo — observou.

— Por essa razão e em semelhantes circunstâncias não é fácil ser estimada a mais nobre profissão pelos que exercem atividades contrárias. Porém, as maiores e mais odiosas assacadilhas atiradas contra a Filosofia lhe vêm dos que fingem exercer essa mesma atividade, cujos detratores fazes dizer que a maioria dos que se ocupam com a Filosofia é gente ruim a conta inteira e os mais meritórios dentre eles, de todo em todo inúteis com o que me declaro de inteiro acordo, não é isso mesmo?

— Perfeitamente.

— Desse modo, apresentamos a razão de serem inúteis os homens de merecimento.

— Exato.

— E depois disso, não quererias que tentássemos demonstrar, na medida do possível, como é inevitável a ruindade da maioria e que também neste particular a Filosofia não tem culpa?

— De inteiro acordo.

— Então, vamos ouvir isso e iniciemos nossa exposição com recordar a passagem em que enumeramos as qualidades próprias do indivíduo belo e nobre por natureza. Se ainda estás lembrado, serve-lhe de guia, em primeiro

lugar, a verdade, que por toda a parte e em tudo ele deve acompanhar, pois de nenhum jeito conseguirá um impostor participar da verdadeira Filosofia.

— Foi, realmente, o que dissemos.

— E essa afirmativa não colide, logo de início, com a opinião corrente a seu respeito?

— Sem dúvida — respondeu.

— E agora, seria defesa fraca de nossa parte dizer que o verdadeiro amigo da sabedoria se esforça naturalmente para atingir o ser, e que em vez de deter-se na multiplicidade dos objetos, simples aparência, prossegue sem desânimo e sem abater um nada de sua paixão inicial até apreender a essência dos fenômenos com a parte da alma determinada para esse fim, por serem da mesma natureza? Aproximando-se, desse modo, do verdadeiro ser e a ele unindo-se, gera a inteligência e a verdade, com o que atinge o conhecimento e vive e se desenvolve verdadeiramente. Só então, nunca antes, é que cessam essas dores de parto.

— É a defesa mais justa — respondeu — que se poderia fazer.

— E então? Essa pessoa se comprazerá com a mentira, ou terá forçosamente de odiá-la?

— Sim, terá de odiá-la — respondeu.

— Quando a verdade serve de guia, não poderemos dizer, tenho certeza, que arraste atrás de si um coro de vícios.

— Como fora possível?

— Ao contrário: vai de par com a pureza dos costumes e com a justiça, no rastro das quais segue a temperança.

— É muito certo — disse.

— E os demais componentes do coro, que acompanham a natureza filosófica: haverá necessidade de enumerá-los mais uma vez? Como deves estar lembrado, já dissemos que constituíam seus dotes naturais a coragem, a magnanimidade, a compreensão rápida e a memória. Observaste naquela ocasião que, embora não fosse possível, teoricamente, deixar de concordar

com semelhante afirmativa, se pusermos de lado as palavras e atentarmos nos indivíduos que com elas se adornam, teremos de admitir que alguns deles são inúteis e a maioria, viciosos ao extremo. Procurando investigar a causa de semelhante acusação, fomos bater no problema da maldade da maioria. Daí termos voltado a discorrer sobre a natureza do verdadeiro filósofo, para melhor defini-la, pois tal era nossa obrigação.

— Isso mesmo — disse.

— Precisamos agora analisar — continuei — a corrupção dessas naturezas e a razão de se estragarem muitos e de salvarem-se tão poucos. Refiro-me aos que não sao considerados maus, porém, inúteis. De seguida, estudaremos o natural dos que imitam os verdadeiros filósofos e usurpam sua atividade, para vermos como sao conformadas essas almas que adotam uma profissão acima de sua capacidade e de que são indignas, e que por um sem-número de cincadas de toda a espécie atiram a Filosofia no descrédito universal a que te referiste.

— A que modalidades de corrupção aludiste? — perguntou.

— Vou tentar descrevê-las — continuei — dentro de minhas possibilidades. Num ponto, quero crer, todo o mundo estará de acordo: que uma natureza nessas condições, dotada de todos os predicados que há pouco exigimos de quem aspirar a ser filósofo perfeito, raramente ocorre entre os homens e sempre em número reduzido, não te parece?

— Perfeitamente.

— Considera agora quão poderosas e infinitas são as causas de se corromperem esses poucos.

— Quais são?

— O que é mais estranho, de ouvir, é que não há uma só das qualidades por nós elogiadas nessas naturezas que não destrua sua própria alma e a afaste da Filosofia. Refiro-me à coragem, à temperança e a tudo o mais que enumeramos há pouco.

— É realmente muito estranho — observou.

— Depois delas — continuei — todos os denominados bens cooperam igualmente para sua destruição e para afastá-la da Filosofia: a beleza, a riqueza, a força física, relações de parentesco na cidade e tudo o mais que se lhe relaciona. Com isso já dispões de elementos suficientes para fazer uma idéia aproximada do que quero dizer.

— É fato — respondeu —; mas com muito prazer te ouviria falar de espaço a esse respeito.

— É preciso que a aprecies em conjunto — lhe disse — e tudo se tornará claro, sem que te pareça estranho nada do que falamos antes.

— Como devo proceder? — perguntou.

— Sabemos muito bem — continuei — que todas as sementes ou germens, tanto de planta como de animal, que não encontram alimentação apropriada ou a estação e lugar adequados, quanto mais vigorosos mais se ressentirão da falta dessas condições, pois o mal é mais adverso ao que é bom do que ao que não é.

— Como não!

— No meu modo de pensar — continuei — é certo dizer-se que as naturezas mais nobres ficam pior com uma alimentação inadequada do que as medíocres.

— Sem dúvida.

— Por isso, Adimanto — voltei a falar — podemos afirmar que com uma educação víciosa as almas mais bem dotadas se tornam particularmente ruins. Acreditas que os grandes crimes e a maldade consumada provenham de uma alma medíocre e não de uma natureza exuberante, porém, corrompida pela educação, ou que uma natureza fraca seja capaz de produzir em qualquer tempo algo grandioso, para o bem ou para o mal?

— Não — replicou —; é como disseste.

— Logo, se for convenientemente educada a natureza que atribuímos ao filósofo, segundo penso, com o crescimento virá a adquirir todas as virtudes; porém, no caso de ser semeada e plantada em terreno impróprio, será fatal,

do mesmo modo que sua educação redunde no contrário disso, a menos que alguma divindade lhe saia em auxílio. Ou pensarás também como o vulgo, que muitos moços são corrompidos pelos sofistas e que esses corruptores particulares sejam figuras dignas de menção? Os que falam desse modo não serão, porventura, os maiores sofistas? Não são eles capazes de educar com perfeição e dar a forma que entenderem a moços e velhos, homens e mulheres?

— E quando fazem isso? — perguntou.

— Quando muitos se concentram — respondi — em multidões compactas nas assembléias, nos tribunais ou em qualquer outro ajuntamento público, e com grande algazarra ora criticam, ora elogiam o que foi dito ou realizado, em ambos os casos com vaias ou aplausos além da conta, redobrando os ecos das rochas e dos recintos das assembléias a barulheira dos elogios e das críticas. Em semelhantes circunstâncias, achas mesmo, como se diz, que o coração dos moços aguente até o fim? E que educação particular fora capaz de resistir a semelhante impacto, sem se deixar levar pela corrente dos elogios e censuras para onde quer que ela o arraste? Não acabarão os moços por achar belo ou feio tudo o que os outros acharem, empenhando-se em pós do que todos se empenham, para terminarem como todos?

— Sem dúvida, Sócrates — respondeu —; forçoso é que assim seja.

— No entanto — continuei — ainda não nos referimos ao constrangimento mais premente.

— Qual é?

— Os processos de que se valem esses educadores e sofistas, quando não conseguem convencer pela palavra. Não sabes que são castigados com as penas de atimia, confisco dos bens e morte os que não os acompanham?

— Sei muito bem disso — respondeu.

— Que sofista, cabe-me perguntar, ou discurso de particular de orientação oposta à deles poderá vencê-los nessa luta?

— Não há jeito — replicou.

— Não há, realmente — confirmei —; a simples tentativa nesse sentido, já fora rematada tolice. Nunca houve, nem há, nem poderá haver modificação do caráter com relação à virtude em que é educado nos métodos dessa gente. Isso, na escala humana, companheiro; porque tudo o que se refere aos deuses, como diz o provérbio, está fora de cogitações, pois fica sabendo que se alguma coisa se salva e vem a tornar-se como deve ser numa organização pública como a nossa podes afirmar sem medo que foi tudo por obra e graça do favor divino.

— A mim, também — disse —, não me parece que seja de outra forma.

— E a respeito do seguinte — continuei — também hás de pensar como eu.

— De que se trata?

— Que todos esses mercenários particulares que o povo denomina sofistas e considera seus concorrentes, outra coisa não ensinam senão a doutrina defendida pela maioria em suas assembléias e a que dão o nome de sabedoria. Seria o caso do indivíduo que tivesse de alimentar algum animal grande e forte, e se pusesse a estudar suas manifestações de cólera, seus apetites, como ficar perto dele, de que jeito apalpá-lo, como e por que se mostra dócil ou rebelde, conforme as circunstâncias, o não ter um rosnar certo, e que vozes revelam a propriedade de irritá-lo ou de acalmá-lo, e que, depois de aprender tudo isso no trato diuturno e com observação prolongada, desse a tal conhecimento o nome de sabedoria e fizesse dele um sistema de arte, para poder ensiná-la, porém, ignorasse de todo, nos seus pronunciamentos acerca desses apetites o que seja belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, por empregar todas essas expressões de acordo apenas com noções peculiares àquele monstro: bom é tudo o que lhe proporciona prazer: mau, o que o irritassem conseguir, porém, justificá-las de nenhum jeito, se não for considerando justas e honestas as necessidades da natureza. Mas quanto à grande diferença existente entre a necessidade e o bem, isso nunca

ele viu nem nunca será capaz de mostrar a ninguém. Por Zeus, não achas que um tipo desse estofo daria um precetor assaz estranho?

— Sem dúvida — respondeu.

— Ora bem; e ainda encontras diferença entre esses indivíduos e o que considera sabedoria o conhecimento das paixões e dos prazeres da multidão heteróclita das assembléias, seja no que se refere à Pintura e à Música, seja com relação à Política? Quando uma pessoa se mistura com essa gente e lhes mostra um poema ou uma obra de arte, ou comenta dispositivo político, submetendo-os ao juízo das multidões além do que fora razoável, a necessidade denominada de Diomedes o obrigará a fazer tudo o que for do agrado dos outros. Mas que isto ou aquilo seja realmente belo ou bom; já ouviste de qualquer deles argumento que não seja ridículo?

— Nem nunca hei de ouvir — foi a sua resposta.

— Depois dessas considerações, lembra-te também do seguinte: haverá algum meio de admitir a multidão, ou de reconhecer, que o que existe é o belo em si, não a infinitude de coisas belas, cada coisa em si mesma, não esse nunca acabar de objetos particulares?

— De jeito nenhum — respondeu.

— Sendo assim, as multidões não vão de par com a Filosofia.

— Não é possível.

— Como será fatal sofrerem suas críticas os que se puserem a filosofar.

— Necessariamente.

— E também a dos particulares, que adulam as multidões para angariar-lhes a simpatia.

— Claro.

— Depois disso, que salvação vês para a natureza filosófica disposta a persistir no estudo até atingir a perfeição? Recapitula o que dissemos antes: acordamos em que a facilidade de aprender, a memória, a coragem, a magnanimidade, são dotes próprios dessa natureza.

— Certo.

— Ora, um indivíduo nessas condições não será o primeiro em tudo, desde a meninice, principalmente se as qualidades, físicas corresponderem às da alma?

— Como poderia deixar de ser dessa maneira? — perguntou.

— Nesse caso, imagino que seus familiares e concidadãos hão de querer empregá-lo em negócios particulares quando ele atingir a idade adulta.

— Como não?

— Com mostras de deferência, lhe farão mil pedidos e cumularão de honrarias, tirando antecipadamente proveito de sua influência crescente, que desde logo todos se esforçarão por angariar.

— É isso, realmente, que se observa.

— Como te parece — perguntei — que um indivíduo desses proceda com semelhante gente, principalmente se for membro de alguma comunidade influente e tratar-se de sujeito rico e de família nobre, além de possuir um belo físico? Não se deixará inflar de esperanças fúteis, por imaginar-se tanto capaz de dirigir os negócios dos helenos como os dos bárbaros, passando a fazer de si mesmo juízo exagerado e comprazendo-se com exterioridades vãs e imaginações carecentes de sentido?

— Sem dúvida — respondeu.

— E se, com semelhante disposição, alguém o procurar e lhe disser a verdade, mostrando que ele não passa de um tolo desmiolado e que só adquire juízo quem se esforça como escravo, és de parecer que em circunstâncias tão adversas ele possa dar ouvidos a discursos desse tipo?

— Muito pelo contrário — respondeu.

— Porém no caso — continuei — de algum deles atender à admoestação, já por ser de natureza nobre, já por mostrar-se sensível às razões apresentadas e deixar-se torcer e levar para a Filosofia, como devemos imaginar que procederão os que se veem na iminência de perder seus bons serviços e sua companhia? Não lançarão mão de todos os recursos, por atos e por palavras, tanto junto dele, para que se não deixe

persuadir, como de quem o aconselhou, no empenho de frustrar seus bons propósitos, ou seja recorrendo a intrigas no âmbito de sua vida particular ou a perseguições perante o povo?

— Necessariamente — respondeu.

— E em semelhantes circunstâncias, poderia essa pessoa dedicar-se à Filosofia?

— De jeito nenhum.

— Como vês — prossegui — não disse nada fora de propósito, quando afirmei serem, de certo modo, responsáveis as próprias partes da natureza filosófica, sempre que sujeitas a regime vicioso, de desviar-se alguém de sua vocação, tal como o fazem os denominados bens: a riqueza e tudo o mais que lhe vem no rastro.

— Sem dúvida — respondeu — tinhas toda a razão.

— É assim, meu caro — prossegui —, que se estragam e arruinam para a melhor das profissões as naturezas mais bem dotadas, que, aliás, como dissemos, são muito raras. É do meio dessa gente que saem os causadores dos maiores males para as cidades e os particulares, e também dos maiores bens, quando, por sorte, são levados para esse lado. De jeito nenhum as naturezas pequenas farão nada grande para ninguém, seja com relação à cidade, seja a particulares.

— É muito certo — disse.

— Os indivíduos que apostatam assim da Filosofia, nascidos para se casarem com ela, deixam-na por terminar e sem cultivo e passam a viver uma vida falsa e inadequada, enquanto seres indignos se apressam a frequentá-la, mal a percebem órfã de seus familiares, desonram-na e a expõem a humilhações que lhe lançam em rosto as pessoas a que te referiste, quando afirmam carecer inteiramente de préstimo parte dos que a praticam e merecer todas as desgraças a maioria deles.

— É isso, realmente — observou — o que se diz.

— E têm razão de assim manifestar-se — continuei. — Percebendo outros homúnculos deserta a região de que tão bem se fala e tanto nos promete, à maneira de egressos da prisão que se acolhem a algum templo, saltam descaradamente de suas profissões para a Filosofia quantos revelaram certa habilidade nalguma arte inferior. Pois, apesar de tudo por que tem passado, a Filosofia ainda conserva certa imponência e dignidade, em comparação com outras artes, o que a faz procurada por pessoas mal dotadas pela natureza, que tanto têm o corpo deformado por seus ofícios e ocupações, como a alma retorcida e degradada por trabalhos grosseiros. Não consideras tudo isso inevitável?

— Sem dúvida — respondeu.

— Não dão esses tais a impressão exata — perguntei — de algum aprendiz de ferreiro, baixo e calvo que houvesse enriquecido de repente e, mal liberto de sua prisão, depois de lavar-se no balneário e de vestir roupa nova, enfeitado como noivo, se preparasse para desposar a filha órfã e pobre do patrão?

— O símile é perfeito — respondeu.

— Que sairá de tal conúbio? Bastardos e vilões?

— Necessariamente.

— E então? Quando indivíduos indignos de receberem educação se aproximam da Filosofia e mantêm com ela relações vergonhosas, que opiniões ou pensamentos poderão gerar? Não merecem o qualificativo de sofismas, sem conteúdo genuíno nem verdadeira sabedoria?

— É assim mesmo como dizes — respondeu.

— Se é assim mesmo, Adimanto — continuei —, sobram muito poucos para se dedicarem à Filosofia: alguma alma nobre, talvez, de fina educação, que o exílio não permitiu descurar-se dela e que, por haver escapado da convivência com elementos corruptores, se conservou naturalmente fiel; ou quando nasce uma grande alma em qualquer cidade pequena e que de um plano superior considera a vida política de sua pátria. Acrescentemos a

esses os que, por vocação natural, passam para a Filosofia com justificado menosprezo de suas profissões. Outros, ainda, podem ser retidos pelo freio do nosso companheiro Teages, contra quem tudo se conjura para desviá-lo da Filosofia; mas os cuidados com sua saúde precária o conservam fiel a ela, por afastá-lo da política. De nós, não vale a pena falar; refiro-me ao sinal divino, pois a ninguém, antes de mim, aconteceu nada semelhante, Ora, quem faz parte desse pequeno grupo e provou a doçura e a felicidade de semelhante bem, ao perceber a insânia da maioria, e que não há, por assim dizer, nada sadio nos que se dedicam à Política, por não ser possível encontrar aliado para defender a justiça sem arriscar-se a perecer, tal como o indivíduo que se visse jogado no meio de feras e que nem se dispusesse a colaborar em suas malfeitorias nem se sentisse capaz de, sozinho, opor-se a toda aquela malta, pela certeza de vir a finar-se muito antes de poder servir à cidade e aos amigos, sem proveito algum nem para si nem para os outros, refletindo em tudo isso, abstém-se de qualquer atividade e passa a cuidar apenas dos próprios interesses. É como o indivíduo surpreendido no inverno por tempestade de saraiva ou de poeira que o vento redemoinha, e que procura amparo certo ao pé de um muro: vendo os demais homens tão e atolados no crime, sente-se feliz por ao menos poder passar esta vida limpo de injustiça e de ações ímpias e de despedir-se dela com uma bela esperança, tranquilo e confiante.

— Sim — observou —; não terá conseguido pouco quem partir dessa maneira.

— Nem muito — acrescentei — por não haver encontrado a cidade conveniente. Numa sociedade desse tipo, teria gozado de maior prestígio, e, com a promoção dos interesses próprios, beneficiaria também a comunidade.

— Penso que já falamos o suficiente a respeito das calúnias injustamente assacadas contra a Filosofia, a menos que ainda desejes acrescentar alguma coisa.

— Nada — respondeu — poderia acrescentar; mas das formas de governo existentes em nosso tempo, a teu ver qual convém mais?

— Nenhuma — lhe disse —; esta, justamente, é a queixa que formulo contra todas; o fato de nenhuma convir à natureza do filósofo. Por isso mesmo, ela se deturpa e altera como semente exótica jogada em terreno estranho, que perde as características muito próprias e se vê na contingência de acomodar-se às novas condições ambientais; assim, também, nos dias de hoje a planta da Filosofia não conserva suas qualidades e modifica essencialmente o caráter. Mas se algum dia vier a encontrar a constituição cuja excelência corresponda à que lhe é própria, ficará patente a todos que ela é verdadeiramente divina e que tudo o mais, caráter e realizações, eram puramente humanos. Tenho quase certeza de que vais querer saber qual é essa forma de governo.

— Não acertaste — respondeu —; não era isso o que eu ia perguntar, porém, se se trata da forma por nós descrita quando fundamos nossa cidade, ou de outra diferente.

— Sim, dessa mesma — lhe falei —, em linhas gerais; e disso já tratamos, ao dizer que na cidade deve sempre haver algum poder que forme da constituição o conceito que tu, legislador, tinhas em mente quando estabeleceste as leis.

— Sim, já tratamos disso — respondeu.

— Porém, a explicação não foi completa — continuei —, de medo de vossas objeções, por haver declarado de antemão que a exposição ia ser longa e trabalhosa. Em verdade, não é fácil expor o que ainda falta.

— De que se trata?

— A questão de saber o modo por que deve a cidade tratar a Filosofia, para não vir a perder-se. Tudo o que é grande, periga. Como se costuma dizer: o bom é difícil.

— De qualquer forma — observou —, é preciso completar a exposição com o esclarecimento desse ponto.

— Não é questão de querer — continuei —; o impedimento, no presente caso, seria mera incapacidade. Agora mesmo vais certificar-te dos meus bons propósitos. Observa mais uma vez a decisão, digo melhor, a intrepidez com que vou declarar que a cidade deve promover o estudo da Filosofia por processos de todo opostos aos presentemente em uso.

— De que modo?

— Nos nossos dias — lhe disse — só adolescentes se ocupam com esses estudos, mal saídos da infância, nos intervalos dos negócios e das ocupações caseiras, para abandoná-los quando vão chegando à parte mais difícil. E são todos filósofos consumados! Por parte mais difícil entendo a Dialética. Com mais idade, não se dedignam de aceitar convite para uma ou outra leitura, convencidos de que fazem com isso grande coisa, pois, para esses tais, filosofar é atividade secundária. Com a chegada da velhice, salvas pouquíssimas exceções, extinguem-se por maneira muito mais radical do que o sol de Heráclito, pois não voltam a arder.

— Que é preciso, então, fazer? — perguntou.

— Exatamente o contrário disso tudo. A meninos e rapazes devem ser ministradas noções gerais e de Filosofia adequadas à idade, com especial cuidado do corpo nessa fase de crescimento e transição para a virilidade, o que é a única maneira de ganhar para a Filosofia auxiliares eficientes. Ao atingirem a idade em que a alma começa a aperfeiçoar-se, devem ser incrementados os exercícios que lhes convêm; ao declinar o vigor físico e serem dispensados das obrigações civis ou militares, permite-se-lhes imitar os animais sagrados e pastar livremente e, a não ser em atividades secundárias, com mais nada se ocuparem além da Filosofia, se quisermos que vivam felizes e, depois de mortos, vejam coroado no outro mundo esse método de vida com a sorte merecida.

— Realmente, Sócrates — replicou —, com que entusiasmo te expressas! E, contudo, estou convencido de que a maioria dos ouvintes te

contestará com maior ardor ainda, nada dispostos a se deixarem convencer, principalmente Trasímaco.

— Não me atires contra Trasímaco — observei-lhe — justamente agora que nos tornamos amigos, apesar de que antes não éramos inimigos. Não pouparei esforços para convencê-lo e aos demais, ou, pelo menos, para fazer por eles desde agora o que lhes aproveite em outra existência, se depois de renascerem vierem a tomar parte num diálogo como este.

— Tomas tuas providências — disse — com prazo muito curto.

— Será nulo, comparado com a eternidade. Aliás, não é de admirar que a maioria não dê crédito a nossas palavras, pois nunca viram concretizado o que acabamos de expor, senão apenas frases artificialmente justapostas, não como no nosso caso em que há perfeita consonância entre elas. Mas um homem perfeito, tanto quanto possível, na virtude e a ela semelhante, por atos e palavras, no governo de uma cidade como a nossa: eis o que eles nunca viram; nem um nem muitos. Que te parece?

— Nunca, de fato.

— Como também, amigo, nunca tiveram ensejo de ouvir belas e nobres dissertações, em que por todos os meios e só por amor do conhecimento se procure alcançar a verdade e sejam saudadas só de longe as sutilezas e disputas retóricas dos tribunais e das conversações particulares que visam apenas à vanglória e à chicana.

— Isso também não — foi a sua resposta.

— Por prever isso tudo é que receávamos dizer o que a verdade agora nos obriga a declarar, que nenhuma cidade ou governo, nem mesmo um simples particular poderá atingir a perfeição antes que esses poucos filósofos, que não são tidos presentemente na conta de maus, porém, de inúteis, por um feliz acaso se vejam forçados, de bom ou de mau grado, a tomar conta da cidade e esta a obedecer-lhes, ou antes que sobre os atuais reis e potentados ou sobre seus filhos baixe alguma inspiração divina de verdadeiro amor da verdadeira Filosofia. Considero proposição sem

fundamento afirmar que nunca chegará a concretizar-se nenhuma dessas hipóteses, ou mesmo as duas. De outro modo, com todo o direito poderiam zombar de nós, por nos ocuparmos com meras fantasias, não é assim mesmo?

— Perfeitamente.

— No caso, por conseguinte, de já haverem sido obrigados os grandes cultores da Filosofia a governar cidades, quer se tenha verificado essa hipótese na infinitude do tempo transcorrido, quer esteja isso mesmo acontecendo nos nossos dias longe de nossas vistas, nalguma região bárbara, quer ainda venha a realizar-se no futuro, declaramo-nos. dispostos a lutar pela veracidade de nossa tese, que a constituição proposta existe, existiu e existirá onde quer que a musa da Filosofia disponha do governo das cidades. Impossível não é, nem estamos expondo uma idéia inexequível, conquanto sejamos os primeiros a reconhecer as dificuldades inerentes a esse plano.

— É também o que eu penso — declarou.

— Decerto vais dizer — continuei — que a maioria dos homens não é dessa opinião.

— É possível — respondeu.

— Ó varão felicíssimo! — observei —; não faças carga contra o vulgo. É provável que mudem de parecer, se em vez de recorreres a termos ásperos lhes falares com brandura e procurares desfazer as calúnias levantadas contra o amor da sabedoria, mostrando-lhes quem consideras filósofo, e definindo, como acabamos de fazer, seu caráter e a natureza de suas atividades, para que não pensem que te referes aos mesmos que eles imaginam. Se os considerares sob esse aspeto, tu mesmo convirás que mudarão de parecer e darão resposta diferente. Ou achas que possa alguém irritar-se com quem não revela hostilidade, ou querer mal a quem não trabalha para o nosso dano, se, muito longe de parecer invejoso, é afável e destituído de malícia? Antecipando-te, eu, pelo menos, diria que apenas em alguns homens poderíamos encontrar natureza assim tão áspera, não na maioria.

— Eu também — respondeu — me declaro de inteiro acordo contigo.

— Então terás também de concordar que os culpados de mostrarem as multidões má-vontade contra a Filosofia são os intrusos que a invadem sem serem chamados e que se difamam reciprocamente, comprazendo-se com a própria rivalidade, e que sempre levam a discussão para o terreno pessoal, conduta de todo em todo indigna da Filosofia.

— Tens razão — observou.

— A verdade, Adimanto, é que quem volve o pensamento para a essência das coisas não tem vagar para ocupar-se com as atividades dos homens, de guerreá-los e saturar-se de ódio e de azedume. Não; só vê as coisas imutáveis e bem ordenadas e se compraz em sua contemplação. Aqui ninguém prejudica os outros; todos acompanham a ordem e a razão e procuram imitá-las e, tanto quanto possível, assemelhar-se-lhes. Ou serás de parecer que pode haver jeito de não imitarmos aquilo com cuja convivência nos deleitamos?

— É impossível — respondeu.

— Convivendo o filósofo só com o que é ordenado e divino, torna-se, por sua vez, divino e ordenado quanto o permite a natureza humana; mas a calúnia pulula por toda a parte.

— Perfeitamente.

— E no caso — prossegui — de ver-se na contingência de aplicar à vida pública e particular dos homens tudo o que ele viu por lá, para não ser o único a beneficiar-se, julgas mesmo que ele se tornaria mau obreiro da temperança, da justiça e das demais virtudes cívicas?

— De forma alguma — replicou.

— E se as multidões chegarem a compreender que é verdade quanto dizemos dos filósofos, continuarão a lhes mostrar hostilidade e se negarão a dar-nos crédito, quando declaramos que jamais poderá ser feliz uma cidade, se não for traçada por artistas que copiem o modelo divino?

— Deixarão de ser hostis — respondeu — se chegarem a compreender. Mas de que jeito poderão traçar o plano a que te referiste?

— Tomando a cidade — prossegui — e o caráter dos homens como de uma tábua, que começarão por deixar limpa de todo, o que não é fácil. De uma coisa podes ter certeza: desde o início se distinguirão dos demais legisladores por não se ocuparem nem com uma cidade nem com qualquer particular, para legislar em seu proveito, sem que os tenha recebido limpos ou os deixem desse jeito.

— Assim farão muito bem — observou.

— Depois disso, não achas que passarão a traçar o plano da constituição?

— Que mais poderão fazer?

— De seguida, segundo penso, dando início à tarefa, a todo o instante lançarão as vistas para os dois lados: o que por natureza é justo, belo e temperante, e tudo o mais do mesmo gênero, e o que nos homens for cópia dessas virtudes, misturando e temperando as cores humanas de acordo com as regras da arte e tomando por modelo o que Homero designa como divino e semelhante aos deuses, sempre que o encontrem nos homens.

— É muito certo — disse.

— E ora apagando um traço, segundo penso, ora acrescentando outro, acabarão por deixar os caracteres humanos, tanto quanto possível, agradáveis aos deuses.

— Desse jeito — observou — sairá uma pintura muito bela.

— E agora — voltei a falar — conseguimos persuadir os que tu próprio declaraste que nos atacariam em pelotões cerrados, de que esse pintor de constituições é o mesmo cujo elogio já fizemos e que deu azo à indignação por parte de todos eles, por termos pensado em lhe entregar as cidades? Mostrar-se-ão agora mais dóceis, se nos ouvirem dizer a mesma coisa?

— Muito mais — respondeu —; caso sejam dotados de um pouquinho de bom senso.

— A respeito de que poderiam ainda objetar? Quem sabe se põem em dúvida que os filósofos sejam, de fato, amantes do ser e da verdade?

— Seria absurdo — respondeu.

— Ou que a natureza deles, tal como a descrevemos, não revela afinidade com o sumo bem?

— Também não.

— Como? Dirão que semelhante natureza, em circunstâncias favoráveis, não se tornará sumamente boa e filosófica, se isso mesmo é o que se daria com qualquer outra? Ou terão mais confiança nas que foram excluídas por nós?

— Não, seguramente.

— E ainda se irritarão quando dissermos que enquanto a raça dos filósofos não passar a governar, tanto as cidades como os particulares não se verão livres de seus males nem nunca chegará a concretizar-se a constituição por nós idealizada?

— Sobre isso — observou — talvez se irritem um pouco menos.

— Não será preferível — lhe falei — em vez de um pouco menos dizer logo que se tornaram mansos de todo e persuadidos e que se declaram de acordo, quando não por outro motivo, por se sentirem envergonhados?

— Perfeitamente — respondeu.

— Aceitemos, então — continuei —, que chegamos a esse acordo. E agora: haverá quem negue ser possível nascer dotado de natureza filosófica algum filho de rei ou príncipe?

— Ninguém o contestaria — respondeu.

— E, uma vez nascidos com semelhante pendor, poderá ainda alguém pretender que terão forçosamente de estragar-se? Até nós admitimos que é difícil salvarem-se; mas que em todos os tempos, no meio de tantos, um, pelo menos, não consiga escapar, haverá quem o afirme?

— Como o poderia? — respondeu.

— Ora bem — continuei —, um, ao menos, que chegue a salvar-se, e encontre uma cidade obediente, é quanto basta para pôr em prática o que hoje parece impossível de ser feito.

— Bastará, sem dúvida.

— Havendo um dirigente — continuei — para estabelecer as leis e instituições que descrevemos, é muito provável que os cidadãos se prontifiquem a obedecer-lhe.

— Sem dúvida.

— E as opiniões por nós defendidas, achas, porventura, estranho ou impossível que outros as defendam?

— Eu, pelo menos, acho que não — foi a sua resposta.

— E que esse é o melhor plano, no caso de ser realizável, é o que, a meu ver, demonstramos à saciedade.

— Sim, à saciedade.

— Parece, portanto, que, de tudo isso, temos o direito de concluir a respeito de nossa legislação, que seria a melhor, no caso de ser realizável, e que o plano, embora de execução difícil, não é inexequível.

— Temos, de fato, esse direito — respondeu.

— Uma vez que conseguimos, com bastante esforço, aliás, desenvolver nosso tema, passemos agora a expor o que ainda falta discutir: de que modo e com que conhecimentos e atividades se formarão os salvadores da constituição e com que idade iniciarão os respetivos estudos.

— Sem dúvida — respondeu.

— De nada me valeu a esperteza — continuei — de omitir anteriormente, muito de caso pensado, o assunto escabroso da posse das mulheres, a educação dos filhos e o estabelecimento dos magistrados, por saber quantas objeções levantaria a verdade integral e como seria difícil pô-la em prática, pois nem por isso me furtei ao trabalho de desenvolver esse argumento. A questão das mulheres e dos filhos foi discutida a fundo; mas precisamos estudar desde o começo a que diz respeito aos magistrados.

Deves estar lembrado de que afirmamos precisarem todos ser postos à prova dos prazeres e das dores, para demonstrarem seu grande amor à cidade, princípio esse de que não deveriam apartar-se nem nos trabalhos e perigos nem em qualquer situação crítica em que se encontrassem de surpresa; os que falhassem nessas provas seriam rejeitados, sendo escolhido, pelo contrário, quem dela saísse puro, como o ouro passado pelo fogo. Estabelecido como magistrado, ser-lhe-iam conferidos privilégios e honras, tanto em vida como depois de morto. Foi isso, mais ou menos, o que eu disse, atenuando ou omitindo argumentos, de medo de bulir no tema que passaremos a tratar.

— Sustentaste isso mesmo — respondeu —; lembro-me muito bem.

— Naquela ocasião, amigo — continuei —, tive medo de dizer o que só agora me atrevo a declarar. Porém tenhamos a coragem de afirmar que somente os filósofos podem ser guardas perfeitos.

— Afirmemos isso mesmo — disse.

— Considera agora como é natural só conseguires obtê-los em tão pequeno número. As qualidades da natureza que descrevemos como próprias do filósofo, só muito raramente crescem juntas; de regra, se distribuem entre várias pessoas.

— Que entendes por isso? — perguntou.

— Como sabes muito bem, a facilidade de aprender e outros dotes, como sagacidade e vivacidade, não costumam nascer juntos, como também não ignoras que pessoas de espírito moço e magnânimo, em condições, portanto, de levar uma vida bem ordenada, em paz e segurança, deixam-se arrastar ao acaso, em todas as direções, privando-se, assim, de estabilidade.

— É muito verdadeira essa observação — disse.

— Por outro lado, os indivíduos de natureza firme e inabalável, em quem podemos plenamente confiar e que na guerra não se deixam dominar pelo medo, comportam-se da mesma maneira com relação ao estudo: são

pesadões e de apreensão morosa, como que entorpecidos, sempre a bocejar e caindo de sono, quando se exige deles o menor esforço mental.

— É assim mesmo — disse.

— No entanto, declaramos que nossos dirigentes deviam ser ricamente dotados de todas essas qualidades, sem o que não poderiam receber a educação perfeita nem alcançar os altos postos de honra e de comando.

— E estávamos com a razão — observou.

— E não achas que é muito rara semelhante conjuntura?

— Como não?

— Precisaremos, por conseguinte, pô-los à prova em tudo o que enumeramos acima: trabalhos, perigos, prazeres e também no que então omitimos, mas que vamos agora especificar, sobre a necessidade de exercitá-los em toda a espécie de conhecimentos, para ver se são capazes de apreender as disciplinas mais altas ou se desanimarão por pusilanimidade, como se dá com os que abandonam as competições físicas antes do fim.

— Sem dúvida — observou — é prova que precisará ser feita. Mas quais são essas disciplinas mais altas?

— Como ainda deves lembrar-te — continuei — distinguimos três partes na alma, de acordo com as quais procuramos definir a justiça, a temperança e a coragem.

— Se não me lembrasse dessa particularidade — observou — não mereceria ouvir o que ainda falta.

— E não te lembras do que dissemos antes?

— A respeito de quê?

— Que para contemplar essas virtudes sob a mais bela perspectiva, seria preciso fazermos um longo desvio, no fim do qual elas se mostrariam em sua plenitude, mas que fora possível basear nosso raciocínio no que ficara dito arites. Respondestes que isso seria suficiente, depois do que passei a expor meu argumento, segundo creio, sem as minúcias que se faziam necessárias. Cabe-vos, agora, declarar se ficastes satisfeitos só com isso.

— Para mim — observou — é mais do que suficiente, e também para os outros.

— Mas, caro amigo — lhe falei —, num caso desses, quando a medida não é exata, por menor que seja a diferença, já não inspira confiança. O que é imperfeito não serve para medir coisa nenhuma, apesar de haver muita gente que se contenta com aproximações, sem sentir a necessidade de levar a pesquisa adiante.

— Sim — respondeu —; é o que menos do que ninguém deverá fazer um guarda da cidade e das leis.

— É natural — me disse.

— Nesse caso, companheiro, terá este de fazer o desvio grande, com esforçar-se nos estudos e nos exercícios de Ginástica; do contrário, como dissemos, nunca chegará a adquirir o conhecimento mais alto e mais apropriado para suas funções.

— Como? — perguntou —; este não é o mais alto conhecimento? Ou haverá algum maior do que a justiça e as outras virtudes de que tratamos há pouco?

— Sim, há maior — respondi —; e a respeito dessas virtudes não devemos limitar-nos, como até agora fizemos, a contemplar-lhes apenas o esboço; só nos servirá pintura do mais perfeito acabamento. Não será ridículo esforçarmo-nos ao máximo nas pequeninas coisas, para obtê-las com a maior exatidão e nitidez possíveis, e não compreendermos que as mais importantes precisam também ser estudadas com igual exatidão?

— Sem dúvida — respondeu —; a idéia é muito boa. Porém, acreditas — continuou — que deixarão de perguntar-te o que seja esse conhecimento superior e o objeto que se lhe relaciona?

— Sei disso — respondi —; então, pergunta. Aliás, mais de uma vez já me ouviste tratar dessa questão; ou o esqueceste, ou agora só pretendes atrapalhar-me com tuas objeções, que é o que me parece mais certo, lá me ouviste, em várias ocasiões, dizer que a idéia do bem constitui o mais

elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes. Neste momento deves saber que vou dizer-te isso mesmo, com o acréscimo de que não a conhecemos bem e que sem isso de nada nos servirá o conhecimento de todo o resto, por mais perfeito que seja, como inútil nos seria possuir tudo, porém, com exclusão do bem. Ou acreditas que tenha algum valor a posse do que quer que seja, se não adquirirmos o bem? Ou conhecer tudo sem o bem, sem conhecermos nada belo nem bom?

— Não, por Zeus — foi a sua resposta.

— Mas, decerto, sabes que a maioria dos homens identifica o bem com o prazer; os espíritos mais exigentes, porém, com a inteligência.

— Como não?

— Como também não ignoras, amigo, que estes últimos não conseguem explicar o que seja a inteligência, e, quando forçados a se manifestarem, falam na inteligência do bem.

— Isso é muito divertido — observou.

— Como não há de ser — continuei — se começam por lançar-nos em rosto nossa ignorância a respeito do bem e terminam pressupondo em nós esse conhecimento? Dizem que o bem é a inteligência do bem, admitindo como certo que compreendemos o que querem dizer, quando pronunciam a palavra *Bem*.

— Nada mais verdadeiro — observou.

— E os que definem o bem pelo prazer, encontrar-se-ão em circunstâncias menos críticas? Pois são obrigados a admitir que também há prazeres ruins.

— Sem dúvida.

— No meu modo de pensar, são forçados a reconhecer que as mesmas coisas são boas e más, não é isso mesmo?

— Certo.

— Sendo evidente que neste terreno são inúmeras e de peso as objeções.

— Sem dúvida.

— E então? Não é também claro que a respeito do justo e do belo muita gente prefere a aparência que, embora seja igual a nada, todos fazem questão de praticar e possuir, ou parecer que possuem? No entanto, com relação ao bem, ninguém se contenta com parecer; só almejam a realidade e desprezam as aparências.

— É muito certo — disse.

— Ora, justamente o que toda alma anela, e por amor do que tudo faz, cuja importância ela adivinha, porém sem muita certeza, por não compreender exatamente o que possa ser nem chegar a alguma convicção sólida a seu respeito, como o faz com relação a outras coisas, o que a leva a perder as vantagens que poderia alcançar destas: com relação a um bem tão precioso e considerável, é o que digo, terão de andar às tontas os melhores cidadãos, aos quais tudo confiamos?

— De forma alguma — respondeu.

— Eu, pelo menos — prossegui — sou de parecer que, não sabendo de que modo o justo e o belo são bons, de muito pouco préstimo como guarda de ambos será quem desconhecer tais relações; daí meu vaticínio de que sem essa noção ninguém nunca chegará a conhecê-los suficientemente.

— Vaticínio muito certo — observou.

— Desse modo ficará bem organizada nossa constituição, uma vez que disponha de um guarda com tal conhecimento.

— Necessariamente — disse. — Porém, Sócrates, no teu modo de pensar, que é o bem: conhecimento ou prazer? Ou será diferente de ambos?

— Que homem! — obtemperei —; há muito, eu sabia que não te contentarias com a opinião dos outros a respeito dessas questões.

— Não me parece justo, Sócrates — respondeu —, expor opinião alheia e não a própria quem há tanto tempo se ocupa com esses assuntos.

— Como? — lhe perguntei —; parece-te justo falar alguém do que não conhece como se fosse perfeito conhecedor?

— Não como quem conhece — respondeu —; porém, com o desejo de emitir opinião própria.

— Como assim? Voltei a falar: ainda não percebeste como são medonhas as opiniões que não se apoiam no conhecimento? As melhores dentre elas são cegas. Encontras alguma diferença entre os cegos que acertam com o caminho e quem forma opinião verdadeira de alguma coisa, porém, sem dispor da inteligência dessa coisa?

— Nenhuma — respondeu.

— E resolves-te a contemplar coisas feias, cegas e coxas, quando tens a possibilidade de ouvir, outros exporem o que é de beleza fascinante?

— Não, por Zeus, Sócrates — falou Glauco. — Porém, não pares aí, como se já estivesses no fim. Ficaremos satisfeitos se, do mesmo modo que nos explicaste a natureza da justiça, da temperança e das outras virtudes, nos mostrares o que seja o bem.

— Eu também, companheiro — lhe disse —, ficarei muito satisfeito com isso. Porém, receio não estar à altura do assunto e que, apesar de toda a boa vontade, minha falta de jeito vos provoque o riso. Não, bem-aventurados amigos; deixemos de lado, por enquanto, a questão da natureza do bem em si; afigura-se-me longe demais para que neste ritmo consigamos alcançar minha concepção a seu respeito. Mas se estiverdes de acordo, proponho-vos falar de um filho do bem, que se parece muito com ele. Caso contrário, deixemo-lo também de lado.

— Não, podes falar — replicou —; noutra ocasião saldarás essa dívida e nos dirás o que seja o pai.

— Quem me dera — respondi —, como desejo poder embolsar-vos todo o capital, não como faço agora, apenas os juros. Por enquanto recebei apenas o lucro, fruto do bem em si mesmo. Mas acautelai-vos, para que eu não vos logre sem querer, com errar crassamente no cálculo dos juros.

— Tomaremos todas as precauções — disse —; podes falar.

— Pois não, principiei. Porém, antes de tudo, precisarei entrar em entendimento convosco e avivar-vos a memória a respeito do que expusemos na presente conversação e em muitas outras ocasiões.

— De que se trata? — perguntou.

— Há muitas coisas belas — continuei — e muitas coisas boas, e tudo o mais do mesmo gênero, cuja existência afirmamos e que distinguimos por meio da linguagem.

— Sem dúvida.

— Como também a existência do belo e do bem em si, e que para cada coisa das que então apresentamos como múltiplas corresponde uma idéia particular, a única que denominamos *O que existe*.

— Isso mesmo.

— Aquelas, as coisas múltiplas, acrescentamos, são vistas, porém não pensadas; enquanto estas, as idéias, são pensadas, porém não vistas.

— Perfeitamente.

— E agora: com que parte de nós mesmos percebemos as coisas visíveis?

— Com a vista — respondeu.

— Do mesmo modo — prossegui — ouvimos com os ouvidos, como percebemos com os demais sentidos tudo o que é objeto de percepção.

— Sem dúvida.

— E porventura não notaste — perguntei — como o obreiro dos nossos sentidos caprichou na feitura da faculdade de ver e de ser visto pelos outros?

— Não notei — respondeu.

— Pois presta atenção. O ouvido e a voz precisam de algo de natureza diferente para que aquele possa ouvir e esta ser ouvida, de forma que na ausência desse terceiro elemento nem aquele ouvirá nem esta outra será percebida?

— De forma alguma — respondeu.

— O que eu digo — continuei — é que a maioria dos sentidos, para não dizer todos eles, não precisa de nada disso. Ou conheces algum que precise?

— Não conheço — foi a sua resposta.

— Mas a vista e o que é visto, como deves saber, necessitam desse terceiro elemento.

— De que jeito?

— Por mais que haja vista nos olhos e se esforce por usá-la quem a possui; por mais que neles haja cores, se não se lhes adicionar um terceiro elemento criado pela natureza para esse fim, sabes perfeitamente que a vista não verá nada e as cores permanecerão invisíveis.

— A que elemento te referes? — perguntou.

— O que denominamos luz — lhe disse.

— Tens razão — observou.

— Não é, por consequência, de importância secundária esse elemento de ligação entre o sentido da vista e o fato de ser visto, porém de muito maior valia do que tudo o mais que liga as outras coisas, a menos que a luz seja algo desprezível.

— Está muito longe de ser desprezível — observou.

— A qual dos deuses do céu atribuis semelhante capacidade, cuja luz faz que veja tão maravilhosamente nosso sentido da vista e sejam vistos os objetos visíveis?

— O mesmo que tu indicas, e contigo todo o mundo; pois é evidente que te referes ao sol.

— Não estará a vista na seguinte relação com essa divindade?

— Qual?

— A vista não é o sol; nem ela nem a parte em que ela se encontra e que denominamos olho.

— Não, de fato.

— Mas de todos os órgãos dos sentidos parece-me ser o olho o que tem mais afinidade com o sol.

— Sem dúvida.

— É a capacidade que lhe é inerente, não lhe é enviada pelo sol como uma espécie de fluido?

— Sem dúvida.

— E também não é verdade que o sol, sem ser a vista, porém sua causa, é percebido pela própria vista?

— Certo — respondeu.

— Dirás, por conseguinte — continuei — que este sol é que eu denomino filho do bem, gerado pelo bem como sua própria imagem, e que no mundo visível está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas como o bem no mundo inteligível, para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento.

— Como assim? — perguntou —; explica-me isso com mais particularidades.

— Como sabes muito bem — continuei — os olhos, quando não os dirigimos para os objetos cujas cores sejam iluminadas pela luz do dia mas pelo clarão da lua, vêem confusamente e se tornam quase cegos, como se carecessem de pureza de visão.

— É exatamente como dizes — respondeu.

— Mas estou certo de que, quando se voltam para objetos iluminados pelo sol, vêem distintamente, parecendo que neles mesmos reside a faculdade da visão.

— Sem dúvida.

— Considera agora a alma sob igual perspectiva: quando se fixa nalgum objeto iluminado pela verdade e pelo ser, imediatamente o percebe e o reconhece, e se revela inteligente; quando, porém, se volta para o que é mesclado de trevas, para o que se forma e desaparece, passa apenas a conjeturar e fica turva, mudando a toda hora de opinião, como se perdesse por completo a inteligência.

— Isso mesmo.

— Ora o que comunica a verdade aos objetos conhecidos e ao sujeito cognoscente a faculdade de conhecer, podes afirmar que é a idéia do bem; é a fonte primitiva do conhecimento e da verdade, tanto quanto estes podem ser conhecidos; mas, por mais belos que sejam ambos, o conhecimento e a verdade, se admitires que muito mais belo é esse outro elemento (a idéia do bem) terás pensado com acerto. Conhecimento, e verdade: assim como há pouco nos foi lícito admitir que a luz e a visão têm analogia com o sol, porém que seria erro identificá-los com ele, agora podemos considerar o conhecimento e a verdade como semelhantes ao bem, sem que nenhum, no entanto, possa ser com ele identificado, pois a natureza do bem deve ser tida em muito maior apreço.

— Que maravilha — disse — terá de ser essa beleza que nos anuncias, se produz o conhecimento e a verdade e é ainda mais bela do que ambos. Decerto não te referes ao prazer.

— Quieto aí! — objetei-lhe —; porém considera mais de espaço a sua imagem.

— De que jeito?

— No meu modo de ver, o sol, como dirás, não somente empresta às coisas visíveis a faculdade de serem vistas, como também a geração, o crescimento e a alimentação, muito embora ele mesmo não seja geração.

— Como poderia sê-lo?

— O mesmo dirás dos objetos conhecidos, que não recebem do bem apenas a faculdade de serem conhecidos, mas também lhe devem o ser e a essência, conquanto o bem não seja essência, senão algo que excede de muito a essência, em poder e dignidade.

Rindo às gargalhadas, exclamou Glauco: — Ó Apolo! quanta superioridade!

— Tu também tens culpa nisso — lhe falei — por me obrigares a dizer o que penso.

— Não cortes aí o assunto — respondeu —; pelo menos até completares a comparação com o sol, se de fato ficou algo para tratar.

— Sem dúvida — lhe disse —; deixei de mencionar um mundo de coisas.

— Pois não omitas nenhuma, por mais insignificante que pareça.

— Receio que tenha de omitir muitas — lhe falei. — Contudo, dentro da presente possibilidade, esforçar-me-ei por não cortar de ligeiro coisa nenhuma.

— Sim, faz isso mesmo — respondeu.

— Então — comecei — observa que se trata de dois poderes, como dissemos; um reina no gênero e na sede do inteligível; o outro, no mundo visível. Não falo em céu, para não pensares que estou jogando com as palavras, como fazem os sofistas. Mas, decerto, apanhas bem estes dois conceitos: o visível e o inteligível?

— Sem dúvida.

— Sendo assim, imagina uma linha cortada em duas partes desiguais, a qual dividirás, por tua vez, na mesma proporção: a do gênero visível e a do inteligível. Assim, de acordo com o grau de clareza ou obscuridade de cada uma, acharás que a primeira seção do domínio do visível consiste em imagens. Dou o nome de imagens, em primeiro lugar, às sombras; depois, aos simulacros formados na água e na superfície dos corpos opacos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais do mesmo gênero, se é que me compreendes.

— Compreendo, sem dúvida.

— Imagina agora a outra seção, da qual a anterior é simples imagem: os animais à volta de nós, o mundo das plantas e o conjunto de objetos fabricados pelo homem.

— Perfeitamente — respondeu.

— E não quererás admitir também — continuei — que o gênero visível se subdivide, ainda, de acordo com o critério da verdade e da inverdade e

que o objeto da opinião está para o conhecimento na mesma relação em que está a imagem para o original?

— Aceito a distinção.

— Considera agora como devemos dividir a seção do inteligível.

— Como será?

— É o seguinte: numa das suas subdivisões, a alma, empregando como imagem os objetos imitados da seção anterior, vê-se obrigada a instituir suas pesquisas a partir de hipóteses e sem prosseguir na direção do começo, mas na da conclusão; na outra porção, a alma também parte de hipóteses, para um princípio absoluto, e sem fazer uso de imagens, como no caso anterior, avança apenas com o auxílio de seus próprios conceitos.

— Não apanho muito bem — me falou — o sentido do que disseste.

— Então, insistamos nesse ponto — respondi. — Compreenderás melhor depois de uma pequena explicação. Estou certo de que sabes como as pessoas que se ocupam com a Geometria, a Aritmética e outras disciplinas do mesmo gênero admitem o par e o ímpar, três espécies de ângulo e tudo quanto se lhe assemelha no terreno especial de seus estudos; e, uma vez apresentadas essas hipóteses como conhecidas de todos, não se sentem na obrigação de justificá-las nem perante eles mesmos, nem perante os outros, por considerarem-nas evidentes para todo o mundo. Partindo desse ponto, prosseguem em sua exposição até chegarem, com a máxima coerência, à conclusão que tinham em mira desde o começo.

— Sim — respondeu —; conheço tudo isso.

— Como também sabes que eles se servem das figuras visíveis e discorrem a seu respeito, muito embora não pensem nelas, mas nas outras, as formas primitivas com que elas se parecem, e não raciocinam acerca das figuras traçadas, mas do quadrado em si, da diagonal em si mesma, valendo igual procedimento para as demais figuras. Todas as figuras que eles modelam ou desenham produzem sombra e imagens refletidas na água, e é

como imagens que eles as empregam, porém, sempre esforçando-se por alcançar a visão do que só pode ser percebido pelo pensamento.

— Tens razão — falou.

— Era isso o que eu entendia por gênero inteligível, em que a alma, em suas investigações, sem subir nunca ao princípio, por não lhe ser possível sair do domínio das hipóteses, vale-se de imagens tiradas dos objetos do mundo inferior, as quais, em comparação com estes, são geralmente consideradas mais claras e de maior valia.

— Compreendo — disse —; referes-te à Geometria e às outras artes irmãs.

— Então, compreende também que pela outra divisão do inteligível entendo o que somente pode ser apreendido por meio da razão e de sua capacidade dialética, com o emprego de hipóteses, não como princípios, porém hipóteses de verdade, isto é, ponto de apoio e trampolim para alcançar o fundamento primitivo das coisas, que transcende a todas as hipóteses. Alcançado esse princípio juntamente com tudo o que se lhe relaciona, desce à última conclusão, sem nunca utilizar-se dos dados sensíveis, porém, passando sempre de uma idéia para outra, até terminar numa idéia.

— Compreendo — disse —, porém não o suficiente; é assunto assaz difícil. De qualquer forma, vejo que pretendes demonstrar que o que é visto por meio do conhecimento da Dialética, no mundo do ser e do inteligível, é mais claro do que o alcançado com o auxílio das denominadas artes e ciências, que têm meras hipóteses por princípio, muito embora este também seja forçosamente contemplado pelo pensamento, não pelos sentidos. Mas pelo fato de partirem de hipóteses, os que estudam os objetos da ciência sem nunca subirem a um princípio, parece-te que não chegam a adquirir deles um conhecimento racional, conquanto se nos tornem inteligíveis por meio de algum princípio geral. Tenho a impressão de que dás o nome de entendimento, não o de razão, à atividade dos geômetras e de outros

investigadores do mesmo gênero, por ser o entendimento algo intermediário entre a opinião e a razão.

— Apanhaste muito bem meu pensamento — lhe falei. — Agora, para essas quatro seções admite outras tantas operações do espírito: razão, para a mais elevada; entendimento, para a que se lhe segue; à terceira atribuirás a fé, e à última a conjetura, e as distribui segundo o critério de que quanto mais participar cada uma delas da verdade, tanto maior evidência alcançará.

— Compreendo — disse — e não somente aprovo, como adoto a ordem que aconselhas.

Livro 7

— Depois disso — continuei — compara nossa natureza, conforme seja ou não educada, com a seguinte situação: imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoço amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para a frente, impossibilitados, como se acham, pelas cadeias, de virar a cabeça. A luz de um fogo aceso a grande distância brilha no alto e por trás deles; entre os prisioneiros e o foco de luz há um caminho que passa por cima, ao longo do qual imagina agora um murozinho, à maneira do tabique que os pelotiqueiros levantam entre eles e o público e por cima do qual executam suas habilidades.

— Figuro tudo isso — respondeu.

— Observa, então, ao comprido desse murozinho homens a carregar toda a sorte de utensílios que ultrapassam a altura do muro, e também estátuas e figuras de animais, de pedra ou de madeira, bem como objetos da mais variada espécie. Como é natural, desses carregadores uns conversam e outros se mantêm calados.

— Imagens muito estranhas — disse — como também os prisioneiros de que falas.

— Parecem-se conosco — respondi. — Para começar, achas mesmo que, em semelhante situação, poderiam ver deles próprios e dos vizinhos alguma coisa além da sombra projetada pelo fogo, na parede da caverna que lhes fica em frente?

— De que jeito — perguntou — se a vida inteira não conseguem mexer a cabeça?

— E com relação aos objetos transportados, não acontecerá a mesma coisa?

— Como não?

— Logo, se fossem capazes de conversar, não acreditas que pensariam estar designando pelo nome certo tudo o que vêem?

— Necessariamente.

— E se no fundo da prisão se fizesse também ouvir um eco? Sempre que falasse alguma das estátuas, não achas que eles só poderiam atribuir a voz às sombras em desfile?

— Sim, por Zeus! — exclamou.

— De qualquer forma — continuei — para semelhante gente a verdade consistiria apenas na sombra dos objetos fabricados.

— É mais do que certo — respondeu.

— Considera agora — lhe disse — quais seriam as consequências da libertação desses homens, depois de curados de suas cadeias e imaginações, se as coisas se passassem do seguinte modo: vindo a ser um deles libertado e obrigado imediatamente a levantar-se, a virar o pescoço, andar e olhar na direção da luz, não apenas tudo isso lhe causaria dor, como também o deslumbramento o impediria de ver os objetos cujas sombras até então ele enxergava. Como achas que responderia a quem lhe afirmasse que tudo o que ele vira até ali não passava de brinquedo e que somente, agora, por estar mais próximo da realidade e ter o rosto voltado para o que é mais real é que ele via com maior exatidão; e também se o interlocutor lhe mostrasse os objetos, à medida que fossem desfilando, e o obrigasse, à custa de perguntas, a designá-los pelos nomes? Não te parece que ficaria atrapalhado e imaginaria ser mais verdadeiro tudo o que ele vira até então do que quanto naquele instante lhe mostravam?

— Muito mais verdadeiro — respondeu.

— E no caso de o forçarem a olhar para a luz, e não sentiria dor nos olhos e não correria para junto das coisas que lhe era possível contemplar, certo de serem todas elas mais claras do que as que lhe então apresentavam?

— Isso mesmo — disse.

— E agora — perguntei —; se o arrastassem à força pela rampa rude é empinada e não o largassem enquanto não houvessem alcançado a luz do sol, não te parece que sofreria bastante e se revoltaria por ver-se tratado daquele modo? E depois de estar no claro, não ficaria com a vista ofuscada, sem enxergar nada do que lhe fosse, então, indicado como verdadeiro?

— De fato — respondeu —; pelo menos no começo.

— Precisaria, creio, habituar-se para poder contemplar o mundo superior. De início, perceberia mais facilmente as sombras; ao depois, as imagens dos homens e dos outros objetos refletidos na água; por último, os objetos e, no rastro deles, o que se encontra no céu e o próprio céu, porém sempre enxergando com mais facilidade durante a noite, à luz da lua e das estrelas, do que de dia ao sol com todo o seu fulgor.

— Nao há dúvida.

— Finalmente, segundo penso, também o sol, não na água ou sua imagem refletida em qualquer parte, mas no lugar certo, que ele poderia ver e contemplar, tal como é mesmo.

— Necessariamente — disse.

— De raciocínio em raciocínio, chegaria à conclusão de que o sol é que produz as estações e tudo dirige no espaço visível, e que, de algum modo, é a causa do que ele e seus companheiros estavam habituados a distinguir.

— É evidente — respondeu — que depois de tudo, ele concluiria dessa maneira.

— E então? Quando se lembrasse de sua primitiva morada, da sabedoria lá reinante e dos companheiros de prisão, não te parece que se felicitaria pela mudança e lastimaria a sorte deles todos?

— Sem dúvida.

— E as honrarias e os elogios distribuídos entre eles mesmos, os prêmios para quem percebesse com mais nitidez as imagens em desfile e se lembrasse com exatidão do que costumava aparecer, em primeiro lugar, ou por último, ou concomitantemente, e que, por isso, ficasse em condições de prever o que iria dar-se, acreditas que semelhante indivíduo tivesse saudades do outro tempo ou invejasse os que entre eles fossem alvo de distinções ou fizessem parte do governo? Ou com ele se passaria aquilo de Homero:

Pois preferia viver empregado em trabalhos do campo, sob um senhor sem recursos.

e vir a sofrer seja o que for, a voltar para semelhantes ilusões e viver a antiga vida?

— É também o que eu penso — respondeu —; aguentaria tudo, para não voltar a viver daquele jeito.

— Considera também o seguinte — lhe falei —: se esse indivíduo baixasse de novo para ir sentar-se em seu antigo lugar, não ficaria com os olhos obnubilados pelas trevas, por vir da luz do sol assim tão de repente?

— Sem dúvida — respondeu.

— E se tivesse de competir outra vez a respeito das sombras com aqueles eternos prisioneiros, quando ainda se ressentisse da fraqueza da vista, por não se ter habituado com o escuro (o que não exigiria pouco tempo) não se tornaria objeto de galhofa dos outros e não diriam estes que o passeio lá por cima lhe estragara a vista e que não valia a pena sequer tentar aquela subida? E se porventura ele procurasse libertá-los e conduzi-los para cima, caso fosse possível aos outros fazer uso das mãos e matá-lo, não lhe tirariam a vida?

— Com toda a certeza — respondeu.

— Agora, meu caro Glauco, precisarás aplicar essa alegoria a tudo o que expusemos antes, para comparar o mundo percebido pela visão com o domicílio carcerário, e a luz do fogo que nele esplende com a energia do sol. Quanto à subida para o mundo superior e a contemplação do que lá existe, se vires nisso a ascensão da alma para a região inteligível, não te terás desviado de minhas esperanças, já que tanto ambicionas conhecê-las. Só Deus sabe se está de acordo com a verdade. O que eu vejo, pelo menos, é o seguinte: no limite extremo da região do cognoscível está a idéia do bem, dificilmente perceptível, mas que, uma vez apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito, a geratriz, no mundo visível, da luz e do senhor da luz, como no mundo inteligível é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência, que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular.

— Concordo com tua maneira de pensar — me disse — até onde consigo acompanhar-te.

— Então vem — repliquei — e concorda também com o seguinte, sem te admirares de não quererem os que chegaram a esse ponto ocupar-se com os negócios humanos, visto só desejarem suas almas continuar em tais alturas. É natural que seja assim mesmo, se nossa alegoria estiver certa.

— Sim, é natural.

— E então? Achas estranho — continuei — que pareça desajeitado e ridículo quem passa da contemplação divina para as misérias humanas, enquanto está com a vista turva e não se habituou com a escuridão ambiente e se vê na contingência de discutir nos tribunais ou alhures a respeito das sombras da justiça ou das imagens dessas e mesmas sombras, no empenho de refutar a opinião dos que nunca viram a justiça em si mesma?

— Nada tem de estranho — respondeu.

— Quem quer que seja dotado de um pouquinho de senso — continuei — há de lembrar-se que de dois modos e por duas causas perturba-se a

visão: na passagem do claro para a escuridão e vice-versa: das trevas para a luz. Refletindo que a mesma coisa se dá com a alma, sempre que a vir a debater-se em tais dificuldades e incapaz de discernir seja o que for, em vez de rir à toa, procurará saber se é por acabar de sair de uma vida mais luminosa e por falta de hábito que as trevas a dominam, ou se na passagem da ignorância para a luz fica ofuscada pelo efeito da claridade muito intensa. No primeiro caso, felicitará a alma pelas dificuldades presentes e por sua maneira de viver; no outro, a lastimará; e se tiver vontade de rir à sua custa, menos fora de propósito seria a gargalhada nesse caso do que com referência à alma que acabara de descer da luz.

— É muito justa essa distinção — me disse.

— Se tudo o que afirmamos estiver certo — prossegui — precisaremos chegar à seguinte conclusão: a educação não é o que muitos indevidamente proclamam, quando se dizem capazes de enfiar na alma o conhecimento que nela não existe, como poderiam dotar de vista a olhos privados da visão.

— É realmente o que afirmam — respondeu.

— No entanto — continuei — nosso argumento vem provar que essa faculdade é inata à alma, como também o órgão do conhecimento; e assim como o olho não pode virar-se da escuridão para a luz sem que todo o corpo o acompanhe, do mesmo modo esse órgão, juntamente com toda a alma, terá de virar-se das coisas perecíveis até que se torne capaz de suportar a vista do ser e da parte mais brilhante do ser. A isso damos o nome de bem, não é verdade?

— Certo.

— Assim — prossegui — a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão, de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção.

— É mais do que claro — observou.

— Quanto às chamadas virtudes da alma, apresentam certa afinidade com as do corpo, pois, não sendo inatas, e podem ser posteriormente adquiridas pelo hábito e pelo exercício. A do conhecimento, porém, mais do que qualquer outra, contém algo divino, como parece; sim, nunca perde sua força, e conforme se fizer aquela conversão, tornar-se-á útil e salutar ou imprestável e prejudicial. Será que ainda não observaste nesses tipos ruins a que se atribui certa esperteza, como o espiritozinho deles todos é dotado de vista penetrante e capaz de distinguir claramente as coisas para que se dirija? Vista boa é o que não lhes falta; porém forçam-na a servir à maldade, de sorte que quanto melhor veem, maior é o mal a que dão azo.

— Isso mesmo — respondeu.

— No entanto — continuei — se na infância operássemos a alma assim constituída pela natureza e lhe tirássemos os elementos do mundo do devir que se lhe aderem como massas de chumbo, sob a forma de festins, prazeres e outros deleites do mesmo gênero, que a obrigam a olhar para baixo: aliviada desse modo, como dizia, se a dirigíssemos para a verdade, essa mesma alma, nesses mesmos homens, a veria com a acuidade com que vê as coisas para as quais presentemente está voltada.

— É bem possível — respondeu.

— E então? Não será também possível — prossegui — e não decorre necessariamente de tudo o que dissemos até agora, que nem os ignorantes e desconhecedores da verdade, nem os que permitimos passar toda a vida nos estudos podem ser bons governantes: os primeiros, por carecerem de um ideal com que relacionem todos os seus atos, assim públicos como particulares; os outros, por não se resolverem nunca a exercer essas atividades, visto já se imaginarem na Ilha dos Bem-aventurados.

— É muito certo — respondeu.

— A nós, portanto — continuei — como fundadores da cidade, é que compete forçar as naturezas nobres ao estudo do ramo do conhecimento que há pouco designamos como o mais sublime, a contemplação do bem, e a

realizarem a ascensão a que nos referimos. Mas uma vez atingida a região superior e após terem suficientemente contemplado o bem, não os deixaremos fazer o que agora toleramos.

— Como assim?

— Permanecer lá em cima — prossegui — e não se decidirem a baixar novamente para os prisioneiros nem a compartilhar de seus trabalhos e honrarias, quer sejam grandes, quer de menor tomo.

— Para nosso caso — disse — seríamos injustos obrigando-os a levar uma vida ruim, quando lhes fora possível viver bem.

— Tornaste a esquecer, amigo — observei —, que a lei não se empenha, absolutamente, em proporcionar a qualquer classe de cidadãos uma vida excepcional, senão que se esforça por deixar feliz toda a cidade, convencendo ou compelindo os cidadãos a se beneficiarem em comum dos serviços que cada um é capaz de prestar à comunidade? Ao criar esses cidadãos, não pretendia que cada um se aplicasse na atividade mais do seu agrado, senão apenas fortalecer os elos da cidade.

— Tens razão — disse —; esse ponto me havia escapado.

— Observa agora, Glauco — continuei —, que não somos absolutamente injustos com os filósofos formados entre nós. Não; é com todo o direito que os concitamos, mais: que os obrigamos a cuidar dos outros cidadãos e a vigiá-los. Dir-lhes-emos que nas outras cidades é natural não se afanarem com a Política os filósofos como eles, pois todos se formam por si mesmos, nessas cidades, à revelia das respetivas constituições, sendo, por conseguinte, de elementar justiça, quando alguém cresce dessa forma, sem nada dever a ninguém, recusar-se a pagar alimentos seja a quem for. Porém, vós outros fostes por nós criados para vosso bem e da cidade, como dirigentes e reis do enxame, tendo sido a educação que vos demos mais perfeita e completa do que a deles, motivo de terdes ficado capazes de vos aplicardes nos dois campos. Tereis, portanto, de descer para a morada dos outros, um de cada vez, a fim de, comò eles, vos habituardes a enxergar no

escuro. Uma vez isso conseguido, vereis mil vezes melhor do que os mais e reconhecereis de pronto as imagens e o que cada uma representa, visto terdes contemplado em sua verdade última o belo, o justo e o bem. Desse modo, a cidade, que é tanto nossa quanto vossa, terá dirigentes desvelados, não indivíduos a sonhar, como se dá presentemente com todas, que brigam por causa de sombras e se cindem no empenho de alcançar o poder, que para todos representa o maior bem. Mas a verdade é esta: as cidades em que o governo é exercido pelos que menos mostram desejo de governar, necessariamente serão mais bem dirigidas e ficarão livres de discórdias, acontecendo o contrário disso nas em que os governantes pensam de modo diferente.

— Isso mesmo.

— Que te parece: se nos ouvirem falar dessa maneira, nossos pupilos nos desobedecerão e se recusarão a arcar com o ônus da administração pública, um de cada vez, com a liberdade de viverem juntos na maior pureza todo o resto do tempo?

— Impossível — respondeu —; são todos razoáveis, como e é também razoável o que exigimos deles. Mas é fora de dúvida que só aceitarão o cargo como algo iniludível, o contrário, justamente, do que se passa com os dirigentes das outras cidades.

— É assim mesmo, companheiro — lhe falei —; se encontrares para os que têm de ser dirigentes uma vida melhor do que o ofício de governar, conseguirás que a cidade seja bem administrada, porque somente uma cidade nessas condições é que pode ser comandada por cidadãos verdadeiramente ricos; não ricos em ouro, sem dúvida, mas no que devem ser ricos os bem-aventurados: em vida virtuosa e sábia. Onde os famintos e mendigos se ocupam dos negócios públicos, em proveito próprio, com a esperança de fazer mão baixa no que houver de bom... Assim, não é possível. Sempre que a conquista do poder se transforma num prélio encarniçado, a guerra

doméstica e intestina acarreta a destruição tanto dos dirigentes como da cidade.

— É muito certo — observou.

— Conheces — perguntei — outra norma de vida que despreze o poder civil como a da verdadeira Filosofia?

— Não, por Zeus — foi a sua resposta.

— Sendo assim, não devem ambicionar o mando os amigos do poder, para não terem de lutar com os seus concorrentes.

— Sem dúvida.

— Quem, então, terás de obrigar a assumir o governo, se não forem os que sabem melhor do que os outros administrar uma cidade e, além disso, já gozaram de mais altas honrarias e conhecem melhor vida do que a dos políticos?

— Ninguém mais — respondeu.

— Queres agora examinar de que jeito se formam guardas desse tipo e como os conduziremos das trevas para a luz, como se conta dos que subiram do Hades para os deuses?

— Como não hei de querer? — perguntou.

— Evidentemente, não é a mesma coisa que virar uma valva de ostra; trata-se da conversão da alma, de um dia, por assim dizer, noturno, para a subida ao dia legítimo do ser. A isso é que damos o nome de verdadeira Filosofia.

— Perfeitamente.

— Precisaremos, então, investigar qual é o ramo do conhecimento dotado desse poder.

— Isso mesmo.

— E qual poderá ser, Glauco, o conhecimento com a capacidade de arrastar a alma do devir transitório para o ser verdadeiro? Ao formular a pergunta, ocorreu-me qual seja: já não dissemos que desde moços nossos guardas tinham de ser atletas guerreiros?

— Dissemos.

— Logo, será preciso que o conhecimento procurado agora por nós possua outra virtude além daquela.

— Qual?

— Não ser inútil para guerreiros.

— De fato — respondeu —; desde que isso seja possível.

— A educação que lhes demos antes se baseava em Ginástica e Música.

— Isso mesmo.

— A Ginástica se ocupa com o mundo transitório do devir, pois foi instituída com vistas ao crescimento e ao declínio do corpo.

— É evidente.

— Não será esse, por conseguinte, o conhecimento que procuramos.

— Não, de fato.

— Será, por acaso, o conhecimento da Música, com o qual nos ocupamos há pouco?

— Como deves lembrar-te — observou — a música era como que um complemento da Ginástica; educava os guardas pela influência do hábito: por meio da harmonia deixava-os, de algum modo, acordes, sem proporcionar-lhes nenhum conhecimento determinado; pelo ritmo eles conseguiam regularidade, e com os discursos, qualidades mais ou menos afins, quer fossem fabulosos, quer contivessem algum elemento verdadeiro. Porém conhecimento que vá dar no bem que ora procuras, é o que na Música não se encontra.

— Com muita exatidão — lhe disse — recapitulaste tudo o que eu expus. Realmente, não contém nada disso. Mas, meu extraordinário Glauco, onde haverá algum conhecimento nessas condições? As demais artes se nos afiguram plebéias.

— Sem dúvida. Então, que disciplina nos sobrará, se excluirmos a Música, a Ginástica e as artes em geral?

— Sigamos para diante — observei —; se afora estas não encontramos outra, tomemos a que se relaciona com todas.

— Qual será?

— A ciência geral que serve a todas as artes, ciências e conhecimentos, e que todos nós, antes de mais nada, precisamos aprender.

— Qual é? — perguntou.

— O conhecimento insignificante — continuei — da distinção entre um, dois e três. Não é isso mesmo o que se dá com elas, de forma que todas as artes e todos os conhecimentos são obrigados a recorrer a essas duas?

— É claro — respondeu.

— Até a própria arte da guerra? — perguntei.

— Sem dúvida nenhuma — disse.

— Pelo menos, sempre que Palamedes aparece nas tragédias, deixa Agamémnone ridículo no seu papel de general. Ou não observaste como ele afirma que, depois de haver inventado os números, se valeu desse conhecimento para determinar a posição do exército diante de Tróia e contar as naves e tudo o mais, como se antes elas ainda não houvessem sido contadas, ignorando Agamémnone, ao que parece, por não saber contar, até mesmo se tinha dois pés? Que espécie de general achas que ele fosse?

— Um general bem estranho, de fato — respondeu — a ser verdade tudo isso.

— Nesse caso — continuei —, precisaremos incluir como matéria obrigatória para todo guerreiro o Cálculo e a Aritmética?

— Sem dúvida — respondeu — se quiser entender o mínimo razoável de tática militar; ou melhor: se desejar ser homem.

— E a respeito desse conhecimento — perguntei — pensas como eu?

— De que jeito?

— É possível que seja esse o conhecimento por nós procurado, que leva naturalmente à reflexão; porém, nunca é usado como fora preciso, na sua capacidade única de conduzir a alma para o ser.

— Que queres dizer com isso? — perguntou.

— Vou tentar mostrar-te — lhe falei — o que penso a esse respeito. À medida que eu determinar os conhecimentos que levam ou não a semelhante fim, reconsidera-os por tua vez e confirma ou nega o que eu disser, para vermos com mais clareza se a coisa é realmente o que eu imagino.

— Então, mostra — me falou.

— Vou mostrar-te — continuei — caso vejas como certas percepções não convidam a inteligência a refletir, por ser suficiente a decisão dos sentidos, enquanto outras insistem com ela para que as examine, por não fornecerem as sensações nenhuma conclusão sadia.

— É evidente que te referes — observou — aos fenômenos contemplados a distância e aos desenhos em branco e preto.

— Desta vez — lhe falei —, não apanhaste muito bem o sentido de minhas palavras.

— Então, que queres dizer? — perguntou.

— A sensação que não convida à reflexão — lhe disse — é a que não provoca ao mesmo tempo a que lhe é oposta; se o faz, coloco-a entre as que convidam, porque, nessa hipótese, a sensação tanto se refere a si própria como a seu contrário, nada influindo nesses casos a distância. Com o seguinte exemplo compreenderás melhor o que quero significar. Aqui temos, vamos dizer, três dedos: o mínimo, este outro e o do meio.

— Perfeitamente — respondeu.

— Admite, agora, que ao referir-me a eles os considero de perto. Depois, faz comigo a seguinte consideração a seu respeito.

— Como será?

— Qualquer deles parece igualmente dedo, sendo de todo indiferente vermo-lo na ponta ou. no meio, se é branco ou preto, delgado ou grosso, e tudo o mais do mesmo gênero; em todos esses casos a alma de quase todos os homens não é forçada a perguntar ao entendimento o que seja um dedo,

pois em nenhuma circunstância a vista lhe mostrou ao mesmo tempo que um dedo pudesse ser outra coisa que não dedo mesmo.

— Nunca, de fato — respondeu.

— É claro, por conseguinte — continuei —, que semelhante e sensação não excita nem desperta o entendimento.

— Certo.

— Prossigamos. E com respeito à grandeza ou à pequenez dos dedos, o sentido da vista será suficiente para discerni-la, sendo indiferente encontrar-se qualquer deles no meio ou na extremidade? E não é dessa mesma forma que se comporta o tato com a espessura e a finura, a macieza e a aspereza? E não serão insuficientes os demais sentidos para se manifestarem a respeito dessas diferenças? Cada sentido não procede da seguinte maneira, de forma que primeiro o encarregado de perceber a dureza é também o que percebe a macieza e comunica à alma que do mesmo objeto colhe a sensação de macieza e de dureza?

— Isso mesmo — respondeu.

— Nessas condições — continuei —, não será inevitável que a alma se mostre perplexa sobre o significado dessa sensação de duro, por também servir para a de macio, o mesmo acontecendo com a de leve e de pesado, se a mesma sensação assinala que o leve é pesado e o pesado é leve?

— De fato — observou — para a alma são por demais estranhos esses testemunhos que requerem mais aprofundado exame.

— É natural, portanto — continuei —, que, em tal situação, chame, de início, a alma em seu auxílio a razão e a reflexão para decidirem se cada testemunho desses é uno ou duplo.

— Como não?

— Se parecerem dois, cada um não terá de ser uno e diferente do outro?

— Exato.

— Ora, se cada sensação é una, e ambas são duas, a alma as reconhecerá como distintas, pois se não o fossem não as perceberia como

duas, porém como uma única.

— Certo.

— A visão percebe a grandeza, digamos, e a pequenez não como separadas, porém como algo misturado, não é isso mesmo?

— Exato.

— Por amor da clareza, o entendimento é obrigado a ver, não confundidas, a grandeza e a pequenez, o contrário do que se deu com a vista.

— É muito certo.

— Daí ter-nos ocorrido perguntar no começo o que possa ser o grande e o pequeno.

— Perfeitamente.

— Desse jeito foi que estabelecemos a diferença entre o inteligível e o visível.

— Exatíssimo — respondeu.

— Era isso, justamente, o que há pouco eu queria dizer, ao declarar que algumas sensações convidam a pensar, outras não, tendo classificado entre as primeiras as que despertam nos sentidos o seu próprio contrário, pois de outra forma não chegam a estimular o entendimento.

— Agora compreendo — me disse —; é exatamente o que eu penso.

— E então? O número e a unidade, a qual dessas classes achas que pertencem?

— Não saberei dizê-lo — respondeu.

— Considera-os em analogia com o que dissemos antes. Se a unidade se deixa perceber claramente em si mesma, tal como é, pelos olhos ou por outro sentido, não poderá conduzir-nos à essência, como dissemos no caso do dedo; e se, ao mesmo tempo que ela, for visto o seu contrário, de forma que tanto pareça unidade como o contrário disso, então torna-se necessário ulterior julgamento, vendo-se forçada a alma a duvidar e investigar, a pôr em movimento a atividade pensante que lhe é própria, para perguntar o que seja essa unidade em si mesma. É assim que a percepção da unidade se inclui

entre as que despertam a alma e a fazem voltar-se para a contemplação do ser.

— Sem dúvida — observou —; a vista da unidade possui esse poder em grau eminentíssimo, pois distinguimos a mesma coisa como una e infinitamente múltipla.

— Então — continuei — se isso acontece com a unidade, dar-se-á a mesma coisa com os demais números?

— Como não?

— O Cálculo e a Aritmética se ocupam dos números em geral?

— Sem dúvida.

— Logo, ambos conduzem à verdade.

— Por maneira admirável.

— Fazem parte, por conseguinte, dos conhecimentos que procuramos. O guerreiro terá forçosamente de aprender essas disciplinas, para distribuir suas tropas, como o fará também o filósofo, para emergir do mar dos fenômenos transitórios e atingir a essência, sem o que não poderá tornar-se bom calculador.

— Exato.

— Ora, nosso guarda é guerreiro e filósofo ao mesmo tempo.

— Sem dúvida.

— Conviria, pois, Glauco, tornar obrigatório por lei esse estudo a convencer os que terão de exercer as mais elevadas funções a cultivar a Aritmética e a se familiarizarem com ela, não à maneira do vulgo, mas até alcançarem, com o auxílio exclusivo do entendimento, a visão da natureza do número, porém diferentemente do que fazem os mercadores e vendeiros, que só cuidam de vender ou de comprar, em proveito da guerra e da própria alma, e para facilitar aquela conversão do mundo dos fenômenos para o do ser e da verdade.

— Muito bem dito — observou.

— Só agora me ocorre — continuei —, depois de tratar da ciência do Cálculo, quanto ela é bela e, sobretudo, útil, a todas as luzes, para nossos desígnios, quando a estudamos só por amor do conhecimento, não como comerciantes.

— Como assim? — perguntou.

— É que, como dissemos há pouco, ela confere à alma esse impulso irresistível para a região superior e a obriga a operar mentalmente com o conceito do número, sem jamais consentir que se imiscuam nessa atividade números que representem algo visível ou palpável. Bem sabes como se comportam os entendidos na matéria, sempre que alguém se propõe a dividir em pensamento a unidade: riem-se dele, sem admitirem a possibilidade de semelhante operação. Se a trocares em miúdo, eles a multiplicam em outras tantas unidades, de medo que a unidade deixe de ser una para ser considerada como a reunião de várias partes.

— É muito certo o que dizes.

— E que te parece, Glauco, se alguém lhes perguntasse: a que números vos referis, varões admiráveis, para terem unidades, tal como as concebeis, todas elas iguais, sem a mínima diferença e inteiramente privadas de partes? Como achas que te responderiam?

— A meu parecer, diriam que se referem a números que só podem ser apreendidos pelo pensamento e impossíveis de serem manipulados de outra forma.

— Já vês, amigo, por conseguinte, como, de fato, essa disciplina nos é necessária, por obrigar a alma, como parece, a recorrer à inteligência para alcançar a verdade em si.

— É realmente o que ela faz.

— E então? Decerto já observaste que os calculadores natos são, por assim dizer, dotados de todas as formas de conhecimento e que as pessoas de engenho tardo, quando instruídas e exercitadas no Cálculo, se outra vantagem não colhem, pelo menos lucram tornarem-se mais ágeis do que antes.

— Isso mesmo — falou.

— Como também não te será fácil, segundo penso, encontrar muitas disciplinas que exijam igual esforço dos que se aplicam no seu estudo e a praticam.

— Sem dúvida.

— Por todas essas razões, não devemos dispensá-la, porém transmiti-la aos mais bem dotados pela natureza.

— De inteiro acordo — respondeu.

— Já determinamos — continuei — qual seja a primeira disciplina para o nosso estudo. E a segunda, que se lhe relaciona, poderá ser-nos de alguma utilidade?

— Qual é? — perguntou —; referes-te à Geometria?

— Essa mesma — respondi.

— No que entende com a arte da guerra — continuou —, é evidente sua grande vantagem. Para assentar o acampamento, escalar fortalezas, estender ou apertar as linhas de combate, e em todas as outras operações militares, seja isso nos próprios campos de batalha, seja durante as marchas, é grande a diferença entre o conhecedor da Geometria e quem a desconhece.

— Sem dúvida — observei —; mas para tudo isso bastam rudimentos de Cálculo e de Geometria? Não; o que precisamos decidir é se a parte mais importante e avançada da Geometria serve ao nosso objetivo de facilitar a visão da idéia do bem. É para esse fim, como dissemos, que tende tudo o que obriga a alma a voltar-se para a região em que demora o mais feliz dos seres, que de todo o jeito ela terá de contemplar.

— É muito certo — disse.

— Logo, se a Geometria nos obriga a contemplar a essência, ela nos convém; se fizer isso com relação ao devir, não convirá.

— É também o que afirmamos.

— O que não poderá contestar-nos — continuei —, quem entender, um pouquinho que seja, de Geometria, é que essa ciência é muito diferente do

que dizem dela os que a praticam.

— Como assim? — perguntou.

— Aqueles tais só empregam em suas falas expressões ridículas e forçadas, pois é sempre como práticos ou com vistas à prática que constroem seus discursos e falam em esquadrar, prolongar, acrescentar e quejandas expressões. No entanto, essa ciência inteirinha só é cultivada por amor do conhecimento.

— Perfeitamente — respondeu.

— E não teremos também de admitir o seguinte?

— Quê?

— Que se trata do conhecimento do ser eterno, não do que ora surge, ora desaparece.

— Sobre isso o acordo é fácil, porque a Geometria é, realmente, o conhecimento do que é eterno.

— Sendo assim, caro amigo, ela tem a propriedade de arrastar a alma para a verdade e de formar de tal maneira o espírito filosófico, que levamos para cima o que indevidamente conservamos cá por baixo.

— Isso mesmo.

— Então — continuei — teremos de insistir por maneira muito especial com os moradores de tua bela cidade, para que de nenhum jeito descurem da Geometria. Até mesmo as vantagens indiretas de seu estudo não são para desprezar.

— Quais são elas? — perguntou.

— As que tu próprio indicaste, com referência à guerra. Sim, no que respeita às outras disciplinas, para que sejam bem compreendidas sabemos perfeitamente que há grande diferença entre quem conhece Geometria e o ignorante da matéria.

— Sim, por Zeus — me disse —; é enorme a diferença.

— Será essa, pois, a segunda disciplina a aconselhar aos nossos jovens.

— Aconselhemo-la — respondeu.

— E agora? Poremos a Astronomia em terceiro lugar? Ou como te parece?

— Sem dúvida — respondeu —; o conhecimento intuitivo das estações, dos anos e dos meses não é de vantagem apenas para o lavrador e o navegante, senão de igual necessidade para o general.

— És engraçado — observei — com esse medo de que o vulgo te acuse de aconselhar estudos pouco práticos. No entanto, é um fato nada despiciendo, conquanto de difícil demonstração, que por meio desses conhecimentos se purifica e reanima em cada um de nós certo órgão da alma, estragado e cego por outras ocupações, apesar de ser muito mais de desejar a sua conservação do que a de mil olhos, pois é exclusivamente por seu intermédio que a verdade é percebida. Os que pensarem como tu dirão maravilhas de tua conclusão; mas os que nada entenderem da matéria pensarão que tuas palavras carecem inteiramente de sentido, visto serem incapazes de tirar disso tudo alguma conclusão prática. Assim, considera desde logo a qual dos grupos te diriges e se não investigas o problema por amor de nenhum deles, mas de ti próprio, muito embora não recuses a ninguém as vantagens que possa vir a colher de tuas locubrações.

— Então, escolho o seguinte — respondeu —: é principalmente em proveito próprio que falo, formulo perguntas e respondo a todas elas.

— Nesse caso, recua um pouco — observei —, pois não acertamos com a ordem da ciência que deve vir depois da Geometria.

— Como assim?

— Porque depois do estudo da superfície, passamos para o dos corpos em movimento, em vez de considerá-los em si mesmos. Ora, o direito seria, depois da segunda dimensão, tratar da terceira, que é a dimensão do cubo e dos demais objetos com profundidade.

— Realmente — me disse —, mas quer parecer-me, Sócrates, que essa ciência ainda não foi descoberta.

— É dupla a causa dessa falha — observei —: por não ter nenhuma cidade na devida consideração semelhante conhecimento, em si mesmo assaz difícil, pouco se investiga em tal domínio; ademais, os que se aplicam ao seu estudo carecem de um guia seguro, sem o qual nada poderão descobrir. Mas um diretor assim é difícil de achar; porém mesmo que fosse encontrado, no estado atual das coisas, por nímia presunção os trabalhadores nesse domínio não lhe ouviriam os conselhos. Porém, se toda a cidade chamasse a si tal iniciativa e prestigiasse o diretor, não somente os outros lhe obedeceriam, como as pesquisas, dirigidas com método e constância, não deixariam de trazer à luz bons resultados, pois até mesmo em nossos dias, muito embora seja desprezada essa disciplina pelo vulgo, rebaixada em sua dignidade e cultivada por pessoas incapazes de compreender todo o alcance de sua utilidade, apesar de tantos percalços, ela progride em virtude, exclusivamente, do encanto muito próprio. Não será, pois, de admirar que ainda venha a florescer.

— Não há dúvida — observou —; é dotada de grande encanto. Porém, sê mais explícito com o que disseste há pouco. Entendes por Geometria o estudo das superfícies, não é isso mesmo?

— Certo — respondi.

— Logo depois dela — continuou — puseste a Astronomia, para imediatamente retirá-la.

— Com a pressa — lhe falei — de dizer tudo, o que fiz foi retardar-me. Embora a mais próxima, pela ordem, fosse a ciência da dimensão em profundidade, pelo fato de ela até agora só ter apresentado resultados irrisórios, dei um salto e passei da Geometria para a Astronomia, que trata dos movimentos dos sólidos.

— Tens razão — disse.

— Ponhamos, então, a Astronomia em quarto lugar, no pressuposto de que se fará notada a que deixamos de lado, quando a cidade a tiver na devida consideração.

— Sem dúvida — observou. — E como há pouco me repreendeste, Sócrates, por causa do elogio vulgar que fiz da Astronomia, vou exaltá-la de acordo com o teu próprio espírito. Para todo mundo é evidente, me parece, que ela obriga a alma a olhar para cima e a passar das coisas cá de baixo para as do alto.

— Isso poderá ser evidente para todo mundo — observei —; menos para mim. Não penso dessa maneira.

— Então, como pensas?

— Do modo por que hoje a tratam os que lhe apontam o caminho da Filosofia, muito para baixo é que ela obriga a olhar.

— Que queres dizer com isso?

— Não me parece mesquinha tua maneira de considerar as coisas de cima. Decerto pensas que se alguém levantasse a vista para ver a pintura do teto e notasse alguma particularidade, não veria com os olhos mas com o entendimento. Talvez estejas certo e eu é que digo bobagens; porém, de meu lado, não posso convencer-me de que haja outro conhecimento capaz de dirigir a alma para cima além daquele que se ocupa com o ser e o invisível. Mas se é alguma coisa sensível que se deseja estudar, quer seja olhada de baixo para cima, com a boca aberta, quer de cima para baixo, piscando a todo instante, nego que se possa aprender seja o que for. Não há ciência dessas coisas; em semelhantes casos, a alma não olha para cima, mas para baixo, quer nade quem a estuda, quer se deite de costas, tanto em terra como no mar.

— Ganhei o que merecia — me disse —; é justa a reprimenda. Mas que querias dizer com aquilo de que é preciso estudar a Astronomia por outros métodos que não os atuais, se quisermos que o seu aprendizado seja útil, de algum modo, para nosso plano?

— É o seguinte — lhe falei —: as variegadas constelações do firmamento, bordadas no elemento visível, com serem o que de mais belo e perfeito no seu gênero se possa imaginar, ainda estão por baixo das

verdadeiras constelações, no que diz respeito aos movimentos da velocidade e da lentidão em si mesmas, de acordo com os quais o verdadeiro número e todas as verdadeiras figuras tanto se movem em relação umas com as outras como arrastam o que nelas se contém, fenômenos esses que só podem ser apreendidos pela razão e pela inteligência, não pela vista. Ou achas que podem?

— De forma alguma — respondeu.

— Nesse caso — continuei — precisaremos usar como exemplos essas pinturas variegadas do céu, a fim de alcançarmos aquele outro conhecimento, como procederia quem encontrasse alguns esboços ou desenhos e de Dédalo ou de qualquer artista ou pintor, de concepção superior e fino acabamento. Examinando esses desenhos alguém entendido em Geometria, admiraria a beleza do trabalho, porém acharia ridículo estudá-los seriamente para extrair deles a verdadeira relação da igualdade, do duplo ou de qualquer outra proporção.

— Seria, de fato, bastante ridículo — observou.

— E não achas — continuei — que o mesmo se daria com o astrônomo de verdade que se pusesse a contemplar os movimentos das constelações? Acreditaria que o obreiro divino fabricara o céu e o que nele se contém da maneira mais condigna e perfeita. Porém, a relação entre o dia e a noite, entre ambos e o mês, ou entre os meses e o ano, bem como a dos astros entre si e entre tudo o mais, não te parece que ele acharia absurdo considerá-las alguém sempre iguais e não passíveis da menor variação, apesar de ser tudo corpóreo e visível e de ele procurar por todos os meios apreender sua verdadeira realidade?

— É também como penso — respondeu — depois de ouvir-te assim falar.

— Estudemos, então, a Astronomia — lhe disse — como fizemos com a Geometria, por amor dos problemas nos oferece, e deixemos de lado o que

se passa no céu se quisermos, realmente, com o seu estudo, que se torne útil, de inútil que era, a parte naturalmente racional de nossa alma.

— É tarefa — me disse — mil vezes maior do que a dos astrônomos dos nossos dias.

— Estou certo — continuei — que assim mesmo deveríamos proceder com os outros ramos do conhecimento, se quisermos ser de alguma utilidade como legisladores.

— Lembras-te de outra ciência que sirva ao nosso intento?

— Assim de repente, não — foi o que me disse.

— No entanto — lhe falei —, o movimento não se nos apresenta sob uma única forma, mas sob muitas, segundo penso. Algum sábio talvez pudesse enumerá-las sem omissão nenhuma, porém duas nos são facilmente reconhecíveis.

— Quais são?

— Além do movimento mencionado, há um segundo que se lhe contrapõe.

— De que espécie?

— É possível — lhe falei — que assim como os olhos foram feitos para a Astronomia, os ouvidos o foram para o movimento harmônico, vindo a ser irmãs, por consequência, as respetivas disciplinas, conforme asseveram os pitagóricos com os quais, meu caro Glauco, estamos de perfeito acordo. Ou que faremos?

— Isso mesmo — respondeu.

— Dada a importância da matéria — continuei — aconselhemo-nos com eles tanto nisto como nos assuntos correlatos. Mas ao mesmo tempo não percamos de vista nosso principal objetivo.

— Qual?

— Esforçarmo-nos para que nossos pupilos não adquiram conosco noções incompletas que não tendam ao fim de todo conhecimento, conforme indicamos há pouco no domínio da Astronomia. Ignoras, porventura, que é

assim, justamente, que procedem com relação à harmonia? Medindo e comparando os acordes entre si e os sons percebidos pelo ouvido, tal como fazem os astrônomos, entregam-se a um trabalho inútil.

— Sim, pelos deuses — exclamou —; são ridículos quando falam em densidade de sons e encostam a orelha nas cordas como quem se dispõe a escutar conversa do vizinho, pretendendo alguns que entre duas notas percebem mais um som, o intervalo mínimo que lhes serviria de medida, enquanto outros o negam e afirmam que esse novo som é igual aos precedentes. O fato é que tanto uns como outros põem o ouvido acima do entendimento.

— Referes-te — lhe disse — a esses tipos interessantes que dão trabalho às cordas e as torturam, retesando-as com as cravelhas. Para não tornar-me prolixo com minha linguagem figurada, não tratarei das batidas com o arco nem das acusações feitas às cordas por se negarem a produzir som ou por se apressarem em produzi-lo, e interrompo aqui mesmo essa imagem, para dizer que não é de semelhante gente que pretendo falar mas dos que há momentos nos propúnhamos consultar sobre a harmonia. Esses tais se comportam exatamente como os astrônomos, a saber, procuram os números nos acordes que percebemos realmente, porém nunca se elevam ao problema que se nos oferece, para nos dizerem quais sao os números harmônicos e quais os inarmônicos, e a razão de serem diferentes.

— Propões-te um tema verdadeiramente demoníaco — me disse.

— Pelo menos — lhe repliquei —, será útil para a investigação do belo e do bem; porém, em qualquer outro sentido, perfeitamente imprestável.

— Compreendo — me falou.

— Estou convencido — continuei — de que sempre que o estudo metódico das ciências particulares por nós analisadas chegar a revelar o que entre elas há de comum e sua afinidade recíproca, bem como a razão de serem aparentadas, poderá de algum modo contribuir para alcançarmos a

meta que nos propusemos, sem que fique perdido nosso esforço; em caso contrário, terá sido baldado.

— É também o que profetizo — me falou. — Porém, Sócrates, a tarefa é imensa.

— E por enquanto só estou no prelúdio — observei —; a que mais te referes? Ou não saberemos que tudo isso é apenas o proêmio do que teremos de aprender? Pois não hás de imaginar que os dialéticos sejam os que mais entendem desses assuntos.

— Não, por Zeus — falou —; com exceção de uns poucos do meu conhecimento.

— Nem hás de pensar — lhe disse — que toda essa gente, incapaz de manter uma conversa e dirigir a discussão, chegue a nunca entender algo de que dizemos que é preciso aprender?

— Também não — respondeu.

— E não é este, propriamente, Glauco — lhe falei —, o nomo que a Dialética executa? Com ser puramente inteligível, não deixa de imitá-lo a faculdade da visão, quando se esforça, como dissemos, por contemplar os seres vivos, depois os astros e, por último, o próprio sol. O mesmo acontece com quem se vale da Dialética: sem nenhuma ajuda dos sentidos externos e com o recurso exclusivo da razão, tenta chegar até à essência das coisas, sem parar enquanto não apreende com o pensamento puro o bem em si mesmo. Com isso, atinge o limite do cognoscível, como o outro, naquele caso, o do mundo visível.

— É muito certo tudo isso — me falou.

— E então? Não dás o nome de dialético a esse processo?

— Sem dúvida.

— O ato de livrar-se das cadeias — continuei —, o virar-se, bem como a subida desde a caverna até o sol, e a impossibilidade, nesse ponto, de contemplar diretamente os animais, as plantas e a claridade solar, mas apenas suas imagens na água e as sombras divinas das coisas, não mais a

sombra das imagens projetadas por nova luz, que em confronto com a do sol se torna uma outra sombra: eis a faculdade que confere o estudo das artes com que nos ocupamos. Leva a parte mais nobre da alma à contemplação do mais excelente dos seres, tal como vimos antes com referência ao órgão mais claro do corpo, que se eleva à contemplação do que há de mais lúcido no mundo material e visível.

— Do meu lado — me disse — declaro-me de acordo com tua concepção, muito embora ela me pareça, por vezes, difícil de aceitar, mas também, por outro prisma, mais difícil ainda de rejeitar. Não obstante, como não é apenas agora que teremos de tratar dessa questão, sendo certo que de futuro precisaremos voltar muitas vezes a considerá-la, aceitemo-la como verdadeira e passemos logo para o nosso nomo, a fim de estudá-lo mais de siso, como fizemos com o proêmio. Explica-nos em que consiste propriamente a força da Dialética, quantas modalidades apresenta e por que caminhos a alcançamos, pois são estes, como parece, que nos hão de levar ao ponto em que o viandante encontra descanso e o remate de suas peregrinações.

— Porém, meu caro Glauco — observei —, não poderás acompanhar-me, apesar de toda a minha boa vontade. O que vais ver não é a imagem do que estamos estudando, mas a própria verdade, pelo menos tal como a represento. Se é legítima ou falsa, não nos compete neste momento analisar; só o que será lícito afirmar é que tem de ser algo muito parecido com ela. Não é isso mesmo?

— Perfeitamente.

— E também que só consegue descobrir a faculdade dialética quem for versado nos conhecimentos de que tratamos há pouco, o que de outro modo não será possível?

— Isso também — falou — podemos admitir sem vacilações.

— Uma coisa, pelo menos — continuei — ninguém nos contestará: a afirmativa de que não há outro caminho para investigar sistematicamente a

essência das coisas. Em geral as artes se ocupam com as opiniões e os gostos dos homens e seus respetivos processos de formação e fabricação, ou cuidam dos produtos naturais e artificiais. As demais, que, conforme admitimos, de algum modo apreendem o verdadeiro ser, a Geometria e ciências correlatas, vemos como a respeito do ser o que fazem é sonhar, sem que no estado de vigília consigam contemplá-lo, por só recorrerem a hipóteses, em que não tocam por não saberem fundàmentá-las. Ora, quando o princípio é feito de não sei o quê, e o meio e o fim da mesma coisa, que não se sabe bem o que seja, de que modo o que foi concebido desse jeito chegará a constituir alguma ciência?

— Não é possível — respondeu.

— Assim — continuei —, o método dialéuco é o único que rejeita as hipóteses para atingir diretamente o princípio e consolidar suas conclusões, e que puxa brandamente o olho da alma do lamaçal bárbaro em que vivia atolado, afim de dirigi-lo para cima, empregando para essa conversão as mencionadas artes, como auxiliares e cooperadoras. Por uma questão de hábito, demos-lhe mais de uma vez o nome de ciência; porém, a rigor seria preciso designá-la por um nome que sugerisse algo mais claro do que opinião e mais obscuro do que ciência. Em certa altura de nossa exposição anterior, admitimos a expressão entendimento. Porém, não vamos brigar por causa de palavras, quando ainda temos tanta coisa importante para considerar.

— De fato — observou —; basta que o termo exprima com clareza o que temos em mente.

— Quer parecer-me — continuei — que será suficiente fazermos como antes e dar à primeira divisão o nome de ciência, à segunda o de raciocínio, à terceira o de fé e à quarta o de conjetura. O grupo formado pelos dois últimos denominarás opinião, e o dos dois primeiros, inteligência. A opinião tem por objeto o devir; a inteligência, o próprio ser. A relação existente entre o ser e o devir corresponde a que se verifica entre inteligência e

opinião, e a que, por sua vez, se observa entre estas e a dos grupos conhecimento-crença e pensamento-conjetura. Desistamos, Glauco, de levar adiante a comparação entre as duas categorias, a da opinião e a do inteligível e suas respetivas subdivisões, para não nos afundarmos em considerações mais longas do que as precedentes.

— Do meu lado — falou —, no que fui capaz de acompanhar-te, estou de inteiro acordo com tua exposição.

— Não denominas dialético o indivíduo que sabe encontrar a explicação da essência de cada coisa? E quem não chega a esse ponto, na medida em que se mostrar incapaz de dar a si mesmo e aos outros essa explicação, não proclamarás desprovido de inteligência?

— Como poderia deixar de fazê-lo?

— O mesmo passa com relação ao bem. Quem não for capaz de determinar conceitualmente a idéia do bem e separá-la das demais idéias, e não souber abrir caminho, como num prélio renhidíssimo, pelo meio de um mundo de objeções, decidido a assentar suas provas, não na opinião, porém na própria essência das coisas, e não resolver todas as dificuldades com explicações irrefutáveis, de semelhante indivíduo não dirás que conhece o bem em si ou qualquer outro bem, pois até mesmo no caso de chegar a alcançar uma espécie de simulacro do bem, só o fará por meio da opinião, não do conhecimento, não passando sua vida de um sonho e modorra contínuos, sem que jamais venha a despertar de tudo aqui na terra; antes disso baixará para o Hades e dormirá no sono eterno.

— Sim, por Zeus — exclamou —; direi tudo isso com bastante ênfase,

— E com relação aos teus próprios filhos, que formas e educas segundo essas diretrizes, se tiveres realmente de educá-los, não permitirás, tenho certeza, que eles, tão irracionais como certas linhas, se tornem dirigentes da cidade e árbitros das mais importantes decisões.

— Sem dúvida — respondeu.

— Tornarias obrigatório por lei o primado da educação que neles desenvolvesse no mais alto grau a faculdade de apresentar questões e responder ao que lhes fosse perguntado.

— Sim, legislaria nesse sentido — respondeu — de combinação contigo.

— E agora — continuei — a Dialética não se te afigura o topo e coroamento das demais ciências, sem que haja outra que possamos com justiça colocar acima dela, por havermos atingido o limite do que será preciso ensinar?

— De inteiro acordo — respondeu.

— O que te resta agora — continuei — é determinar a quem devemos transmitir esses conhecimentos e o modo de fazê-lo.

— E claro — respondeu.

— Não te lembras de nossa primeira escolha dos regentes e de quais foram eleitos?

— Como não haveria de lembrar-me?

— Pois podes ter a certeza — continuei — de que só devem ser escolhidos indivíduos com essa natureza, a saber: serão de preferir os mais bravos e de maior confiança e, sempre que possível, os mais belos. Além disso, precisaremos procurar não só indivíduos dotados de temperamento nobre e generoso, como de qualidades favoráveis à educação que terão de receber.

— Quais são?

— Precisarão ter — lhe disse —, meu bem-aventurado amigo, vivacidade de engenho e facilidade de aprender aquelas disciplinas, pois as almas se acovardam muito mais ante os óbices do ensino do que com o rigor dos exercícios físicos, pois para aquilo devem despender sozinhas todo o esforço, sem cooperação do corpo.

— Certo — observou.

— Teremos também de escolher os de boa memória, resistentes à fadiga, e amigos do trabalho. Pois, de outro modo, como imaginas que haveria de dispor-se alguém a suportar as canseiras do corpo, acrescidas de tantos e tão consideráveis estudos?

— Jamais o conseguirá — respondeu — quem não for excelentemente dotado pela natureza.

— O erro do nosso tempo — prossegui —, que tanto contribuiu para o descrédito da Filosofia, a que já me referi, consiste justamente em não estarem à sua altura os que com ela se ocupam; só seus verdadeiros filhos é que deveriam cultivá-la, não os bastardos.

— Como assim? — perguntou.

— Antes de mais nada — lhe falei — os que se dedicam à Filosofia não devem coxear nessa faina, com aceitarem as canseiras de metade das ocupações e revelarem preguiça na outra metade. É o que acontece com os que amam a Ginástica, a caça e tudo o mais que só se alcança por meio de exercícios físicos, porém não revelam amor ao estudo, às aulas e à pesquisa, a que demonstram acentuada aversão. Claudica também quem se afana em direção contrária.

— É muito justo o que dizes — observou.

— E não é certo — continuei — que, com relação à verdade, devemos também considerar estropiada a alma que odeia, de fato, a mentira voluntária, sem a admitir em si própria nem conseguir dominar-se quando se manifesta nos outros, mas tolera facilmente a involuntária, e longe de mostrar-se indignada consigo mesma quando é apanhada em alguma falsidade, apraz-se de chafurdar-se na ignorância, como faz na lama o porco?

— Sem dúvida nenhuma — respondeu.

— E no que tange à temperança — continuei —, à coragem, à magnanimidade e a todas as partes da virtude, será preciso também muito cuidado para distinguir entre o legítimo e o bastardo. Quem é incapaz de

apanhar essa diferença, ou se trate de um particular ou de toda a cidade, emprega, sem o perceber, para os seus desígnios somente coxos e bastardos, quer como amigos, quer como governantes.

— É, realmente, o que acontece — observou.

— Precisamos considerar tudo isso — prossegui — com o maior cuidado. Se só iniciarmos pessoas de físico perfeito e mente sã em estudos e exercícios dessa monta, para educá-las sobre semelhante base, a própria justiça nada terá que censurar-nos; com isso salvaremos a constituição e a cidade; porém, se recorrermos a elementos de outra espécie, acontecerá precisamente o contrário, sobre lançarmos a Filosofia num ridículo ainda maior.

— Realmente, seria vergonhoso — disse.

— Sem dúvida — continuei —; porém, tenho a impressão de me ter tornado agora um tanto ridículo.

— De que jeito? — perguntou.

— Esqueci-me — lhe disse — de que estávamos brincando e falei sério demais. É que, ao expressar-me dessa maneira, olhei para a Filosofia e, por vê-la tão ignominiosamente tratada, acho que me deixei levar pela indignação, tendo dito na minha cólera, em tom muito solene, o que pensava de seus difamadores.

— Não, por Zeus — observou —; eu, pelo menos, como ouvinte, não tive essa impressão.

— Porém, como expositor eu tive — lhe falei —. Contudo, não devemos esquecer que na nossa primeira seleção só escolhemos velhos, o que ora não nos será permitido. Solão não merece crédito, quando afirma que se pode aprender muita coisa até na velhice. Ao contrário: menos ainda do que correr; os grandes e repetidos trabalhos são só para os moços.

— Necessariamente — me falou.

— Assim, a Aritmética, a Geometria e os demais ramos do conhecimento que servem de propedêutica à Dialética terão de ser-lhes

ministrados na infância, porém sem que o sistema pedagógico se ressinta do menor constrangimento.

— Por quê?

— Porque o homem livre — lhe disse — não deve aprender nada como escravo. Os trabalhos corpóreos podem ser impostos, sem maior prejuízo para o corpo, porém na alma não cala nenhum conhecimento adquirido à força.

— É muito certo — observou.

— Por isso, meu caro, nunca ensines nada às crianças por meios violentos, mas à guisa de brinquedo: é como melhor poderás observar as aptidões de cada um.

— Só dizes a verdade.

— Não te recordas de que falamos da vantagem de levarmos os meninos a cavalo, nas campanhas militares, como espectadores, e, nos casos de absoluta segurança, aproximá-los o mais possível da batalha e fazê-los tomar o gosto do sangue, como a cachorrinhos?

— Recordo-me — respondeu.

— Em todos esses trabalhos — continuei — e perigos e ensinamentos, os que se revelarem mais diligentes devem ser relacionados numa lista à parte.

— Em que idade? — perguntou.

— Ao terminarem o curso obrigatório de exercícios físicos no ginásio, pois esse tempo, quer seja de dois anos, quer de três, não admite outras ocupações: o cansaço e o sono são os inimigos naturais do estudo, sem contarmos que o curso em si é a melhor pedra de toque para vermos como cada um se comporta na Ginástica.

— Nem podia ser de outra maneira — disse.

— Transcorrido esse tempo — continuei —, os rapazes selecionados da classe dos de vinte anos serão distinguidos com maiores honrarias do que os outros e os conhecimentos que eles adquirirem sem ordem alguma quando

meninos serão agora apresentados numa sinopse homogênea, para que possam perceber a correlação existente entre os vários ramos do conhecimento e a natureza do ser.

— É o único método — observou — que fixa solidamente no espírito os conhecimentos.

— E o mais indicado — acrescentei — para revelar as naturezas dialéticas: quem for dotado dessa visão conjunta é dialético; os demais não o serão.

— De inteiro acordo — respondeu.

— Isto — lhe disse — é o que precisas considerar: os que se distinguirem dos demais e forem persistentes nos estudos, constantes na guerra e nos exercícios estabelecidos por lei, ao completarem trinta anos, deverás, por seu turno, separá-los dos já selecionados, distingui-los com maiores honrarias e pô-los à prova por meio da Dialética, a fim de determinar quais são capazes de dispensar a vista e os outros sentidos, e, na companhia da verdade, atingir o próprio ser. Neste passo, companheiro, é que se faz mister da máxima cautela.

— Por quê? — perguntou.

— Ainda não percebeste as proporções do mal de que hoje sofre a Dialética?

— Que mal?

— Abuso de anarquia — lhe disse.

— É muito certo.

— Achas surpreendente o que se passa com os jovens dialéticos e não os desculpas?

— Desculpar por quê?

— Seria o caso — lhe falei — de uma criança enjeitada que crescesse no meio da maior riqueza, numa família de grande prestígio, e vivesse cercada de aduladores, mas que, ao ficar homem, viesse a saber que não é filho dos supostos pais, sem possibilidades, no entanto, de descobrir os

verdadeiros. Poderás fazer alguma idéia de como se haveria essa pessoa com relação a seus aduladores e aos que a adotaram, tanto no tempo em que nada suspeitava do seu enjeitamento como depois que viesse a saber de tudo? Ou preferes ouvir o que conjeturo a esse respeito?

— Sim, prefiro isso — respondeu.

— Pois imagino — lhe disse — que ele distinguiria muito mais o pai e a mãe e demais parentes, supositícios todos, do que aos aduladores; descuidar-se-ia menos deles, no caso de passarem alguma necessidade, não se excederia tanto contra eles, por atos ou palavras, e lhes desobedeceria menos vezes em assuntos de monta do que o faria com seus aduladores, todo o tempo em que ignorasse a verdade.

— É natural — me disse.

— Depois de vir a saber seu verdadeiro estado, é o que suponho, o respeito e os cuidados relativos aos parentes sofreriam grande quebra, para subirem muito com referência aos aduladores, que passariam a ser ouvidos mais do que antes; sim, pautaria seus atos de acordo com os conselhos destes, conviveria de público com eles, enquanto daquele pai e da suposta parentela (a menos, que se tratasse de natureza muito nobre) não se incomodaria no mínimo.

— Tudo isso — observou — poderia passar-se exatamente como disseste. Mas que relação há entre essa imagem e as pessoas que se dedicam àqueles estudos?

— Ei-la: vigem entre nós certos princípios de justiça e de beleza que como pais nos educaram desde crianças e a que obedecemos e honramos.

— De acordo.

— Porém há também certas máximas sedutoras que se opõem àquelas, adulam nossa alma e a seduzem, mas que não chegam a influir nos indivíduos algum tanto equilibrados, por saberem estes as máximas paternas e se orientarem por elas.

— Certo.

— E agora? — perguntei —: se a um indivíduo nessas condições apresentarem a pergunta: Que é o belo? E ele responder de acordo com o que aprendeu com o legislador, e depois lhe refutarem uma e mais vezes e de todos os modos, até ver-se forçado a admitir que todas as coisas são tão belas quanto feias, o mesmo acontecendo com o justo e o bem e tudo o que até então ele tinha no maior apreço; depois disso, como te parece que ficariam o respeito e a submissão que anteriormente demonstrara?

— Forçosamente — respondeu —, nem o respeito nem a submissão continuariam como antes.

— Sendo assim — lhe disse — quando se convencesse de que esses princípios não mereciam maior consideração nem lhe falavam à natureza, mas também não atinasse com a verdade, que outro modo de vida escolheria senão o que o lisonjeasse?

— Não há outro — respondeu.

— Assim, de respeitador das leis, como antes era, se transformará num revoltado.

— Por força.

— E não é de esperar isso mesmo de quem se entrega a semelhantes estudos? E não serão todos, como disse há pouco, perfeitamente desculpáveis?

— E também dignos de comiseração — acrescentou.

— Ora, para evitar que se torne necessário estender essa comiseração aos cidadãos de trinta anos por ti selecionados, não precisaremos tomar certas precauções antes de iniciá-los na Dialética?

— Toda a cautela será pouca — respondeu.

— E já não seria uma medida preventiva de grande relevância não deixá-los provar muito moços da Dialética?

— Segundo creio, de maravilha poderá ter-te escapado como procedem os adolescentes, quando pela primeira vez lhe sentem o gosto: usam-na à guisa de brinquedo para rebater a tudo e a todos, e imitando os que os

confundem com seus argumentos, põem empenho, por sua vez, em confundir os outros, comprazendo-se, à maneira de cachorrinhos, em puxar e rasgar os que deles se aproximam.

— É do que mais gostam — replicou.

— Porém, depois de haverem derrotado meio mundo ou de sofrerem também inúmeras derrotas, facilmente são levados a não acreditar no que antes aceitavam, sendo esse, precisamente, o motivo de eles e tudo o que se relaciona com a Filosofia haverem caído tanto no juízo da maioria.

— Alcançada a maturidade — continuei — já não encontra prazer em prosseguir com essa mania, preferindo imitar os que procuram atingir a verdade por medo do diálogo, sem fazer como os que brincam de contradizer os outros, e, uma vez conseguido o equilíbrio, sabe dar o devido apreço a esses estudos, em lugar de ridicularizá-los.

— Perfeitamente — observou.

— E não foi com vistas à mesma precaução tudo o que dissemos antes sobre a necessidade de só se permitir participar dos exercícios dialéticos naturezas moderadas e de caráter firme, o contrário, justamente, da atual prática, de deixar o acesso livre ao primeiro que chega e sem a menor capacidade para o gênero?

— Perfeitamente — respondeu.

— Bastará estudar com empenho e ininterruptamente a Dialética, livre de qualquer outra ocupação, com o exclusivo propósito de cultivar a mente, como antes fora feito com os exercícios físicos, porém, agora num período de anos duas vezes mais longo.

— Falas de seis anos — perguntou — ou apenas de quatro?

— Não te assustes — lhe disse —; podes pôr cinco. Decorrido esse prazo, tu os levarás de novo para nossa caverna e os obrigarás a aceitar todos os encargos militares e a exercer as funções próprias dos moços, para que não fiquem para trás dos outros no que respeita à experiência da vida, o

que te ensejará a oportunidade de verificar se eles resistem às tentações, quando se virem solicitados para todos os lados, ou se se mantêm firmes.

— E para isso — perguntou — quanto tempo determinas?

— Década e meia — respondi. — Atingidos os cinquenta anos, os que sobreviverem e, por vários modos, se tiverem distinguido com galhardia nas ocupações práticas e nos diferentes ramos do saber, serão finalmente conduzidos à meta, obrigados a abrir os olhos da alma e a dirigi-los para o ser que dá luz a todas as coisas; depois de contemplarem o bem em si, tomá-lo-ão como modelo para dirigir a contento a cidade, os particulares e eles próprios o resto da vida, cada um por seu turno, de forma que dediquem à Filosofia a maior parte do tempo; porém, uma vez chamados, terão de entregar-se às labutas políticas, com assumirem sucessivamente a direção dos negócios públicos, sem imaginarem que com isso praticam alguma ação excelente, mas apenas um dever inadiável; e depois de haverem educado sem intermitência tantos concidadãos, de acordo com seus próprios modelos, e de deixá-los como guardas da cidade, passarão a habitar a Ilha dos Bem-aventurados. Como a demônios, a cidade instituirá em sua memória monumentos e sacrifícios públicos, no caso de o confirmar o oráculo pítico, ou, quando não, como a almas bem-aventuradas e divinas.

— Teus governantes, Sócrates — observou — são belos a conta inteira; plasmaste-os com a perícia de um escultor.

— E as governantes também, Glauco — observei —; não penses que tudo o que eu disse se aplica mais aos homens do que às mulheres, pelo menos as que forem assim, dotadas pela natureza.

— Sem dúvida — observou —, se tiverem de compartilhar de tudo com os homens, conforme já expusemos.

— E agora? — perguntei —: concedeis que tudo quanto expus de nossa cidade e de sua constituição não é simples sonho, e que embora seja de realização difícil não é impossível de alcançar? Porém, como o dissemos, isso só se dará quando os verdadeiros filósofos assumirem o poder, um por

vez, ou mais de um, os quais, desprezando as distinções presentemente em voga, por as considerarem sem nenhum valor e indignas de homens livres, estimarão, pelo contrário, grandemente o dever e as honrarias dele decorrentes, e, por considerarem a justiça como a coisa mais importante e necessária, se porão a seu serviço, a farão prosperar e organizarão sua cidade de acordo com ela.

— De que modo? — perguntou.

— Todos os cidadãos de mais de dez anos — continuei — serão enviados para o campo, só ficando seus filhos, para subtraí-los à influência dos atuais costumes, que é também dos pais, e educá-los de acordo com seus próprios hábitos e princípios, conforme já tratamos. Essa é a maneira mais fácil e rápida de formar a cidade com as instituições a que nos referimos, de fazê-la feliz e de cumular de benefícios o povo de que for composta.

— Sem dúvida — me disse —; e sobre a maneira de formar-se uma cidade dessas condições (se é que em algum tempo poderá vir a formar-se) quer parecer-me, Sócrates, que discorreste muito bem.

— E agora — perguntei —, não vos parece que já falamos bastante de nossa cidade e do homem que se lhe assemelha? Pois este, também, se nos apresenta claramente à imaginação, com as características que exigimos dele.

— É evidente — respondeu —; como também acho que tua questão foi exaustivamente desenvolvida.

Livro 8

— Muito bem, Glauco. Assim, declaramo-nos de acordo sobre os seguintes pontos: na cidade perfeita as mulheres serão comuns e os filhos e toda a educação, como também o serão as ocupações na guerra e na paz, só podendo ser reis os cidadãos que se distinguirem nas campanhas militares e na Filosofia.

— Sim, estamos de acordo.

— Admitimos, também, que, uma vez empossados, os governantes levarão os guerreiros e os instalarão em casas como as que acabamos de descrever, em que ninguém possuirá nada de próprio, pois tudo é comum a todos. Como deves lembrar-te, além dessa questão do alojamento, determinamos o que lhes será permitido possuir.

— Sim, lembro-me — respondeu —, por sermos de parecer que ninguém deveria ter nada do que possuem os guerreiros do nosso tempo. Ou melhor: à guisa de salário pelos serviços prestados na qualidade de atletas militantes e de guardas, deveriam receber dos outros o necessário para o seu sustento durante um ano, com o que ficariam em condições de cuidar de si próprios e da cidade.

— Exato — respondi. — Mas uma vez esgotado esse assunto, procuremos o ponto de onde partimos para a presente digressão, a fim de retomarmos nosso caminho inicial.

— Não é difícil — me disse —; depois de completares a descrição da cidade, falaste mais ou menos como agora, que consideravas excelente uma cidade nos moldes da que acabavas de descrever, assim como o indivíduo que se lhe assemelhasse, muito embora, ao que parece, te fosse possível

apresentar uma cidade e um homem de maior beleza. Disseste mais: que se essa forma de governo fosse a verdadeira, todas as outras seriam defeituosas. Se mal não me lembro, falaste em quatro espécies, cujo estudo era de vantagem para conhecermos seus erros e os dos indivíduos que se lhes assemelhassem. Só depois de as considerarmos em conjunto e de ficarmos de acordo a respeito de qual seja o indivíduo melhor e qual o pior, é que poderemos decidir se o melhor é o mais feliz dos homens e o pior o mais desgraçado, ou se as coisas se passam de outro modo. Porém, no momento preciso em que te interroguei sobre essas formas de governo, Polemarco e Adimanto nos interromperam, e por teres passado a considerar o novo tema, vieste a parar neste ponto.

— Recapitulaste tudo com muita precisão — lhe falei.

— Então — me disse — faz como os lutadores e volta à primeira posição. Já que te formulo a mesma pergunta, responde a ela como te dispunhas a fazer antes.

— Se me for possível — repliquei.

— De meu lado — falou —, estou curioso de saber quais sejam essas quatro formas de governo.

— Não será difícil — lhe falei — ouvir o que desejas. As formas de governo de minha exposição anterior já têm nomes específicos: em primeiro lugar, o muito elogiado governo de Creta e da Lacedemônia: a seguir, segunda também nos encómios que lhe tributam, vem a denominada oligarquia, regime em que os defeitos constituem legião; no seu rastro, e muito diferente dela, segue a democracia; por fim, a nobre tirania, que se diferencia de todas, quarta e última doença das cidades. Saberás, porventura, de outro regime político que possa ser considerado como espécie diferente? As dinastias hereditárias, os principados que se compram e vendem, e outras constituições do mesmo tipo, a rigor são formas intermédias, e tão encontradiças entre os bárbaros como entre os helenos.

— É fato — observou —; citam-se muitas formas, e todas elas bastante estranhas.

— Como deves saber — lhe disse — tem de haver tantas espécies de caracteres humanos quantas formas de governo; ou acreditas que as constituições nascem dos carvalhos e das pedras e não dos costumes dos cidadãos, que tudo arrastam para o lado a que se inclinam?

— De jeito nenhum — respondeu —; só poderão provir deles mesmos.

— Logo, se há cinco formas diferentes de governo, terá também de haver entre os homens outras tantas modalidades de alma.

— Sem dúvida.

— Já discorremos a respeito do indivíduo que se assemelha à aristocracia, e concluímos que deverá ser bom e justo.

— Foi, realmente, o que fizemos.

— Depois desse, precisamos considerar os tipos inferiores, os contenciosos e os ambiciosos, que correspondem à constituição da Lacônia, e passar para os outros tipos: o oligárquico, o democrático e o tirano. Uma vez encontrado o mais injusto, opô-lo-emos ao mais justo, com o que ficará completo nosso estudo sobre a relação existente, de um lado, entre a justiça pura e a extrema injustiça, e do outro, a felicidade ou a desgraça de seus respetivos representantes, para daí deixarmo-nos convencer por Trasímaco e seguirmos em pós da injustiça, ou, coerentes com o nosso postulado, preferir a justiça.

— Sem dúvida — respondeu —; é o que faremos.

— E já que, para maior clareza, em vez de estudarmos primeiro os costumes dos particulares, começamos pelos das cidades, será conveniente, agora, iniciar nossa análise pelo governo da ambição. Como desconheço o nome que lhe aplicam, chamar-lhe-emos timocracia ou timarquia. Depois, consideraremos o indivíduo correspondente e passaremos para a oligarquia e o homem oligárquico; de seguida, após dirigirmos a vista para a democracia, veremos o homem democrático; por último, chegados a uma

cidade tirânica e depois de a analisarmos, contemplaremos a alma tirânica. Desse modo, ficaremos em condições de emitir juízo seguro sobre o tema apresentado.

— Com esse plano — disse — será bem conduzido o estudo e acertado o julgamento.

— Então — lhe falei — tentemos explicar de que modo a timocracia provém da aristocracia. Não é um fato bastante simples que as mudanças de constituição nascem da classe dominante, quando entre seus membros há dissídio? E o contrário: quando aquela se mantém coesa, por menor que seja, nunca fica abalada?

— Isso mesmo.

— E agora, Glauco — continuei —, como poderia nossa cidade vir a abalar-se e de que maneira se desentenderiam auxiliares e governantes, ou ficariam os grupos em desacordo uns com os outros ou consigo mesmo? Não quererás invocar as Musas, a exemplo daquilo de Homero, para nos dizerem como surgiu a discórdia pela primeira vez? Vamos imaginá-las brincando e falando conosco como a crianças, em estilo de tragédia, com toda a seriedade e em linguagem elevada.

— Como será?

— Mais ou menos deste jeito: é difícil que uma cidade assim constituída venha a revoltar-se. Porém, como tudo o que tem começo também terá fim, essa criação humana não poderá durar o tempo todo; um dia há de acabar. E acabará da seguinte maneira: não é apenas nas plantas sempre fixas na terra, mas também nos animais que se locomovem sobre sua superfície, que se observa fertilidade ou esterilidade da alma e do corpo, quando a revolução periódica fecha o círculo em que se move cada espécie, pequeno para os seres de vida curta, e o contrário disso para os de longa duração. Quanto aos indivíduos de vossa raça, que educastes para governantes da cidade, nem com a razão nem com o sentimento, a despeito de toda a sua sabedoria, conseguirão determinar as épocas de fecundidade ou de esterilidade;

deixarão passar o tempo certo e irão gerar filhos quando não deviam fazê-lo. Para a geração dos seres divinos há um período que abrange um número perfeito; para a dos homens, pelo contrário, esse período é compreendido em um número no qual certas multiplicações dominadoras e dominadas, progredindo em três intervalos e quatro termos de números semelhantes, crescentes ou decrescentes, chegam a estabelecer entre as partes do conjunto uma correspondência racionalmente representável. Sua base epitrita acrescida do número cinco, quando multiplicada três vezes gera duas harmonias, uma das quais é feita de um número igualmente igual e de cem tomado cem vezes, enquanto o outro é feito em parte de fatores iguais e em parte de desiguais, a saber, de cem quadrados de diagonais racionais de cinco, cada um diminuído de um, ou de cem quadrados de diagonais irracionais, diminuídos de dois, e de cem cubos, de três. Todo esse número geométrico possui a virtude de dirigir os bons e os maus nascimentos; e quando vossos guardas, ignorantes de suas leis, acasalam fora de tempo jovens noivos e raparigas, geram-se filhos que nem serão bem conformados fisicamente, nem mimosos da fortuna. E muito embora só sejam escolhidos pelos respetivos antecessores os melhores para os postos de comando, mal os filhos assumem os cargos de seus pais, por serem indignos começarão por descuidar-se de nós, em que pese a sua função de guardas, por não darem à Música o devido apreço, e depois, à Ginástica, do que resultará crescerem os moços totalmente carecentes de harmonia. Do meio destes sairão magistrados pouco próprios para a função de guardas, de todo incapazes de reconhecer as raças de Hesíodo e as que se encontrarem entre vós outros: de ouro, de prata, de bronze e de ferro. Vindo o ferro a misturar-se com a prata, e o bronze com o ouro, resulta dessa fusão falta de semelhança, de regularidade e de harmonia, que sempre gera, onde se manifesta, a guerra e o ódio. Tal é a origem, podemos dizer, da sedição, onde quer que apareça.

— Falaram com muito acerto as Musas — observou —; é o que também diríamos.

— Necessariamente — repliquei —; para isso são Musas.

— E a seguir — perguntou — que mais disseram as Musas?

— Declarada a sedição — continuei — tomam as raças caminhos diferentes: a de ferro e a de bronze, para o enriquecimento, a aquisição de terras, casas, ouro e prata; a de ouro e a de prata, por não serem pobres, senão ricas por natureza, dirigem a alma para a virtude e os costumes antigos. Depois de se hostilizarem reciprocamente e de recorrerem à violência, acordam por fim em se apropriarem das terras e das casas e em dá-las a particulares, e os que antes eram livres e por eles guardados como amigos e nutridores, agora, subjugados, passam à condição de servos e periecos, enquanto eles se ocupam da guerra e da guarda de todos.

— Acho também — observou — que não tem outra causa semelhante transformação.

— Essa forma de governo — perguntei — não fica a meio caminho da aristocracia e da oligarquia?

— Sem dúvida.

— É desse modo que a mudança se processa. Mas uma vez verificada, como será constituído o novo regime? Não é evidente que alguma coisa terá de ser imitada da primitiva constituição, e outras mais da oligarquia, visto tratar-se de uma forma intermédia, mas que alguns traços serão originais?

— Sem dúvida — respondeu.

— O respeito aos magistrados, o fato de abster-se a classe guerreira dos trabalhos da lavoura, das artes manuais e das atividades lucrativas em geral, bem como a instituição das sissítias ou refeições em comum, e da Ginástica e dos exercícios militares: todos esses traços não são tirados da primitiva constituição?

— Sem dúvida.

— De outro lado, o receio de entregar aos sábios os postos de governo, por não ser possível encontrar indivíduos francos e rigorosos, como fora preciso, senão apenas mestiçados, e a preferência para os tipos arrebatados

e mais simples, feitos mais para a guerra do que para a paz; o apreço dado aos artifícios e estratagemas de guerra e, bem assim, o gosto das campanhas militares: esses traços e muitos outros não lhe são característicos?

— Sem dúvida.

— Tais indivíduos — continuei — serão tão cobiçosos de riquezas como os membros das oligarquias; encobertamente, serão terríveis adoradores do ouro e da prata, visto possuírem celeiros e tesouros particulares, em que os esconderão da vista dos demais, além de proverem de cercas suas casas (outros tantos ninhos nominativos) dentro das quais despenderão somas vultosas com mulheres ou com o que bem lhes parecer.

— É muito certo — observou.

— Com seu próprio dinheiro serão parcos, por o apreciarem sem poderem possuí-lo às claras; porém, esbanjarão com mãos largas o dinheiro alheio, para satisfação de seus apetites; a ocultas, colherão os prazeres, fugindo das leis como fogem as crianças da vista dos pais, por não terem sido educados no regime da persuasão, mas no da força, e por se haverem descurado da verdadeira Musa, a da conversação e da Filosofia, e demonstrarem maior estima à Ginástica do que à Música.

— O governo por ti descrito — observou — é isso mesmo: misto de bens e de males.

— Realmente — lhe falei — verdadeira mistura; porém há um traço que se destaca dos demais, decorrente do predomínio da cólera: a ambição, de par com o apreço às honrarias.

— Sim, destaca-se muitíssimo — observou.

— Desse modo — continuei — se constituiria, e com tais características, semelhante forma de governo. Apresentei apenas um esboço, para dar a conhecer os dois tipos de homem: o mais justo e o mais injusto, mesmo porque seria tarefa inexequível pretender passar em revista todas as constituições e o conjunto dos caracteres, sem omissão de nenhum traço.

— É muito certo — observou.

— Que homem corresponde a essa constituição? Como se formou? Qual o seu caráter?

— A meu parecer — disse Adimanto — aproxima-se bastante do nosso Glauco, no que se refere à ambição.

— É possível — lhe falei —; sob esse aspeto. Mas com respeito a outras qualidades, não me parece que haja semelhança.

— Que qualidades?

— Por força, terá de ser algum tanto presumido, e conquanto apreciador de Música, pouco familiarizado com sua prática; bom ouvinte de discursos, porém completa negação do orador. Um indivíduo nessas condições é mau para os escravos, por não desprezá-los, como faz o varão bem educado; porém é afável com os cidadãos livres e nímio subserviente com os governantes; gosta do poder e de honrarias, porém sem ser capaz de alegar em apoio de suas pretensões a postos de comando nem dotes oratórios nem outras qualidades da mesma ordem, senão apenas ações guerreiras e talento militar; é também afeiçoado à Ginástica e à caça.

— De fato — observou —; é o caráter exato daquela constituição.

— Um indivíduo assim — continuei —, na mocidade poderá fazer pouco caso das riquezas; porém à medida que envelhece mais as prezará, por participar da natureza dos avarentos e não ser de caráter íntegro, visto tê-lo abandonado seu melhor guardião.

— Qual é? — perguntou Adimanto.

— A razão — lhe disse —, temperada pela Música, por ser ela, exclusivamente, que conserva a virtude, a vida toda, na alma em que se encontra.

— Muito bem dito — observou.

— Eis aí — continuei — a natureza do jovem timocrático, imagem perfeita da cidade de igual índole.

— Certo.

— Forma-se mais ou menos do seguinte modo — prossegui. — Por vezes trata-se de filho ainda novo de pai de algum valor, membro de uma cidade mal governada, que foge às honrarias, cargos públicos, demandas e outras atividades do mesmo tipo, preferindo diminuir-se a ter aborrecimentos.

— E como o filho chega a ficar daquele jeito? — perguntou.

— Para começar — lhe disse — quando ouve a mãe queixar-se de que o marido não faz parte do governo, o que a deixa humilhada perante as outras mulheres; e depois por não o ver interessado em juntar dinheiro nem disposto a lutar com os outros ou a invetivá-los, tanto nos tribunais, em particular, como nas assembléias, porém, inclinado a aceitar com indiferença tudo quanto assaquem contra ele, e também quando observa como só pensa em si próprio e não lhe dá a mínima atenção, nem para distingui-la, nem para desprezá-la: irritada com tudo isso, diz que seu pai não é homem; é mole demais, e desfere contra ele mil outras assacadilhas, como as que as mulheres costumam cantar em semelhantes casos.

— Sem dúvida — observou Adimanto —; é o que fazem, coerentes sempre com sua natureza.

— Como sabes — continuei —, os escravos de um indivíduo desse tipo, convencidos de que obram com boas intenções, costumam comentar essas coisas na frente de crianças, e quando veem algum devedor que o pai deixou de cobrar, ou qualquer faltoso da mesma natureza, exortam o filho a, quando crescer, castigar toda aquela gente e provar que é mais homem do que o pai. Saindo de casa, ouve e vê a mesma coisa: os que na cidade só cuidam dos interesses próprios recebem o nome de imbecis, além de serem pouco considerados, enquanto são estimados e sobremodo elogiados os que não se importam com o que é seu. Ouvindo e vendo o jovem tudo isso, e, por outro lado, conversando com o pai e examinando mais de perto suas ocupações, em comparação com as dos outros, sente-se puxado dos dois lados: pelo pai, que irriga e faz crescer o elemento racional de sua alma, e pelos outros, no

empenho de robustecer os da cobiça e da cólera. Por não ser de natureza ruim e apenas ter frequentado más companhias, solicitado assim de ambos os lados, deixa-se ficar no meio, entregando à parte mediana o governo de sua pessoa, contenciosa e colérica, para acabar tornando-se um indivíduo arrogante e sequioso de distinções.

— Quer parecer-me — disse — que descreveste à maravilha a formação desse tipo de cidadão.

— Desse modo — continuei —, temos a segunda forma de governo e o segundo homem.

— Certo — respondeu.

— Depois disso, diremos com Ésquilo: vejamos outro homem colocado noutra cidade; ou será melhor começarmos pela cidade, por coerência com o nosso plano?

— É melhor assim — observou.

— A essa forma de governo, segundo penso, segue-se a oligarquia.

— A que forma de governo — perguntou — dás o nome de oligarquia?

— É o governo que se baseia no censo dos haveres dos cidadãos, no qual os ricos mandam e os pobres não exercem poder de espécie alguma.

— Compreendo — observou.

— E agora, será preciso explicar como se dá a mudança da timarquia para a oligarquia?

— Sim.

— Até um cego — lhe disse — perceberia como se opera a transição.

— Como é?

— O tesouro — lhe falei — que todos eles acumulam para uso próprio, acaba por estragar o regime. Para começar, inventam mil maneiras de gastá-lo, torcendo nesse particular as leis, a que não obedecem, nem eles nem suas mulheres.

— É bem provável — observou.

— Depois, quero crer, olhando cada um para o seu vizinho e procurando imitá-lo, acabam deixando o povo como eles mesmos.

— Sem dúvida.

— A partir desse ponto — continuei —, empenham-se cada vez mais em acumular riquezas, e quanto maior valor lhe emprestam, menos concedem à virtude. Não é certo que a riqueza e a virtude se comportam reciprocamente como se estivessem colocadas nos dois pratos da balança, movimentando-se em sentido contrário?

— Exatamente — respondeu.

— Quando a riqueza e os cidadãos opulentos são tidos em alta conta, a virtude e os homens de bem decaem na consideração geral.

— É evidente.

— Ora, o que é apreciado é cultivado, e o que não é estimado fica esquecido.

— Certo.

— Assim, de ambiciosos e amantes da glória, transformam-se em avaros e cúpidos: elogiam o rico, admiram-no, instalam-no no poder e desprezam o pobre.

— É muito certo.

— Neste passo, promulgam uma lei que fixa os limites da constituição oligárquica, baseada no censo da propriedade particular: mais alto ou mais baixo, conforme o grau de força ou de fraqueza da oligarquia, sendo logo anunciado que ficarão excluídos do governo os que não tiveram bens acima do teto estipulado. Semelhante exigência é imposta pela força das armas, quando não basta a intimidação para promover a mudança do regime. Não é isso mesmo?

— Exato.

— Em resumo: é desse modo que se opera a transformação.

— Perfeitamente, respondeu. Porém, quais são as características dessa forma de governo e que defeitos lhe imputamos?

— Em primeiro lugar — lhe falei — seu próprio fundamento. Pensa no que aconteceria, se a escolha dos pilotos das naus se firmasse no critério do dinheiro, ficando excluídos os pobres, ainda que fossem conhecedores da arte de navegar.

— Péssima viagem — disse — aprestariam para eles próprios.

— E coisa igual não acontece com todos os comandos?

— Sem dúvida.

— Com exclusão do comando das cidades, ou com esse também?

— Principalmente com esse — respondeu — por tratar-se do mais difícil e importante.

— Eis aí, por conseguinte, o principal defeito do governo oligárquico.

— Parece.

— E este outro, consideras menor?

— Qual?

— O fato de semelhante cidade não ser una, porém, dupla: a dos pobres e a dos ricos, e por estarem juntas as duas partes, em perpétua conspiração de todos contra todos.

— Por Zeus — observou —; não é defeito pequeno.

— Como também não é bonito verem-se os governantes impossibilitados de empreender alguma guerra, por serem obrigados a armar o povo e terem mais medo deles do que dos inimigos, ou a não os convocarem nem se mostrarem nos combates o que realmente são: pouquíssimos, sem contarmos que não se resolvem nunca a cobrir as despesas de guerra, levados da avareza.

— Sim, não é bonito.

— E então? O que há muito censuramos: o desempenho de várias ocupações por um cidadão apenas: agricultura, comércio, guerra... parece-te louvável?

— De forma alguma.

— Responde agora se de todos esses defeitos o maior não é o que vou citar e que primeiro se observa na oligarquia.

— Qual é?

— A possibilidade de alguém vender os bens e de outros os adquirirem, e, depois de realizada a operação, passar aquele a residir na cidade sem identificar-se com nenhum de seus elementos componentes, nem com o comerciante, nem com o artesão, o cavaleiro ou o oplita, sob a simples designação de pobre e indigente.

— De fato — respondeu —; é onde primeiro se observa.

— Nas cidades de governo oligárquico não se procura combater essa falha; do contrário, uns não seriam ricos em excesso, e outros, extremamente pobres.

— Certo.

— Considera também o seguinte: quando esse rico desbaratava seus bens, era mais útil para a cidade nas funções a que me referi? Governava apenas na aparência; mas, em verdade, nem era dirigente nem servidor, senão mero dissipador dos próprios haveres.

— Não há dúvida — observou —; parecia ser aquilo; porém, dissipador era o que ele era.

— E não teremos, também, o direito de afirmar que assim como no favo nasce o zangão como doença da colméia: do mesmo modo esse indivíduo surge como zangão da casa, doença da cidade?

— Perfeitamente, Sócrates — me falou.

— E não é verdade, Adimanto, que a divindade criou sem aguilhão os zângãos alados; mas dos zângãos de dois pés, se alguns não têm ferrão, outros o possuem muito agudo? E também que os desprovidos de ferrão, com a idade se tornam mendigos, ao passo que é dos armados que sai toda a corja de malfeitores?

— É muito certo — disse.

— Torna-se manifesto, por conseguinte — continuei —, que a cidade com mendigos é o lugar em que se ocultam ladrões, batedores de carteira, violadores de templos e criminosos da mais variada espécie.

— É claro — observou.

— E então? Não vês que há mendigos nas cidades oligárquicas?

— Que serão quase todos — respondeu —; com exceção dos governantes.

— E também não teremos de admitir — lhe falei — que há de haver grande número de celerados providos de ferrão, que os governantes procuram conter por todos os meios?

— Sem dúvida — respondeu —; é o que será preciso reconhecer.

— E a proliferação dessa gente, não devemos atribuí-la à falta de instrução, a vícios de educação e à própria forma de governo?

— Sem dúvida.

— São essas as características da cidade oligárquica e os vícios que lhe são próprios.

— É possível — respondeu.

— Desse modo — prossegui —, terminamos a descrição do regime de nome oligarquia, que tira seus dirigentes das classes abastadas. Vejamos agora o homem que se lhe assemelha, como surge e qual é a sua índole.

— Perfeitamente — disse.

— Não é principalmente deste modo que se processa a mudança do homem timocrático para o oligárquico?

— De que jeito?

— Quando lhe nasce um filho, este começa por imitar o pai e marchar nas suas pegadas; porém, logo depois o vê soçobrar de encontro à cidade como num escolho e malbaratar o patrimônio da família e sua própria pessoa, seja à testa de um exército, seja num cargo importante, e, levado aos tribunais por denúncia dos sicofantas, é condenado à morte ou ao exílio ou à pena infamante e à perda de todos os seus bens.

— É o que se dá, realmente — observou.

— Ora, amigo, havendo o filho presenciado tudo isso e sofrido seu quinhão, inteiramente arruinado, por puro medo, segundo creio, não tarda a precipitar do trono da alma, de cabeça para baixo, a ambição e a cólera, e, humilhado pela pobreza, só pensa no lucro, conseguindo, à força de trabalho penoso e de economia sórdida, juntar algum dinheiro. Não tenhas a menor dúvida: um indivíduo nessas condições assenta naquele trono o espírito da concupiscência e da avareza e o proclama grande rei de si próprio, adornando-o com tiara, colar e cimitarra.

— Sem dúvida — observou.

— A razão e a coragem, pelo contrário, ele deixa sentadas no chão, dos dois lados do rei, a fim de trabalharem para ele como escravos: uma delas a excogitar e a calcular exclusivamente o modo de transformar em muito dinheiro seus minguados recursos, a outra a só admirar e enaltecer a riqueza e os cidadãos abastados e a empenhar-se por todas as maneiras na aquisição de bens e nos meios e modos de consegui-los.

— Não há outra mudança — observou — que mais rápida e radicalmente transforme num avarento o jovem ambicioso.

— E não será esse — perguntei — precisamente o oligarca?

— Pelo menos essa é a transformação do indivíduo cuja natureza corresponde ao regime de que nasceu a oligarquia.

— Vejamos, então, se se parece com ela.

— Sim, vejamos isso mesmo.

— Para começar, não se lhe assemelha pelo fato de prezar a riqueza acima de tudo?

— Como não?

— E também pelo seu espírito de sovinice e o amor ao trabalho: só satisfaz aos mais necessários desejos, sem se permitir nenhum gasto supérfluo, dominando sempre os demais apetites, por considerá-los fúteis.

— Perfeitamente.

— Sórdido a conta inteira — continuei —, sabendo economizar de mil modos, consegue formar um tesouro. Um tipo assim é que as multidões apreciam. Não corresponde exatamente ao governo oligárquico?

— Penso que sim — observou —; pelo menos tanto nesse indivíduo como na cidade o dinheiro é o que todos apreciam.

— E o que eu também penso — lhe disse — é que um indivíduo como esse não cogita de instruir-se.

— Sem dúvida — me falou —; do contrário, não teria posto um cego como diretor do coro nem lhe dispensaria tantas atenções.

— Muito bem dito — observei. — Considera agora o seguinte: não será justo dizermos que a falta de instrução faz proliferar nele os apetites da natureza dos zângãos, em parte mendigos, em parte criminosos, e só refreados por interesses diferentes?

— É exatamente como dizes — respondeu.

— E não sabes onde deves olhar — lhe falei — para perceberes os defeitos dessa gente?

— Para onde é? — perguntou.

— A maneira como se comporta como tutor de órfãos ou em qualquer ocupação do mesmo gênero, em que se lhe oferecem vastas oportunidades de ser desonesto.

— Tens razão.

— E de tudo isso, não é evidente que semelhante indivíduo conquista fama de justo no desempenho de suas atividades, por exercer violência louvável sobre as paixões inferiores, porém não por estar convencido de que não é melhor segui-las nem por amansá-las com argumentos? Não! Por necessidade e medo, por temer a perda de seus bens.

— É muito certo — disse.

— Mas, por Zeus, caro amigo — continuei —; sempre que estiverem em jogo os bens dos outros, só encontrarás em quase todos os tipos dessa espécie apetites da natureza dos zângãos.

— E em grande quantidade — respondeu.

— Um indivíduo nessas condições não fica livre de comoções intestinas, por não ser uno, justamente, senão duplo; porém, na maior parte das vezes, no entrechoque das paixões, as melhores predominam sobre as piores.

— Exato.

— Essa a razão, segundo penso, de revelar mais decência do que muitos outros; porém a verdadeira virtude da harmonia da alma e consigo mesmo fugirá para longe dele.

— É também o que eu penso.

— Ademais, em sua própria cidade o indivíduo avarento será um mau competidor na disputa de qualquer palma ou prêmio honroso, visto não dispor-se a gastar dinheiro nem por amor da glória nem em competições dessa espécie; tem medo de despertar apetites pródigos e de concitá-los a lutar ao seu lado para alcançarem juntos a vitória. Como legítimo oligarca, só entra na luta com parte mínima dos recursos próprios; daí perder quase sempre; mas continua rico.

— É muito certo — disse.

— E ainda — acrescentei — poderíamos duvidar do acerto de nossa comparação entre a cidade de governo oligarca e o indivíduo sovina e amante de riquezas?

— De forma alguma — respondeu.

— A seguir, quero crer, teremos de estudar a democracia, como se forma e qual a sua natureza. Só assim ficaremos conhecendo o caráter do homem democrático, para chamá-lo a julgamento.

— Pelo menos — me falou — desse modo não sairemos do nosso caminho.

— Ora bem — continuei —; a passagem da oligarquia para a democracia é consequência forçosa do desejo insaciável de adquirir bens e de ficar o mais rico possível.

— Como assim?

— Porque, a meu ver, os governantes oligárquicos só governam por serem ricos; essa a razão de não se decidirem a reprimir por lei a tendência dissipadora dos moços, a fim de evitar que venham a desperdiçar e a perder seu patrimônio, pois só assim os adquirem por compra ou hipoteca, com o que se tornam ainda mais ricos e considerados.

— É o que fazem, realmente.

— Ora, não é mais do que claro que é impossível numa mesma cidade serem temperantes os cidadãos e estimarem a riqueza acima de tudo? Necessariamente terão de descurar de uma coisa ou de outra.

— Claríssimo — respondeu.

— É desse modo que os governantes das oligarquias, por fazerem vista curta para os abusos e favorecerem a libertinagem, com muita frequência reduzem à indigência indivíduos de natural generoso.

— Sem dúvida.

— É assim, segundo creio, que esses tipos, de aguilhão e bem armados, passam a encher a cidade, por causa de dívidas ou perda dos direitos de cidadania, ou por ambas as coisas, sempre a ressumar ódio e a conspirar contra os possuidores de seus antigos bens e contra o resto dos cidadãos, e a só pensar na maneira de mudar a forma do governo.

— Exato.

— Nesse em meio, os traficantes, com a idéia fixa do lucro, fingem não ver os coitados e continuam a ferir com seus aguilhões (quero dizer, com seu dinheiro) os que se lhes entregam indefesos, e à guisa de pais com prole numerosa, aumentam muitas vezes seu capital, com o que só fazem crescer na cidade o número dos zângãos e dos mendigos.

— Como não terão de ser muitos? — observou.

— E nem se decidem — continuei — a apagar as chamas de tamanho mal, com levantarem barreiras à faculdade de disporem de seus bens os particulares nem com o recurso , da promulgação de outra lei que neutralize os efeitos da primeira.

— Que lei?

— A melhor depois daquela, e que obrigasse os cidadãos a se importarem com a virtude, porque se ficasse legalmente estabelecido que as partes anuentes de algum contrato assumissem os riscos de suas transações, diminuiria na cidade o número dos onzeneiros sem escrúpulos e seriam mais raros os males como os que acabamos de mencionar.

— Sim, diminuiria muito — respondeu.

— É por isso — continuei — que presentemente os governantes tratam assim os governados. Quanto a eles mesmos e a seus familiares, não é um fato que os moços, com a vida de luxúria a que se entregam, de todo rebeldes à disciplina física ou mental, se tornam indolentes e moles, e incapazes de resistir aos prazeres e às dores?

— Como não?

— Enquanto os pais, que de tudo descuram, com exceção de juntar dinheiro, cuidam tanto da virtude como os que eles próprios arruinaram.

— Sem dúvida.

— Com semelhante estado de coisas, quando se juntam governantes e governados, seja em viagem, seja em oportunidades semelhantes, teorias religiosas, expedição militar em que naveguem ou acampem juntos e onde todos se observam nos momentos de perigo, não são os pobres que se veem menosprezados pelos ricos. Muitas vezes, até, pode acontecer que um pobre, magricela e queimado do sol, tenha seu posto nos combates ao lado de algum ricaço criado na sombra, e ao vê-lo sem fôlego e falho de expediente, com todo aquele excesso de enxúndia, não te parece que há de pensar a sós consigo que essa gente só se enriqueceu por causa da covardia dos pobres? E nas suas reuniões particulares, não dirão uns para os outros: nossos homens de nada valem?

— Não tenho a menor dúvida — me falou — de que isso mesmo é o que todos dizem.

— E assim como o corpo doente, basta um pequenino empurrão de fora para desarranjá-lo; sim, por vezes, sem nenhuma causa externa sofre comoções intestinas: assim, também, a cidade com semelhante disposição, ao menor pretexto (um partido que chama em seu auxílio alguma cidade oligárquica, enquanto o outro recorre às democracias de sua preferência) cai doente e começa a lutar consigo mesma, podendo acontecer, também, que estale dissídio sem intervenção de estranhos.

— E com bastante violência, até.

— No meu modo de pensar, estabelece-se a democracia quando os pobres, vitoriosos, matam uns tantos adversários, exilam outros e dividem com os remanescentes os postos de comando e direção da cidade. Na maioria dos casos esses ofícios são tirados por sorte.

— É desse modo, realmente — me falou —, que se instala a democracia, ou por meio das armas, ou por deserção da parte contrária, de puro medo.

— E como se arregimenta essa gente? — perguntei —; de que modo se governam? Decerto, é no meio deles que iremos encontrar o homem democrático.

— Isso mesmo — observou.

— E não é verdade que numa cidade assim todos são livres e transborda de liberdade o burgo e de franqueza no falar, além de ser permitido a todo o mundo fazer o que quiser?

— Pelo menos, é o que dizem — observou.

— Porém, onde há tanta liberdade, é claro como o dia que cada cidadão organiza sua vida como entende.

— Sem dúvida.

— Numa cidade desse tipo, mais do que alhures, encontram-se indivíduos de todos os matizes.

— Como não?

— Pelo jeito — continuei — essa é a mais bela forma de governo. Como manto florido e variegado, com tanta diversidade de costumes, tal governo talvez pareça o mais bonito, e é possível — acrescentei — que assim mesmo o considerem os que se comprazem, como crianças e mulheres, com os espetáculos multicores.

— Sem dúvida.

— Numa cidade assim conformada, meu caro — continuei —, é coisa simples procurar uma constituição.

— De que jeito?

— Pois graças à liberdade reinante, ela contém todas as constituições. Se alguém se dispusesse a fundar uma cidade, como o fazemos neste momento, bastaria dirigir-se a uma comunidade democrática para escolher o modelo do seu gosto, à maneira de quem entrasse num bazar de constituições para remexê-lo e organizar a nova sociedade segundo a amostra preferida.

— Pelo menos — disse —, por falta de modelos não ficaria atrapalhado.

— E o resto — continuei —: ninguém ser obrigado a assumir nenhum cargo de direção na comunidade, ainda que se trate da pessoa mais indicada para isso, nem deixar-se dirigir contra a vontade própria, não tomar parte em expedições militares quando houver guerra, nem aceitar a paz, se assim lhe parecer, quando os demais a aceitarem? Por outro lado, havendo uma lei que proíba este ou aquele de fazer parte do governo ou da magistratura, e apesar disso governar ou julgar quando lhe der na telha: semelhantes práticas, tão do agrado do nosso tempo, não são deliciosamente divinas?

— No momento, talvez sejam — observou.

— E então? Não é edificante a tranquilidade de certos sentenciados? Já não viste em cidades assim constituídas pessoas condenadas à morte ou ao exílio, e que, apesar disso, se deixam ficar onde sempre se preocupasse com eles?

— Já vi muitos — me falou.

— E a indulgência dessas cidades, que não se preocupa com ninharias e se traduz pelo mais radical desprezo dos princípios por nós expostos com tanta reverência quando organizamos a nossa, como, por exemplo, dizer que nunca será homem de bem quem não for dotado de natureza exuberante, se desde a infância, como por brinquedo, não viver no meio de coisas belas e tudo fizer segundo esse padrão? Com que arrogância dão de ombros a todas essas máximas, sem procurarem conhecer nada dos estudos exigidos de quem se prepara para os cargos de comando, bastando que se declare amigo do povo, para que o cerquem de todas as considerações?

— Não há dúvida — observou —; é uma constituição de truz.

— São essas — lhe disse — e outras muitas da mesma procedência, as características da democracia. Como se vê, é uma bela forma de governo, desordenada e variada, que confere certa igualdade tanto para o igual como para o desigual.

— Conhece-la muito bem — observou.

— Considera agora — lhe disse — o indivíduo democrático. Ou será preferível, a exemplo do que fizemos com o governo, estudarmos primeiro como se forma?

— Exatamente — respondeu.

— Não será da seguinte maneira? Aquele indivíduo oligárquico e econômico, segundo penso, tem um filho que ele mesmo criou e educou.

— Sem dúvida.

— Esse, também, reprime a tendência para a libertinagem, que só o leva a gastar e nada poupa: desejos supérfluos, por conseguinte.

— É claro — me falou.

— E não queres, agora — perguntei —, antes de mais nada, para não falarmos no escuro, determinar quais são esses desejos supérfluos?

— Sem dúvida — respondeu.

— Então, não estaríamos certos em denominar necessários os que não podemos reprimir e aqueles cuja satisfação nos é de alguma utilidade? Por

natureza, somos levados a satisfazer essas duas espécies de desejos. Não é isso mesmo?

— Sem dúvida.

— Assim, com todo o direito daremos a estes a denominação de necessários.

— Certo.

— E então? E os que se podem evitar, se desde cedo houver esse propósito, e que, antes do mais, não nos ensejam benefício algum, se dissermos que não são necessários, teremos falado com propriedade?

— Com toda a propriedade — respondeu.

— Tomemos agora um exemplo de cada um, a fim de formarmos uma idéia geral.

— Sim, façamos isso mesmo.

— O desejo de comer, apenas no que entende com a saúde e a robustez do corpo, comer pão e carne, não deverá ser considerado necessário?

— Acho que sim.

— Por duas razões é necessário o desejo de comer pão: por ser útil e porque a vida pode parar se ele não for satisfeito.

— Exato.

— O de carne também é necessário, até onde contribui para o bem-estar do corpo.

— Perfeitamente.

— E os desejos que vão além desses limites e se estendem a guloseimas, de que a maioria dos homens pode livrar-se pela repressão iniciada cedo e pela educação, tão prejudiciais ao corpo como à alma no que respeita à sabedoria e à temperança, não teremos o direito de denominar desnecessários?

— É muito certo.

— E também não poderemos chamar estes de pródigos, e os outros de lucrativos, por serem úteis para o trabalho?

— Como não?

— Da mesma forma nos expressaremos com relação aos desejos do amor e a todos os outros.

— Certo.

— E o indivíduo que há pouco qualificamos como zângão, não foi assim denominado por estar repleto desses desejos e prazeres e ser escravo dos supérfluos, ao passo que o governado pelos desejos necessários é poupado e oligárquico?

— Como não?

— Vejamos outra vez — lhe disse — como do homem oligárquico nasce o democrático. Parece que na maioria dos casos é da seguinte maneira.

— Como será?

— Quando um jovem, como dissemos há pouco, criado na ignorância e com sovinice, prova do mel dos zângãos e entra em contato com esses animais ardegos e funestos, indicados para procurar-lhe toda a sorte de prazeres, na mais variada gama de suas manifestações, é então, podes crer, que se inicia no seu íntimo a mudança do princípio oligárquico para o democrático.

— De toda a necessidade — observou.

— Assim como a cidade se modificou quando um dos adversários recebeu aliados de fora da mesma ideologia, de igual modo o jovem se modifica quando um gênero de desejos no seu íntimo é reforçado por desejos semelhantes e da mesma família, que afluem do exterior.

— Perfeitamente.

— E no caso, conforme penso, de receberem ajuda de fora as paixões oligárquicas, digamos, do próprio pai ou de parentes, com as consequentes reprimendas e admoestações, então se estabelece conflito e oposição, ficando esse indivíduo em luta consigo mesmo.

— Nem poderia ser de outra maneira.

— Deve ter havido casos, é o que imagino, em que o grupo da facção democrática perdeu o lugar para o da oligárquica, sendo expulsas ou destruídas certas paixões, por algum resquício de pudor ainda remanescente na alma do jovem, com o que se restabelece a ordem no seu interior.

— É o que frequentemente acontece — observou.

— Outras vezes, também, segundo penso, após a expulsão daqueles desejos, surgem outros da mesma família que, em virtude da curteza de vista da educação paterna, se multiplicaram e fortaleceram.

— Realmente — observou —; isso também pode acontecer.

— Daí, arrastaram-no para os da mesma companhia, nascendo desse comércio clandestino prole numerosa.

— Como não?

— O fim, segundo penso, é ocuparem a cidadela da alma desse moço, quando a percebem vazia de conhecimentos, de bons propósitos e de máximas sensatas, as melhores sentinelas e guardas da mente dos homens amados dos deuses.

— As melhores, de fato — observou.

— Porém, agora, quero crer, máximas vãs e mentirosas tomaram de assalto a fortaleza e ficaram no lugar das outras.

— Foi o que se deu, realmente — me falou.

— Daí por diante, voltando de novo para aqueles lotófagos, vive com eles publicamente; e se porventura vem algum reforço da parte dos parentes para o elemento econômico de sua alma, aquelas opiniões fúteis, fechando as portas da fortaleza real de seu interior, não permitem a entrada dos confederados nem da comissão dos conselhos de seus conhecidos mais experimentados: travada a pugna, aquelas ficam vencedoras. De seguida, exilam ignominiosamente a vergonha, a que tacham de parva, e expulsam de modo indecoroso a temperança, com o apelido de moleza; a modéstia e a moderação nos gastos são consideradas rusticidade e sovinice e jogadas para além das fronteiras, com a ajuda da caterva dos desejos supérfluos.

— É muito certo.

— Depois de esvaziarem e de purificarem a seu modo e a alma do jovem por elas dominado e de a terem iniciado nos grandes mistérios, fazem vir com numeroso coro a insolência, a anarquia, a dissipação e a desfaçatez, com grinaldas e ricos adornos, entoam hinos em seu louvor e as adulam com dar-lhes belos nomes: a desordem é liberdade; a dissipação, a magnificência e a falta de vergonha, coragem. Não é desse modo — continuei — que um jovem educado no regime dos desejos necessários se inicia na liberdade e no libertinismo dos desnecessários e prejudiciais?

— É por demais evidente a transformação — observou.

— De seguida, é o que eu penso, ele passa a gastar dinheiro, esforço e tempo tanto com os desejos imprescindíveis como com os desnecessários ou supérfluos. Se tiver sorte e não se afundar na embriaguez báquica, vindo a atenuar-se com a idade o tumulto das paixões, consentirá na volta de parte das virtudes exiladas, sem entregar-se de todo aos invasores. Assim, passa a viver numa espécie de equilíbrio entre os prazeres, entregando-se às solicitações do prazer que a sorte lhe enviar primeiro, até saturar-se dele, e depois de outro, e de mais outro, sem maltratar nenhum e cuidando de todos com igual solicitude.

— Exato.

— Não recebe nem permite entrar na fortaleza — continuei — nenhuma palavra de bom senso; se alguém lhe diz que alguns prazeres provêm de desejos bons e nobres, e outros de desejos maus, e que é preciso cultivar e honrar os primeiros e reprimir e dominar os outros, para tais observações só tem uma resposta: todos os prazeres são iguais e precisam ser tratados da mesma maneira.

— Dada a sua disposição — me disse — é como terá de proceder.

— Desse modo — prossegui — passa ele os dias a satisfazer os apetites do momento, ora a embriagar-se ao som de flautas, ora submetendo-se a dieta hídrica, para emagrecer; por vezes, entrega-se à prática de exercícios

físicos, quando a preguiça não o prostra em completa inação; tempos há em que se ocupa com Filosofia ou com Política, ou então, levantando-se num repente, faz e diz o que lhe vem à cabeça. Quando fica com inveja de guerreiros, vira-se para esse lado; se se trata de comerciantes, para o destes. Numa palavra: nem a ordem nem a necessidade lhe definem a conduta; chama de livre semelhante vida, agradável, perfeitíssima, comportando-se dessa maneira até o fim.

— Descreveste admiravelmente bem — me disse — a vida de um amigo da igualdade.

— Pelo menos no meu modo de ver — prossegui — é um compêndio dos mais variados caracteres; belo e variegado como a cidade democrática. Por isso mesmo, homens e mulheres invejam semelhante vida, por conter tantos modelos de constituições e de costumes.

— Isso mesmo — observou.

— E então? Ponhamos esse indivíduo ao lado da democracia, pois com todo o direito merece ser chamado democrático.

— Sim, façamos isso mesmo — disse.

— Só nos resta — continuei — dissertar acerca da mais bela forma de governo e do mais belo homem: a tirania e o tirano.

— Perfeitamente.

— Vejamos, então, meu caro companheiro, como nasce a tirania. Sua origem democrática é mais do que evidente.

— Sem dúvida.

— A passagem da democracia para a tirania não se fará da mesma forma que a da oligarquia para a democracia?

— De que jeito?

— Acumular riquezas não foi o bem a que os cidadãos se propuseram e de que resultou a oligarquia? Ou não?

— Certo.

— Do desejo insaciável de riquezas e do descaso de tudo. o mais, senão tão-somente ganhar dinheiro, proveio a ruína da oligarquia.

— Exato.

— E o que destruiu a democracia, não foi a avidez do bem que ela a si mesma propusera?

— Qual foi o bem a que ela se propôs?

— A liberdade — lhe disse. — A esse respeito, ouvirás dizer nas cidades democráticas que é o mais belo de todos, o único que em qualquer cidade dignifica a vida do homem livre.

— É certo — me falou —; é frase que se ouve a cada momento.

— E não será justamente — lhe disse —, é o que eu queria perguntar, o desejo insaciável desse bem, a par da indiferença por tudo o mais, a causa da alteração de semelhante forma de governo e do convite à tirania?

— De que jeito? — perguntou.

— O que eu acho é que quando uma cidade democrática sedenta de liberdade tem a má sorte de ser servida por escanções ordinários, embriaga-se além da conta com o vinho puro da liberdade; e sempre que os governantes não se mostram complacentes e não a deixam beber à vontade, ela os persegue, acusando-os de criminosos e oligarcas.

— É, realmente, o que todas fazem — observou.

— Os cidadãos — continuei — que se mostram dóceis aos dirigentes são maltratados e chamados de escravos mansos e cidadãos indignos; porém, os dirigentes que se deixam dirigir, e os governados que passam, de fato, a governar, uns e outros igualados tanto na vida pública como na particular, esses é que são elogiados e tidos em alta consideração. Numa cidade desse tipo, não é inevitável estender-se por tudo a liberdade?

— Como não?

— Por fim, amigo — continuei —, a anarquia penetra nas casas, chegando a alcançar até mesmo os brutos.

— Como devemos interpretar essa afirmativa? — perguntou.

— O que eu quero dizer — lhe falei — é que o pai se acostuma a parecer-se com o filho e começa a temer-se dele, e o filho toma o lugar do pai, sem o menor respeito ou receio de seus progenitores, para provar que é livre; o meteco se iguala ao cidadão, e vice-versa, o mesmo acontecendo com os estrangeiros.

— É realmente o que acontece — me falou.

— Sim, é o que acontece — lhe disse —, e mais estas coisinhas do mesmo tipo: em semelhante situação, o professor tem medo dos alunos e passa a adulá-los; os alunos desprezam o professor, o mesmo se dando com relação aos precetores. De modo geral, os moços procuram igualar-se aos velhos e competir com eles por atos ou por palavras, como os velhos, por sua vez, se esforçam por imitá-los nos gracejos e ditos espirituosos, a fim de não passarem por casmurros ou autoritários.

— Perfeito — observou.

— Porém, amigo — continuei —, o ponto mais alto do abuso de liberdade a que pode atingir o povo em cidade com essa forma de governo, é quando tanto os escravos comprados, como as escravas, não são menos livres do que seus compradores. Ia esquecendo de dizer até onde vão a igualdade e a liberdade nas relações entre o homem e a mulher, e vice-versa.

— Por que não dizer com Ésquilo: ora falemos o que nos vier à boca?

— Perfeitamente — respondi —; eu também penso assim. Os próprios animais domesticados pelo homem, quem não viu não pode avaliar quanto são mais livres aqui do que em qualquer outra parte. De fato, como diz o provérbio, as cadelas se parecem com suas donas; os cavalos e os asnos habituaram-se a andar com liberdade e aprumo, atropelando os transeuntes que não se arredam do caminho, e tudo o mais pelo mesmo jeito, transbordante de liberdade.

— Contas-me o meu próprio sonho — me falou —; isso mesmo é o que eu observo sempre que vou ao campo.

— A consequência de tais abusos — prossegui —, quando os consideramos em conjunto, é ficarem os cidadãos com a alma muito sensível, e à menor tentativa de constrangimento, zangarem-se e revoltarem-se sem motivo. Por fim, como sabes muito bem, chegam ao ponto de não se incomodar com as leis, quer sejam escritas, quer não sejam; o que importa é não receberem ordens de ninguém.

— Sei muito bem disso — respondeu.

— Esta, amigo — continuei —, no meu modo de pensar é a bela e sedutora raiz de onde brota a tirania.

— Muito sedutora, não há dúvida — respondeu. — E depois desse primeiro passo?

— A mesma doença — lhe disse — que atacou a oligarquia e lhe causou a ruína, aqui se manifesta num âmbito maior e com mais força, pela falta de freio, até reduzir a democracia à servidão, pois é um fato que o abuso seja do que for provoca reação correspondente, o que se verifica tanto nas estações, nas plantas e nos corpos, como no governo das cidades.

— É natural — observou.

— O excesso de liberdade só pode terminar em excesso de escravidão, assim nos indivíduos como nas comunidades.

— É a ordem natural das coisas.

— É natural, por conseguinte — continuei —, que a tirania não possa deixar de provir de outra forma de governo que não a democrática, a saber: da extrema liberdade nasce a mais completa e selvagem servidão.

— Está dentro da lógica — observou.

— Porém, não foi isso — lhe falei — o que me perguntaste, mas qual é a doença que tanto ataca a oligarquia como a democracia e que acaba por escravizar esta última.

— Foi isso mesmo — respondeu.

— O que eu tinha em mente — lhe falei — era a caterva de ociosos e esbanjadores, comandada pelos mais corajosos, com o cortejo dos

pusilânimes, e que comparamos aos zângãos: os primeiros, munidos de ferrão; os últimos, sem ele.

— Comparação muito justa — me falou.

— Esses tais — continuei — são fautores de desordem nas cidades em que se instalem, como no corpo fazem a fleugma e a bile. São elementos perturbadores que o bom médico e o legislador experiente devem observar de longe, a exemplo do sábio apicultor; de início, para impedir que proliferem na cidade; porém, no caso de aí se radicarem, para arrancá-los o mais depressa possível, com alvéolo e tudo.

— Por Zeus! — exclamou —; isso mesmo é que é preciso fazer.

— Agora — prossegui —, consideremos do seguinte modo o assunto, para ver com maior clareza aquilo a que nos propusemos.

— Como será?

— Dividamos em pensamento uma cidade democrática nas três partes, que, de fato, entram em sua composição. A primeira consistirá do gênero que em virtude da licenciosidade tanto prolifera nas cidades democráticas como nas oligárquicas.

— Certo.

— Com a diferença de ser muito mais virulento aqui do que nas oligarquias.

— Como assim?

— É que, não sendo estimado nas oligarquias, e até mesmo afastado dos cargos de governo, por falta de exercício não chega a dominar, ao passo que na democracia ele põe-se à frente de todos os cidadãos, com exceção de uns poucos; os mais exaltados são os únicos a falar e a agir; os demais ficam a zumbir, sentados nas tribunas, sem nada falarem nem aceitarem o que os outros dizem, de forma que, com raríssimas exceções, no governo democrático tudo é feito por essa gente.

— Isso mesmo — observou.

— Há outra classe que sempre se distingue da maioria.

— Qual é?

— Onde todos se dedicam às atividades lucrativas, os mais econômicos por natureza ficam ricos mais depressa.

— Compreende-se.

— A meu parecer, é desses favos que os zângãos tiram em maior quantidade o melhor mel.

— Sim, pois como poderiam tirar alguma coisa de quem nada possui?

— É por isso, segundo penso, que os ricos têm o apelido de capim de zângãos.

— É possível — observou.

— A terceira classe é formada pelo povo, isto é, os que vivem do trabalho manual: não tomam parte nas atividades políticas e são de posses limitadas. Nas democracias formam a classe mais numerosa e de maior força, sempre que se reúnem nas assembléias.

— Isso mesmo — observou —; porém, não revelam disposição para reunir-se, se não lhes derem também um pouquinho de mel.

— Por isso — continuei —, os dirigentes nunca deixam de entregar-lhes a sua parte, maior ou menor, quando têm oportunidade de roubar os bens dos ricos e distribuí-los pelo povo, porém sempre reservando para eles mesmos o pedaço mais pingue.

— É só desse modo — me falou — que eles pegam alguma coisa.

— Os cidadãos espoliados de seus bens são obrigados, segundo creio, a defender-se, falando para o povo e lançando mão de todos os recursos.

— Como não?

— E por menos que cogitem de inovações, são acusados de conspirar contra o povo e de serem oligarcas.

— É muito certo.

— Por fim, quando veem que não é por má vontade, mas por ignorância e por serem enganados pelos caluniadores que os do povo os repudiam,

então, de bom ou de mau grado se tornam oligarcas de verdade, não por gosto: trata-se de mais um dano causado pelo zangão de ferrão.

— É claro.

— É assim que surgem as acusações recíprocas, os processos e lutas entre todos.

— Sem dúvida.

— E o povo, não tem por hábito escolher um chefe que eles mesmos alimentam e a quem dão mão forte?

— É, realmente, o que sempre fazem.

— Torna-se patente, por conseguinte — continuei — que onde quer que nasça um tirano, suas raízes noutra coisa não assentam senão no seu próprio antecessor.

— É mais do que claro.

— E como será que o protetor do povo começa a transformar-se em tirano? Não é evidente que é quando passa a fazer o que se conta do homem da fábula do templo de Zeus Liceu, na Arcádia?

— Que é? — perguntou.

— É o seguinte: quem prova de entranhas humanas, por mínima que seja a porção misturada com as de outras vítimas, fatalmente vira lobo. Nunca ouviste contar essa história?

— Já.

— O mesmo acontece com o protetor do povo, quando dispõe de uma turba fácil de dirigir: não se abstém de beber sangue dos de sua própria tribo. Por acusações caluniosas, muito do gosto desses tais, arrastam-nos aos tribunais e se maculam com o crime de homicídio, língua e boca profanadas com o gosto do sangue dos parentes exilados ou executados, e com promessas vagas de abolição das dívidas e redistribuição de terras. Uma vez chegado a esse ponto, não será inevitável e, por assim dizer, fatal que semelhante indivíduo pereça na mão dos inimigos ou se torne tirano, e, de homem que era, se transforme em lobo?

— De toda a necessidade — respondeu.

— É desse modo — continuei — que ele se transforma em dirigente dos que combatem os ricos.

— Certo.

— E se porventura for exilado e voltar, a despeito de seus opositores, não retornará como tirano consumado?

— Claro que sim.

— Porém, no caso de não conseguirem exilá-lo nem condená-lo à morte por crime político, conspiram para assassiná-lo às ocultas.

— É o que, de fato, costuma acontecer — observou.

— Aí é que surge o famoso pedido de quantos chegam a esse ponto: solicitam do povo uma guarda pessoal, para maior segurança do defensor do povo.

— Exatamente — disse.

— No que anuem, segundo penso, por terem cuidado com sua pessoa e nada temerem com relação a si próprios.

— É muito certo.

— Desse modo, quando alguém de posses e, por isso mesmo, suspeito de ser inimigo do povo, vê as coisas mal paradas, só lhe resta seguir o oráculo de Creso:

Foge para o Hermo de leito pedrento
sem parar nunca nem medo mostrar de passar por cobarde.

— É certo — observou —; não iria esperar outra ocasião de revelar medo.

— Pois, se for preso — continuei —, ao tentar fugir, acredito muito que na mesma hora o matem.

— Fatalmente.

— Daquele protetor do povo, é fora de dúvida não ser possível dizer que numa grande área jaz impotente. Pelo contrário: depois de derrubar um sem-número de adversários, sobe para o carro da cidade, e em lugar de protetor revela-se tirano acabadíssimo.

— Como deixar de proceder assim? — disse-me.

— Examinemos agora — continuei — a felicidade desse indivíduo e a da cidade de que proveio semelhante mortal.

— Perfeitamente — disse —; examinemo-las.

— Não é verdade — lhe falei — que no começo e nos primeiros dias ele se desmancha em sorrisos e salamaleques com todos os que encontra, afirma categoricamente não ser tirano, faz mil promessas, de público e em particular, solta os presos por dívidas, distribui terras entre os do povo e os de sua facção, e se mostra afável e benevolente com todos?

— Necessariamente — disse.

— Porém, depois de resolver seus problemas com os inimigos de fora, por arruinar alguns e acomodar-se com outros, ficando, assim, livre de dores de cabeça por esse lado, cogita de suscitar guerras em qualquer parte, para que o povo tenha necessidade de um chefe.

— Compreende-se.

— E também para que se empobreçam os cidadãos com os impostos escorchantes e sejam obrigados a atender às necessidades imediatas, sem vagar, portanto, de conspirar contra ele.

— Sem dúvida.

— E quando suspeita, segundo penso, que este ou aquele se revela de espírito suficientemente altivo para não deixar-se dominar, que melhor maneira de livrar-se deles do que entregá-los ao inimigo? Não é por tudo isso que os tiranos são obrigados a estar permanentemente em guerra com outros povos?

— Sem dúvida.

— Mas assim procedendo, não é óbvio que se torna cada vez mais odiado pelos cidadãos?

— Como não?

— E não é natural, também, que muitos dos que o ajudaram a subir, e ainda conservam prestígio, pelo menos os mais corajosos, comentem francamente os acontecimentos, tanto na sua frente como em particular?

— É possível.

— Logo, o tirano precisará também livrar-se de todos eles, caso queira continuar a governar, até que não sobre nem amigo nem inimigo de merecimento.

— É claro.

— Terá, portanto, de discernir com agudeza quem é valente, ou magnânimo, ou prudente, ou rico. E tanta é a sua felicidade, que se vê obrigado, de bom ou de mau grado, a guerrear todos e a armar-lhes ciladas, até purgar completamente a cidade.

— Excelente purga — comentou.

— É uma purga — lhe disse — oposta à que os médicos empregam para limpar o corpo; enquanto estes tiram a parte ruim e deixam a boa, o outro faz o inverso.

— Pelo jeito — me disse — terá de proceder assim mesmo, se quiser continuar no governo.

— Desse modo — lhe falei —, vê-se atado a uma abençoada necessidade: conviver com uma turba de indivíduos sem nenhum valor e que, ainda por cima, o odeiam; ou então, não viver.

— É inevitável — observou.

— E não é evidente que quanto mais sua conduta o tornar odiado dos cidadãos, tanto mais fiel e maior terá de ser sua guarda pessoal?

— Como não?

— Mas quem são esses homens de confiança, e onde os irá buscar?

— Virão aos montes — respondeu —, de moto próprio, se lhes pagarem soldo.

— Pelo cão! — lhe disse —; parece que voltaste a pensar em outra espécie de zângãos: estrangeiros da mais variada procedência.

— Acertaste — respondeu.

— Mas será que em sua própria terra ele não havia de querer...

— De que jeito?

— Tirando dos cidadãos os escravos, dando a estes liberdade e formando com eles sua guarda pessoal.

— Sem dúvida — observou —; ser-lhe-iam fidelíssimos.

— Condição abençoada a do tirano — lhe disse — a que descreves: ter de fazer dessa gente amigos de confiança, à custa da morte dos primeiros amigos.

— Nem poderá ser de outra forma — me falou —; a esses é que terá de recorrer.

— Eis aí — lhe disse — seus admiradores, companheiros e comensais: os novos cidadãos, pois os varões honestos o odeiam e fogem dele.

— Como não fugir?

— Não é sem base dizer-se que na tragédia se contém toda a sabedoria, sobressaindo-se Eurípides como o maior dos trágicos.

— Como assim?

— Por haver enunciado um pensamento profundo na seguinte máxima: *a convivência com os sábios deixa sábios os tiranos*. É claro que considerava sábios os tipos de que o tirano se cerca.

— Ele também — acrescentou —, além de considerar a tirania algo divino, diz muito mais coisas desse mesmo teor; ele e os demais poetas.

— Por isso mesmo — continuei —, sendo sábios, como de fato o são, os poetas trágicos, espero que nos perdoem e a todos os que se aproximarem de nosso ideal político, por não os admitirmos em nossa cidade, visto elogiarem a tirania.

— Tenho que perdoarão — me disse —; pelo menos os mais ilustrados.

— Porém, o fato, segundo creio, é que vão de cidade em cidade, atraem o povo, alugam vozes fortes e insinuantes e de belo timbre, e, com isso, arrastam as cidades para a tirania e a democracia.

— Exatamente.

— Ainda por cima, ganham muito dinheiro e são cumulados de distinções, principalmente, como é natural, por parte dos tiranos, depois pelas democracias. Porém, quanto mais eles avançam pela subida íngreme das formas de governo, mais cansada fica semelhante fama, até que, por falta de fôlego, não pode dar um passo.

— Perfeitamente.

— Porém, com isto — lhe disse —, nos afastamos do assunto. Voltemos para o belo acampamento do tirano, com sua guarda numerosa, de aspeto variegado e sempre renovada, para vermos de que modo ele consegue alimentar tanta gente.

— É muito simples — respondeu —: se houver na cidade tesouros sagrados, ele os desbaratará, e na proporção em que a venda dos objetos der para cobrir as despesas do regime, ficará o povo aliviado dos impostos.

— E quando acabar o tesouro?

— Ora — me disse — é muito claro: passará a sustentar-se da herança paterna, ele, seus comensais, seus favoritos e suas amigas.

— Compreendo — lhe falei —: o povo, o verdadeiro gerador do tirano, terá de alimentá-lo e a seus comparsas.

— Não haverá outro remédio — arrematou.

— Que me dizes? — perguntei —; e se o povo se aborrecer e der de murmurar que não é justo viver o filho adulto a expensas do pai, porém o inverso: o pai à custa do filho, e que não o gerou nem o estabeleceu como tirano para ver-se rebaixado, depois de adulto o filho, à condição de escravo de seus próprios escravos, nem para ter de alimentá-lo, aos escravos e a toda aquela corja que o cerca, mas para, sob sua direção, ficar livre dos

ricos e de todos os que na cidade eram conhecidos como nobres? E se o intimasse, em consequência, a sair da cidade a ele e a todos os da sua grei, tal como faz o pai quando expulsa de casa o filho com seus convivas indesejáveis?

— Então, por Zeus — me disse —, reconheceria o povo a espécie de monstro a que deu vida, amimou e alimentou, e a pretensão de querer, débil como é, expulsar um adversário mais forte.

— Que me dizes? — lhe perguntei —; atrever-se-á o tirano a empregar violência contra o pai, e até mesmo a bater-lhe, no caso de alguma recusa de sua parte?

— Sim — respondeu —; depois de desarmá-lo.

— Classificas o tirano — lhe falei —, como parricida e de mau enfermeiro de velhos. Desse modo, como parece, chegamos à definição mais conhecida da tirania. O povo, como se diz, querendo fugir da fumaça da escravidão imposta pelos cidadãos livres, cai no fogo do despotismo dos escravos, e em vez do sonhado manto daquela liberdade ilimitada e inoportuna, enverga o da mais amarga e insuportável escravidão, a exercida pelos próprios servos.

— Sem dúvida — respondeu —; é isso mesmo o que acontece.

— E agora? — lhe perguntei —; haverá excesso de nossa parte em concluir que explicamos por maneira satisfatória como a democracia se transforma em tirania e mostramos como procede depois de constituída?

— Foi cabal a exposição — me falou.

Livro 9

— Agora só nos resta — continuei — examinar como o homem tirânico sai do democrático e, depois de formado, qual é o seu caráter e de que modo vive.

— Sim, resta-nos ainda esse — respondeu.

— Mas não sabes — perguntei — o que ainda falta?

— Que é?

— A respeito dos apetites, sua natureza e número, quer parecer-me que ainda não dissemos o suficiente. Se não analisarmos esse ponto, ficará sempre obscura a questão com que nos ocupamos.

— E ainda não está em tempo de obviarmos a essa falta?

— Sem dúvida. Presta atenção ao que sobre isso desejo saber. É o seguinte: entre os apetites e prazeres desnecessários, alguns me parecem ilícitos. De fato, nascem com o homem; mas, reprimidos pelas leis e pelos desejos mais altos, em algumas pessoas, com a ajuda da razão, podem extinguir-se de todo ou ficar reduzidos a raros e tênues vestígios do que eram, enquanto noutras se tornam mais fortes e frequentes.

— A que desejos te referes? — perguntou.

— Aos que despertam no sono — lhe falei — quando repousa a parte racional e dócil da alma, feita para dominar a outra, bestial e selvagem, e que, saturada de alimentos e de bebidas, levanta-se de súbito, sacode longe o sono e procura satisfazer seus apetites. Como sabes, nesse estado ela é capaz de tudo, por se ter desvencilhado inteiramente do pudor e da razão. Não hesitará nem mesmo ao pensamento de unir-se à própria mãe ou ao que for: homens, deuses e animais, como não se corre de manchar-se de nenhum

modo, nem se julga obrigada a abster-se de nenhum alimento. Numa palavra: não há loucura nem imoralidade que não esteja disposta a praticar.

— Só dizes a verdade — observou.

— Porém, quando alguém, segundo penso, se mantém são e temperante, e antes de dormir desperta a razão e a alimenta com belas máximas e reflexões para alcançar a consciência de si mesmo, sem tratar com escassez da parte concupiscente nem lhe permitir excessos, para que se mantenha calma e não venha a perturbar com suas alegrias e tristezas a outra parte, a melhor, deixando-a investigar e procurar descobrir por si mesma, em toda a sua pureza, o que ela ainda não conhece, seja do passado, seja do presente, ou do futuro; quando essa pessoa, digo, depois de acalmar a parte colérica, adormece sem estar com ânimo agitado nem com raiva de ninguém; sim, depois de dominar essas duas partes da alma e de estimular a terceira, da inteligência, para, afinal, adormecer: como muito bem sabes, é nessas condições que a alma atinge mais de perto a verdade e quando menos lhe surgem em sonhos aparições monstruosas.

— Declaro-me plenamente convencido de tudo isso — respondeu.

— Quanto dissemos até aqui, foi a título de digressão. O que queremos conhecer é que em todos nós há desejos terríveis, selvagens e irrefreáveis, até mesmo nos indivíduos aparentemente ponderados, o que se torna manifesto nos sonhos. Agora vê se falei certo e se estás de acordo comigo.

— De inteiro acordo.

— Então, procura recordar-te do que dissemos a respeito do homem democrático. Desde a infância é criado por um pai sovina, que só dá valor aos apetites interesseiros e despreza os supérfluos e relativos a diversões e embelezamento. Não foi isso?

— Certo.

— Depois de frequentar a companhia de pessoas mais requintadas e de posses, e transbordante dos apetites a que nos referimos, por ódio à sovinice paterna entrega-se insolentemente a toda a espécie de excessos. Desse modo,

por ser de natureza melhor do que a de seus corruptores, solicitado em direções contrárias, fica a meio caminho das duas maneiras de viver, gozando de ambas, segundo acredita, com moderação, de forma que nem leva uma vida muito sórdida nem de dissipações: de homem oligárquico, torna-se democrático.

— Foi isso mesmo — disse —; ainda não mudamos de opinião a tal respeito.

— Admite agora — lhe falei — que esse indivíduo envelheceu e tem um filho que ele educa de acordo com suas próprias normas de vida.

— Está admitido.

— Admite mais, que o filho passe pela mesma experiência do pai e se entregue à prática dos desregramentos que seus corruptores denominam plena liberdade, e que o pai e demais parentes favorecem os desejos moderados, enquanto os da facção contrária reforçam os do lado oposto. Logo que aqueles magos habilidosos e criadores de tiranos se sentem impotentes para dominar o jovem, cogitam de insuflar-lhe a paixão do amor, que se torna o guia natural dos desejos indolentes e pródigos, uma espécie de zangão gigantesco dotado de asas. Ou achas que nessa gente o amor seja outra coisa?

— Não — respondeu —; é isso mesmo.

— E quando os outros desejos zumbem em torno do amor, cheios de incenso, perfumes e grinaldas, de vinho e de todos os prazeres dissolutos e próprios de semelhante companhia, e alimentam o zangão e o excitam ao máximo e nele implantam o aguilhão do desejo, então esse presidente da alma, tendo como guarda pessoal a loucura, comporta-se com verdadeiro frenesi, e se porventura ainda encontra no seu íntimo desejos e opiniões de alguma utilidade e passíveis de ruborizar-se, mata-os e os atira longe, até purgar a alma de toda a temperança e enchê-la daquela modalidade de loucura.

— Descreveste — me disse — maravilhosamente bem a formação do homem tirânico.

— E não será por isso — continuei — que desde muito o amor é denominado tirano?

— É possível — respondeu.

— E o ébrio, caro amigo — perguntei — não é também de temperamento tirânico?

— Sem dúvida.

— E o indivíduo furioso e louco, não se atreve a medir-se com os homens e até mesmo com os deuses, pensando que pode dominá-los?

— Exatamente — respondeu.

— Sendo assim, meu bem-aventurado amigo, a rigor o perfeito tirano só nasce quando determinado indivíduo, ou por natureza e hábito ou por ambos os fatores, se torna ébrio, amoroso e louco.

— Muitíssimo claro.

— É assim, ao que parece, que nasce o homem desse tipo. Mas como vive?

— Isso agora — respondeu — como se passa nos brinquedos, tu mesmo é que vais dizer-me.

— Pois não — lhe falei. — O que eu penso é que, a partir desse instante, tudo serão festas em sua residência, cantorias, comezainas, na companhia de cortesãs e tudo o mais do mesmo gênero que o tirano Eros permitiu instalar-se em sua alma e dirigir-lhe os movimentos.

— Forçoso é que assim seja — observou.

— E daí em diante, dia e noite, ao lado do amor, não germinarão desejos sem conta, cada qual mais exigente?

— Muitos, sem dúvida.

— Sendo assim, suas rendas eventuais em pouco tempo se esgotarão.

— E fato.

— Ao que se seguirão dívidas e dissipação do patrimônio.

— Como não?

— E quando ficar sem nada, não será inevitável gritarem os desejos violentos que em tão grande número se lhe aninharam na alma e que ele próprio, espicaçado pelo aguilhão daqueles apetites, mas principalmente pelo amor, que marcha à frente de todos como guia natural da guarda, lance, desvairado, as vistas por toda a parte, à procura de cidadãos de posses, para espoliá-los como lhe for possível, à força ou por astúcia?

— Sem dúvida — respondeu.

— Terá de roubar de todos os lados, se não quiser vir a tornar-se presa de angústia e de dores violentas.

— Necessariamente.

— E assim como os desejos que chegaram depois levaram vantagem sobre os antigos e os despojaram de seus direitos, ele, também, apesar de moço, só há de querer levar vantagem sobre o pai e a mãe, e despojá-los, quando já tiver consumido sua parte, para ser pródigo com o patrimônio deles.

— Como poderia ser de outra maneira? — perguntou.

— E, no caso de não cederem os pais, primeiro não tentará lesá-los e ludibriá-los?

— É certeza.

— E vindo a falhar esse plano, não irá até à violência e ao roubo?

— Acho que sim — respondeu.

— E se o pai e a mãe, já velhos, se insurgirem e oferecerem resistência, que acha o meu admirável amigo: ele saberia conter-se e se correria de proceder como tirano?

— Não confio muito — respondeu — no que poderia acontecer aos pais de um sujeito desse tipo.

— Mas, por Zeus, Adimanto! Achas mesmo que, por causa de uma cortesã de conhecimento recente e sem nenhuma relação de parentesco com ele, haveria de bater na mãe, sua amiga de longa data a quem deve a própria

vida, ou por uma paixão de ontem, de um belo mancebo, agrediria o pai já decadente, porém seu mais velho amigo e parente tão chegado, e os reduziria à condição de escravos daqueles, no caso de passarem a viver todos sob o mesmo teto?

— Sim, por Zeus — foi sua resposta.

— Parece, então, grande felicidade — continuei — dar à luz um filho com vocação de tirano.

— Sem dúvida.

— E então? Depois de malbaratar os bens do pai e da mãe, e de ver instalar-se no seu íntimo um enxame de prazeres, não tentará arrombar casas ou tomar o manto, à noite, fora de horas, a algum transeunte e, por fim, pilhar os próprios templos? Nesse em meio, as velhas opiniões, tidas antes como justas, a respeito do bem e do mal, e que desde menino ele acatara, terão sido dominadas pelos desejos saídos de pouco da escravidão, sob a direção do amor, de quem formam a guarda pessoal. Até então, esses desejos só eram libertados em sonhos, durante o sono, no tempo em que ele ainda vivia sob o império da lei e da obediência paterna e se comportava democraticamente. Sob a tirania do amor e já desperto, ele faz permanentemente o que só de raro em raro se permitia em sonhos, sem deter-se ante o horror de nenhum assassinato, alimento proibido ou ato ignominioso: como tirano, vive nele o amor na mais completa anarquia e libertinagem, e porque é o único a mandar, leva o súdito, tal como faz o monarca com a cidade, a praticar os mais incríveis atos para alimentar-se, e a toda a turba de acompanhantes, de desejos tumultuosos, tanto os que penetram de fora, vindos com as más companhias, como os nascidos ali mesmo, de idêntica natureza, mas que ele soltara e pusera em liberdade. Não é essa a vida de tal homem?

— Exatamente — respondeu.

— Quando acontece — continuei — haver poucos indivíduos desse tipo em determinada cidade, sendo sensato o resto da população, aqueles

emigram para compor a guarda pessoal de algum tirano ou para se alistarem como soldados mercenários onde quer que haja guerra. Em épocas de paz e tranquilidade, deixam-se ficar na cidade, onde cometem um sem-número de pequenas malfeitorias.

— A que malfeitorias te referes?

— Por exemplo: roubam, arrombam casas, furtam bolsas, tomam aos viajantes as vestes, pilham templos e vendem como escravos pessoas livres. Alguns se tornam delatores, quando possuem o dom da palavra, ou prestam falso testemunho e se deixam subornar.

— Falas de pequenas malfeitorias — observou —; porém só no caso de ser muito reduzido o número dessa gente.

— Sim, o pequeno só é pequeno em comparação com o grande — observei. — Tudo isso é zero, como se diz, ao lado das misérias e desgraças que um tirano pode causar a qualquer cidade. Quando cresce na comunidade o número dessa gente, reforçado, ainda por cima, pelos que se lhes agregam, e todos adquirem consciência da própria força, são esses que, auxiliados pela estupidez do povo, geram o tirano, dentre todos, justamente, o que trouxe na alma o déspota maior e mais perfeito.

— É natural — falou —; não há maior vocação para a tirania.

— Isso, no caso de ceder voluntariamente o povo; porém, dada a hipótese de resistir a cidade, o tirano castigará sua pátria do mesmo modo como fez com o pai e a mãe, se se sentir bastante forte para tanto. Graças ao concurso de novos companheiros, escravizará sua velha e querida mátria, como dizem os cretenses, ou pátria, como dizemos nós, e nesse estado a conservará. Vão acabar nisso os apetites de semelhante indivíduo.

— Exatamente — respondeu.

— Não é assim mesmo — continuei — que essa gente se mostra na vida particular e antes de assumir o poder? Para começar, sejam quais forem as pessoas com quem convivam, só encontram aduladores prontos para satisfazer-lhe os caprichos; e quando precisam de algum favor, agacham-se

diante seja de quem for e se rebaixam às mais vergonhosas demonstrações de intimidade, prontos para se afastarem como estranhos, no momento em que atingem seu objetivo.

— Isso mesmo — disse.

— Nunca são amigos de ninguém; precisam ter sempre a quem tiranizem ou a quem sirvam. Porém o que seja liberdade ou amizade verdadeira, é o que jamais saberá por experiência própria a natureza do tirano.

— Perfeitamente.

— Não seria acertado dar a eles todos o qualificativo de pérfidos?

— Sem dúvida.

— E também de injustos ao extremo, se estava certo o que dissemos antes, quando tratamos da natureza da justiça?

— Como, de fato, estava — respondeu.

— Então — lhe disse — façamos um apanhado do indivíduo péssimo: é o que em estado de vigília procede como faz em sonhos o que há pouco descrevemos.

— Perfeitamente.

— É o que sempre acontece quando alguém de natureza eminentemente tirânica chega sozinho ao poder; e quanto mais tempo exercer a tirania, tanto mais se apurarão suas qualidades.

— É consequência inevitável — observou Glauco, intervindo na conversa.

— E quem parece ser — voltei a falar — o pior de todos, não parecerá também o mais desgraçado? E quem foi por mais tempo tirano e com poderes irrestritos, não foi por mais tempo e verdadeiramente desgraçado? A esse respeito variam muito as opiniões.

— Não pode ser de outra forma — respondeu.

— E não é certo — perguntei — que o homem tirânico é feito à semelhança da cidade de governo tirânico, o democrático conforme a democrática, e assim com os demais regimes políticos?

— Como não?

— E que, do mesmo modo que uma cidade está para outra, com relação à virtude e à felicidade, estão os homens entre si?

— Sem dúvida.

— E com respeito à virtude, qual é a relação existente entre a cidade do governo tirânico e a de governo régio, que descrevemos em primeiro lugar?

— São opostas entre si: esta, a melhor de todas; aquela, a pior.

— Não te perguntei — lhe disse — qual era a melhor nem a pior, por ser isso mais do que evidente; porém, com respeito à infelicidade ou à desgraça, como as classificas? Não nos deve ofuscar a vista do tirano, que não passa de uma unidade, nem a dos poucos que o cercam. Por ser indispensável penetrar na cidade e examiná-la em conjunto, enfiemo-nos por seus meandros para tudo examinarmos e, assim, formarmos juízo próprio.

— É justa a proclamação — me disse —; para todo mundo é evidente que não há cidade mais infeliz do que a tirânica, nem tão venturosa como a régia.

— E não tinha razão — lhe falei — de incluir na mesma proclamação a pergunta relativa à felicidade do indivíduo e de só considerar digno de julgá-lo quem fosse capaz de penetrar pelo pensamento até o fundo do seu caráter e de examiná-lo por dentro, sem fazer como as crianças, que só veem as aparências, para não deixar-se perturbar pela pompa com que o tirano se apresenta às multidões? Não, terá de saber devassá-lo até o âmago. E se, ademais, eu pretendesse que só devíamos ouvir quem estivesse em condições de julgar e, além disso, houvesse morado na mesma casa com o tirano e o tivesse visto em suas ocupações domésticas e a maneira por que trata os familiares, diante dos quais com frequência se mostra despojado de seu aparato trágico, e que também o houvesse examinado em momentos de perigo público... E se pedíssemos a quem tiver conhecimento de tudo isso que se manifeste a respeito da felicidade ou infelicidade do tirano, com relação aos outros homens?...

— Só pedirias o que é justo — respondeu.

— E não quererás admitir — lhe perguntei — que nós mesmos nos imaginemos capazes de julgar, como se já tivéssemos convivido com tiranos, para termos quem responda a nossas perguntas?

— Perfeitamente.

— Então, vem cá — lhe falei — e examina essa questão comigo. Não percas de vista o fato de que a cidade e o indivíduo se parecem, e, considerando-os alternadamente, ponto por ponto, declara a condição de cada um.

— A respeito de que? — perguntou.

— Para começarmos pela cidade — lhe disse —, denominas livre ou escravizada a que é dirigida por um tirano?

— Escravizada em grau máximo — respondeu.

— No entanto, encontras nelas senhores e também homens livres.

— Encontro, de fato — respondeu —; porém, em número muito reduzido; a totalidade, por assim dizer, ou a parte mais importante, vive na mais degradante e baixa escravidão.

— Ora — continuei —, se o homem se parece com a cidade, não será forçoso prevalecer nele a mesma ordem, por lhe encherem a alma a baixeza e a servidão extremas e ficarem as partes mais nobres escravizadas e dominadas pela porção menor, precisamente a tresloucada e de nenhum valor?

— Forçosamente — respondeu.

— E então? De que modo classificas semelhante alma: é escrava ou livre?

— Escrava, evidentemente; é o que digo.

— Porém, uma cidade escrava e dirigida por um tirano não faz tudo o que quer.

— Sem dúvida.

— Nesse caso, a alma tiranicamente dominada, também não fará o que quiser. Refiro-me à alma como a um todo: sendo permanentemente espicaçada pelo aguilhão, só conhecerá perturbações e remorsos.

— Como não?

— E como terá de ser uma cidade tirânica: rica ou pobre?

— Pobre.

— A alma do tirano, por conseguinte, ficará sempre pobre e insatisfeita?

— Exatamente — respondeu.

— E agora: não é forçoso que essa cidade e semelhante homem vivam sempre com medo?

— Sem dúvida.

— Achas que poderias encontrar outra cidade mais cheia de lamentações, de suspiros e de tristezas?

— De jeito nenhum.

— E entre os homens, concebes alguém com maior dose dessas misérias do que o tirano endoidecido pelas paixões e pelo amor?

— Como fora possível? — perguntou.

— Foi por teres observado tudo isso, segundo penso, e muitos outros fatos da mesma natureza, que classificaste a cidade tirânica como a mais infeliz.

— E não estava certo? — perguntou.

— Sem dúvida — lhe falei. — E como julgas o homem tirânico, já que observas nele idênticos efeitos?

— O mais desgraçado dos homens — respondeu.

— Nesse ponto não tens razão.

— Como assim? — interpelou-me.

— Não me parece — lhe disse — que tenha atingido o grau máximo da desgraça.

— Então, quem o atingiu?

— Este outro te parecerá ainda mais desgraçado.

— Quem?

— O indivíduo de natureza tirânica que não vive até o fim como um cidadão comum e tem a má sorte de tornar-se potentado.

— Pelo que dissemos até agora — falou — terei de conceder que estás com a razão.

— Não — lhe falei —; num assunto dessa natureza não devemos conceder coisa nenhuma; o que se faz mister é examiná-lo a fundo sob o seguinte critério, pois nossa investigação diz respeito ao que há de mais elevado, a saber: viver bem ou viver mal.

— Tens razão — me falou.

— Agora vê se o que eu digo tem algum fundamento. O que me parece é que devemos considerar o assunto às luzes de um exemplo concreto.

— De que modo?

— Escolhendo na comunidade um dentre os cidadãos de posses e de grande escravaria. Parece-se com o tirano por exercer o mando sobre muita gente; a única diferença a favor do tirano é a quantidade.

— É a única, de fato.

— Como sabes, os cidadãos dessa espécie vivem seguros, sem nada temerem de seus fâmulos.

— De que se poderiam temer?

— De nada — respondi —; mas adivinhas a razão de viverem sem nenhum receio?

— Sem dúvida; é que toda a comunidade dá mão forte a cada cidadão em particular.

— Bela resposta — lhe disse. — Mas ouve aqui: se alguma divindade tomasse um desses cidadãos de cinquenta ou mais escravos e o retirasse da cidade juntamente com a mulher, os filhos e todos os seus haveres, incluída a escravaria, e os transportasse para um deserto, onde nenhum homem livre pudesse correr em seu auxílio: com quanta preocupação imaginas que ele

ficaria, de medo de ser assassinado pelos escravos, ele, a mulher e os filhos?

— Muitíssima — respondeu —; não há dúvida.

— Não se veria forçado a adular uns tantos escravos, prometer-lhes mundos e fundos, libertar alguns sem necessidade; em suma: reduzir-se a bajulador de seus próprios servidores?

— Mais do que forçado — respondeu —, se não quisesse perecer.

— E agora — continuei —: no caso de colocar a divindade ao redor de seu terreno muitos vizinhos, dispostos a não permitir que nenhum homem dominasse outro e a castigar com as mais severas penas quem fosse apanhado em semelhante falta?

— Quer parecer-me — disse — que sua situação se tornaria muito mais aflitiva, vigiado, assim, de todos os lados, por inimigos.

— E não é em prisão desse tipo que se encontra acorrentado o tirano, com as características por nós descritas, assaltado por toda a sorte de temores e de apetites? Por mais que sua alma seja faminta de novidades, é a única pessoa da cidade que não se atreve a viajar sozinho, nem a ir ver tudo o que desperta a curiosidade dos homens livres; passa a maior parte do tempo fechado em casa, como as mulheres, com inveja dos outros cidadãos, se acontece algum viajar para fora e ver algo belo.

— Isso mesmo — observou.

— Eis a messe de males que recolhe o indivíduo de alma mal governada e que há pouco classificamos como sendo o mais desgraçado dos homens, o tirano, impossibilitado de viver como cidadão particular e obrigado pelas condições do momento a tornar-se tirano; sendo incapaz de dominar-se, dispõe-se a governar os outros; seria o caso de um indivíduo de físico abalado e sem possibilidade de dirigir-se, e que em vez de viver como simples particular, se visse obrigado a vida toda a lutar corpo a corpo com adversários robustos.

— Tua comparação, Sócrates — me falou —, é muito feliz; só dizes a verdade.

— E essa situação, meu caro Glauco, não é da mais acabada miséria? A vida do tirano não é mais lastimosa ainda do que a de quem consideraste o mais infeliz dos homens?

— Sem tirar nem pôr — foi a sua resposta.

— Não há como fugir: o verdadeiro tirano (embora muita gente discorde dessa maneira de pensar) é, de fato, escravo acabadíssimo, de baixeza e subserviência e extremas, bajulador da pior espécie; não tendo meios de satisfazer a todos os seus desejos e carecendo de um mundo de coisas, é verdadeiramente pobre aos olhos de quem souber examinar-lhe toda a alma; sentindo medo a vida inteira, é presa permanente de convulsões e dores, a ser verdade que seu estado se parece com o da cidade por ele comandada, como de fato parece, não é isso mesmo?

— Parece-se muito — respondeu.

— Mas além desses males, não devemos atribuir a semelhante indivíduo os a que nos referimos há pouco, a ele inerentes, porém exacerbados pelo poder? Terá de ser invejoso, pérfido, injusto, carecente de amigos, ímpio, criador e alimentador de toda a sorte de vícios, causa de ser ele o mais infeliz dos homens e de deixar infelizes quantos com ele conviverem.

— Ninguém dotado de senso — me disse — poderia contestar-te.

— Muito bem — lhe falei. — Agora, assume o papel de juiz supremo e emite o teu parecer sobre quem, na tua maneira de pensar, é o primeiro quanto à felicidade, e quem o segundo, e classifica por ordem os outros cinco: o homem régio, o timocrático, o oligárquico, o democrático e o tirano.

— É muito fácil — respondeu. — Classifico-os pela ordem de entrada dos coros em cena, conforme sejam suas relações com a virtude e o vício, a felicidade e seu contrário.

— Então — lhe perguntei —, precisaremos alugar um arauto, ou proclamarei aqui mesmo ter decidido o filho de Aristão que o melhor e mais

justo é também o mais feliz, a saber, o que for mais régio em tudo e reinar em si mesmo, e o pior e mais injusto, o mais infeliz, vindo a ser este o de temperamento mais tirânico e que tiraniza ao máximo a si mesmo e à cidade?

— Proclama-o tu mesmo — respondeu.

— Acrescentarei, também, que é indiferente conhecerem ou não conhecerem sua natureza íntima os homens e os deuses?

— Podes acrescentar — me disse.

— Muito bem — lhe falei —; vai ser essa a nossa primeira prova; a segunda será a seguinte, caso estejas de acordo.

— Qual é?

— É que sendo a cidade dividida em três partes — continuei —, a alma de cada pessoa também será tripartida, cabendo-nos assentar nisso, segundo creio, mais uma demonstração.

— De que jeito?

— É o seguinte: assim como há três partes na alma, quer parecer-me que há também três espécies de prazer, um para cada parte. Todas elas têm desejos e comandos peculiares.

— Como assim?

— Por meio de uma das partes, digamos, o homem aprende; com a outra, encoleriza-se; quanto à terceira, dada a variedade de formas, e por não termos encontrado um nome único que lhe convenha, designamo-la pelo que apresenta de mais notável e predominante: damos-lhe o nome de apetitiva, por causa da veemência dos desejos relacionados com o comer, o beber, o amor e demais apetites do mesmo gênero. Denominamo-la, também, amiga do dinheiro, por ser principalmente com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie.

— Tens razão — me disse.

— E se acrescentarmos que o amor e o prazer dessa terceira classe se relacionam com o lucro, apoiaremos numa qualidade importante nossa maneira de designá-la e teremos uma idéia clara, sempre que nos referirmos

a essa parte da alma, com denominá-la amiga do dinheiro e do lucro, o que viria a ser sua designação mais certa.

— É também o que eu penso — observou,

— E então? A parte colérica não diremos que se empenha sempre em dominar, vencer e conquistar fama?

— Sem dúvida.

— E se a designássemos também como amiga da vitória e das dignidades, não seria adequado semelhante qualificativo?

— Muito adequado — respondeu.

— E depois, não é claro, também, para toda a gente, que a parte por meio da qual aprendemos se esforça integralmente para atingir a verdade, sendo das três a que dá menos importância à riqueza ou à fama?

— Muito menos, de fato.

— Se a denominarmos, pois, amiga do conhecimento e da sabedoria, ter-lhe-emos dado a designação apropriada?

— Como não?

— E não é certo — continuei — que nalgumas pessoas compete a essa parte o comando da alma, e em outras uma das duas restantes, conforme o acaso o determine?

— Exatamente — respondeu.

— Essa é a razão, também, de afirmarmos que há três espécies de homens: o filosófico, o ambicioso e o interesseiro.

— Certo.

— Como há, também, três espécies de prazer, relacionados com esses três caracteres.

— Perfeitamente.

— Sabes muito bem — continuei — que se te resolveres a interrogar particularmente cada um desses tipos de homens sobre qual seja a vida mais agradável, todos eles farão o elogio da sua. O homem interesseiro dirá que,

em relação com o prazer do ganho, o das honrarias e o do conhecimento de nada valem, a menos que servissem para juntar dinheiro.

— É muito certo — disse,

— E o ambicioso — prossegui — não considera grosseiro o prazer de acumular dinheiro? E o de aprender, também, se esse conhecimento não conferir fama, não equivalerá para ele a fumo e banalidade?

— É também o que eu penso.

— Quanto ao filósofo, como devemos imaginar que opina a respeito dos outros prazeres, em comparação com o do conhecimento da verdade em si e o de passar a vida a estudar? Não dirá que estão longe do verdadeiro prazer e que só de nome são necessários, pois os dispensaria de todo, se o não forçasse a necessidade?

— É a conclusão que se impõe — falou.

— E uma vez — lhe disse — que se acham em discussão as diferentes espécies de prazer com seus respetivos modos de vida, não para concluirmos qual seja a vida melhor, porém a mais agradável e isenta de sofrimento, como sabermos qual dos nossos homens enunciou sentença mais acertada?

— Para ser franco — me disse —, não sei como responder.

— Considera o caso da seguinte maneira: com que precisa julgar quem quiser julgar bem? Não é com experiência, sabedoria e raciocínio? Alguém disporá de um critério mais elevado?

— Como fora possível? — perguntou.

— Reflete mais um pouco: dos nossos três tipos de homem, a qual atribuiremos maior experiência dos prazeres? Acreditas, mesmo, que o indivíduo interesseiro que se dispusesse a investigar a natureza da verdade teria maior experiência do prazer do conhecimento do que tem o filósofo do prazer do ganho?

— A diferença é muito grande — me disse. — Desde criança, este último é forçado a provar dos outros dois prazeres, ao passo que quando o

interesseiro não é levado por nenhuma necessidade a provar da doçura do prazer do conhecimento da natureza do ser nem a adquirir essa experiência, por mais que se afane nesse sentido, a coisa não lhe será muito fácil.

— Logo — continuei —, o filósofo deixa longe o interesseiro no que respeita à experiência que tem desses dois prazeres.

— Muito, não há dúvida.

— E com relação ao ambicioso? O filósofo será menos experiente do prazer ligado às honrarias do que o outro com o que se refere ao conhecimento?

— De jeito nenhum; as distinções acorrem naturalmente para quem atinge a meta a que se propusera. O ricaço é distinguido pelas multidões, o mesmo se dando com o corajoso e o sábio. Daí conhecerem todos por experiência própria o que seja o prazer das honrarias. Mas o prazer oriundo da contemplação do ser, só o filósofo, ninguém mais, está em condições de apreciar.

— Assim — lhe disse —, no que tange à experiência, dos três é este o que pode formar o melhor juízo.

— Sem dúvida.

— E o único que à experiência associa a reflexão.

— Como não?

— Mais ainda: o instrumento que serve para julgar não é privativo do indivíduo cúpido nem do amigo de honrarias, mas apenas do filósofo.

— Qual é?

— Já não dissemos que para julgar é indispensável o raciocínio? Não foi isso?

— Certo.

— O raciocínio, por conseguinte, é o instrumento peculiar ao filósofo.

— Sem dúvida.

— Ora, se a riqueza e o ganho fossem o melhor critério para julgar, sempre que o indivíduo interesseiro elogiasse ou condenasse alguma coisa,

seu juízo teria forçosamente de ser verdadeiro.

— Com toda a certeza.

— E se o critério fosse o das honras, da virtude ou da coragem, o certo seria quanto dissesse o ambicioso ou o amigo das disputas.

— É evidente.

— Porém, como neste particular o que decide é a experiência, a reflexão e o raciocínio...

— É de toda a necessidade — continuou — que tudo o que o filósofo elogia, o amigo da razão, seja verdadeiro.

— Assim, das três espécies de prazer, o mais agradável é o que corresponde à parte da alma com a qual conhecemos, como a mais doce vida é a de quem se deixa comandar por essa parte.

— Nem poderia ser de outra maneira, observou, pois o sábio é juiz competente, quando se manifesta sobre sua própria existência.

— E a que modo de vida — perguntei — com seu respetivo prazer atribui o juiz o segundo lugar?

— Evidentemente, ao do guerreiro e do ambicioso; estes se encontram mais perto dele do que o homem interesseiro.

— O último lugar, portanto, cabe ao indivíduo interesseiro.

— Como não? — me falou.

— Assim, em duas demonstrações sucessivas o justo alcançou a vitória sobre o injusto. Na terceira, como de praxe nos certames olímpicos, dirijamo-nos a Zeus salvador e olímpico. Considera que com exclusão do prazer do sábio, os demais nem são verdadeiros de todo nem puros; não passam de sombras de prazer, como me parece ter ouvido de um certo sábio. Esta, por conseguinte, vai ser para o injusto a queda mais perigosa e decisiva.

— Sem dúvida; mas que queres dizer com isso?

— É o seguinte — lhe falei —; espero fazer essa prova, se me ajudares com tuas respostas.

— Podes perguntar — me disse.

— Então responde — lhe falei —: não dizemos que a dor é o contrário do prazer?

— Sem dúvida.

— E o seguinte: não há também um estado de alma em que não sentimos nem prazer nem dor?

— Há, sem dúvida.

— Logo, entre esses dois estados há uma espécie de repouso para a alma, com relação a cada um deles? Não é assim que te exprimes?

— Exatamente — respondeu.

— E não te lembras — perguntei — do que os doentes dizem quando sofrem?

— Que é?

— Que não há nada tão agradável como a saúde, mas que antes de ficarem doentes não faziam idéia de quanto ela é agradável.

— Lembro-me — respondeu.

— Como decerto também já ouviste dizerem os que sofrem dor aguda que não há o que se compare com a cessação da dor.

— Ouvi.

— Então já deves ter observado, quero crer, que em muitas situações em que os homens sofrem, o que eles gabam é a cessação do sofrimento e o descanso que se lhe segue, não o prazer.

— É que decerto — falou — nesses momentos o descanso lhes parece doce e grato.

— E também quando deixam de sentir prazer — lhe disse —, o repouso subsequente é sofrimento.

— É possível — respondeu.

— Desse modo, o estado intermediário de repouso a que há pouco me referi será, alternadamente, ambas as coisas: prazer e sofrimento?

— Parece que sim.

— Mas será possível tornarem-se ambas as coisas o que não é nem uma coisa nem outra?

— Acho que não.

— Quando o prazer ou o sofrimento se processam na alma, constituem uma espécie de movimento, não é verdade?

— Certo.

— E agora mesmo, o estado em que não há nem sofrimento nem prazer não se nos revelou como repouso e algo intermediário entre ambos?

— Revelou, realmente.

— Como, então, admitir que a ausência de sofrimento seja agradável, e a falta de prazer, molesta?

— Não há jeito.

— É que, em rigor — lhe falei —, esse estado de repouso não existe; é simples aparência: agradável, em comparação com o sofrimento, e molesto, confrontado com o prazer, nada havendo de são em semelhantes fantasias: tudo não passa de ilusão.

— Pelo menos — me falou — é a conclusão a que nos leva o raciocínio.

— Olha agora — lhe disse — para os prazeres que provêm do sofrimento; senão, ficarias hoje a imaginar que o prazer, por natureza, é apenas a cessação da dor, e vice-versa: a dor, a cessação do prazer.

— Olhar para onde — perguntou — e a que prazeres te referes?

— Há muitos — lhe disse —; entre outros, caso queiras, bastará pensares nos agradáveis prazeres do olfato. Surgem de súbito, com extraordinária intensidade, sem serem precedidos de nenhuma sensação desagradável, e quando cessam, também, não causam sensação de dor.

— É muito certo — observou.

— Não aceitamos, por conseguinte, que a cessação da dor constitua prazer puro e a do prazer, sofrimento verdadeiro.

— Sem dúvida.

— Mas uma coisa é certa — lhe disse —: dos prazeres assim denominados, que chegam à alma por intermédio do corpo, os mais numerosos e intensos são todos dessa natureza: cessação de alguma dor.

— É o que são, de fato.

— E o mesmo não se dará com as dores e os prazeres antecipados e oriundos da expectativa de alguma coisa?

— Exatamente.

— E não sabes — lhe disse — de que natureza são esses prazeres e com que mais se parecem?

— Com que é? — perguntou.

— Não admites — lhe falei — que em todas as coisas há o que se denomina em cima, em baixo e no meio?

— Sem dúvida.

— E quando alguma coisa se desloca de baixo para o meio, não te parece subir? E quando se encontra no meio e olha para o ponto de origem, que mais poderá imaginar, senão que está em cima, visto não conhecer a verdadeira altura?

— Por Zeus! — exclamou —; acho mesmo que em tal situação não poderia pensar de outra maneira.

— E no caso de a deslocarem de novo para trás, não pensará, e com razão, que está descendo?

— Como não?

— Porém, só lhe aconteceria tudo isso por ignorar o que significam, de fato, as expressões *no alto*, *no meio* e *em baixo*.

— É evidente.

— E ainda te admiras de que, havendo tanta gente que desconhece a verdade e forma opinião errada sobre um mundo de coisas, e que assim também se comportam com relação ao prazer e à dor e aos estados intermediários, imaginam que sofrem (como, de fato, sofrem) quando passam para a dor, mas quando passam da dor para o estado intermediário ficam

absolutamente convencidos de que alcançaram a plenitude do prazer, tal como se daria com o ignorante da cor branca, que depois do preto visse o cinzento: do mesmo modo, por desconhecerem o prazer, confundem a dor com a ausência da dor; porém, nesse ponto se enganam.

— Por Zeus! — me falou —; disso não me admiraria; o contrário, sim, é que me causaria maior espanto.

— Considera agora o assunto — lhe disse — do seguinte modo: a fome, a sede e outras sensações como essas, de vazio, não são estados do corpo?

— Como não?

— E a ignorância e a insensatez, não serão, porventura, outros tantos vazios do estado da alma?

— Perfeitamente.

— E não será possível encher esses vazios com alimento ou com sabedoria?

— Como não?

— E qual a repleção mais verdadeira: a que tem menos realidade ou a que tem mais?

— Sem dúvida nenhuma é a que tem mais.

— E a teu ver, qual dos dois gêneros participa em maior dose da existência pura: o que abrange o pão, a bebida, a carne e os alimentos em geral, ou o da opinião verdadeira, o conhecimento, a inteligência e o conjunto das virtudes? Considera o assunto pelo seguinte ângulo: o que se liga ao que é sempre igual a si mesmo, imortal e verdadeiro e é em si mesmo dessa natureza e se origina do que é dessa mesma natureza, a teu ver tem mais realidade, ou o que é sempre mutável e perecível e em si mesmo é dessa natureza e se origina do que é dessa mesma natureza?

— Muito mais — falou — o que é sempre igual a si mesmo.

— E a essência do que é sempre mutável, participa mais da existência do que do conhecimento?

— De forma alguma.

— Ou mais da verdade?

— Também não.

— Se participa menos da verdade, não terá também de participar da existência em grau menor?

— Forçosamente.

— Sendo assim, todas as coisas que servem para o trato do corpo participam, em seus diferentes gêneros, em menor proporção da verdade e da essência, do que as relativas ao trato da alma.

— Muito menos.

— E o corpo, não achas que participa menos da essência do que a alma?

— Acho.

— Logo, o que em si mesmo é mais real e se enche com coisas mais reais, fica verdadeiramente mais cheio do que o que é menos real e se enche com coisas menos reais.

— Como não?

— Assim, se for agradável a satisfação de um desejo conforme a natureza, o que se satisfaz mais realmente e com coisas de maior realidade, gozará mais real e verdadeiramente do verdadeiro prazer, ao passo que quem participa de coisas menos reais, se satisfará por maneira menos verdadeira e menos sólida e gozará de um prazer falaz e menos verdadeiro.

— É fora de toda a dúvida — observou.

— Por isso, os indivíduos desconhecedores da virtude e da sabedoria e dados a comezainas e a outros divertimentos do mesmo gênero, movimentam-se, como parece, para baixo, e depois só se alçam até à região do meio, oscilando, desse modo, a vida inteira entre esses limites, sem jamais ultrapassá-los. Não havendo atingido em nenhum tempo nem visto a verdadeira altura, nunca se saciaram com a vista do verdadeiro ser nem conheceram o prazer firme e duradouro; porém, vivendo como o gado, o olhar sempre para baixo, e inclinados para a terra e para a mesa, passam a vida no pasto, a engordar e a se sujarem mutuamente, empenhados, cada qual

mais, em vantagens próprias: atracam-se, batem-se uns nos outros com cornos e cascos de ferro, por nunca estarem saciados, visto não encherem com o que tem realidade a parte deles mesmos que realmente existe e retém o que recebe.

— Como um perfeito oráculo, Sócrates — disse Glauco —, descreveste a vida da maioria dos homens.

— Terá de ser, por conseguinte, inevitável que só conheçam prazeres mesclados de sofrimento, simulacros dos verdadeiros prazeres, simples esboços que só adquirem relevo pela justaposição dos prazeres e das dores, para que se reforcem e insuflem nesses insensatos paixão furiosa de possuí-los: desse modo lutam encarniçadamente como se lutou em Tróia, no dizer de Estesícoro; pelo fantasma de Helena, e tudo apenas por desconhecerem a verdade.

— Necessariamente — me falou — terá de ser assim como disseste.

— E então? Com o elemento irascível não acontecerá forçosamente a mesma coisa, quando só cuida da satisfação dessa parte da alma, e a inveja animada pela ambição, a violência, pelo desejo das disputas, ou a cólera pelo mau humor, levam os homens a fartar-se de honrarias, de vitórias e de cólera, sem um pingo de discernimento nem de razão?

— Por força — disse —, em semelhante caso terá de ser assim mesmo.

— E agora — lhe falei —: não teremos a coragem de afirmar que os apetites relativos ao interesse ou a disputas que seguem o conhecimento e a razão e sob sua direção alcançam os prazeres que a sabedoria lhes indica, participam dos prazeres verdadeiros (pois têm a verdade como guia) e também dos que forem mais conformes à sua natureza, se for certo o princípio de que o melhor para cada coisa é o que esteja mais de acordo com ela?

— É muito certo — disse —; os mais conformes à sua natureza.

— Quando toda a alma segue o elemento filosófico sem que nela se verifique nenhuma sedição, acontece que cada uma de suas partes não apenas

cumpre sua obrigação e é justa, como goza dos prazeres mais puros e que lhe são próprios, e dos mais verdadeiros de que seja capaz.

— Sem dúvida.

— Quando, porém, predomina um dos outros poderes, não só não lhes é possível encontrar os prazeres que lhes são próprios, como força as outras partes a procurar prazeres estranhos e não verdadeiros.

— Certo.

— Porém o que mais se afasta da Filosofia e da razão não será também o mais capaz de provocar semelhantes consequências?

— Sem dúvida.

— E o que mais se afastar da razão, não é também o que mais se distanciará da lei e da ordem?

— É evidente.

— E já não vimos que os desejos que mais se afastam dela são os tirânicos e relativos ao amor?

— Isso mesmo.

— E os que menos o fazem são os monárquicos e moderados?

— Exato.

— Logo, segundo penso, o tirano é quem mais se afasta do prazer verdadeiro e próprio do homem, enquanto o rei é quem mais dele se aproxima.

— Forçosamente.

— Sendo assim — continuei —, a vida do tirano é a mais desagradável, como a mais agradável será a do rei?

— De toda a necessidade.

— E não sabes quanto a vida do tirano é mais desagradável do que a do rei?

— Saberei se o disseres — respondeu.

— Sendo três os prazeres, como parece, um legítimo e dois adulterinos, transpõe o tirano a fronteira dos adulterinos, fugindo à lei e à razão,

acompanhado sempre dos prazeres servis e assalariados. Não é fácil demonstrar quanto ele é inferior ao outro, se não for da seguinte maneira.

— Como será? — perguntou.

— O tirano está três pontos afastado do homem oligárquico; entre eles se encontra o democrático.

— Realmente.

— Logo, a estar certo o que já assentamos, o fantasma do prazer com que ele se compraz estará também três pontos afastado da verdade.

— Isso mesmo.

— O homem oligárquico, por sua vez, ocupa o terceiro lugar, a partir do homem real, se contarmos este e o aristocrático como um só.

— O terceiro, de fato.

— Assim, a distância em que do verdadeiro se encontra o tirano, expressa em números, é três multiplicado por três.

— É provável.

— Desse modo — continuei —, ao que parece o fantasma do prazer do tirano, considerado segundo o seu cumprimento, pode ser expresso por um número plano.

— Perfeitamente.

— Elevando à raiz quadrada esse número, e depois ao cubo, obtém-se facilmente a distância que o separa do rei.

— Sim — observou —; isso é evidente para o bom calculador.

— E se alguém, por conseguinte, invertendo os termos, quiser exprimir em números a distância existente entre o verdadeiro prazer do rei e o do tirano, feita a multiplicação, achará que aquele é setecentas e vinte e nove vezes mais feliz, e o tirano, mais infeliz na mesma proporção.

— Que cálculo estupendo — me disse — aplicaste para determinar a distância entre os dois homens, o justo e o injusto, com relação ao prazer e à dor!

— E nem por isso — lhe falei — o número obtido é menos verdadeiro nem corresponde menos à vida deles dois, pois nele estão computados dias, noites, meses e anos.

— A correspondência é perfeita — observou.

— E agora: se o homem virtuoso e justo é tão superior em prazer ao vicioso e injusto, quão infinitamente maior não há de ser a diferença em beleza, decência e virtude?

— É imensa, por Zeus — me disse.

— Muito bem — lhe falei. — E uma vez que chegamos a esse ponto de nossa exposição, recapitulemos quanto foi dito no começo e o que nos trouxe até aqui. Afirmamos, então, que a injustiça é de vantagem para o celerado perfeito, contanto que passe por justo. Não era isso que diziam?

— Exatamente.

— Então — continuei — ajustemos contas com essa pessoa, visto já termos chegado a uma conclusão positiva acerca dos respetivos efeitos da conduta justa e da conduta injusta.

— De que jeito? — perguntou.

— Formemos em pensamento uma imagem da alma, para que o autor daquela afirmação compreenda todo o alcance de suas palavras.

— Que espécie de imagem? — perguntou.

— Como essas — lhe falei — de que trata a fábula, e que a natureza gerou na antiguidade: Cila, Cérbero, a Quimera e tantas outras, é o que dizem, com diferentes naturezas num só corpo.

— Sim, dizem isso mesmo — observou.

— Modela agora numa única forma um monstro de vários corpos e cabeças, com uma coroa de cabeças de animais mansos e ferozes, e empresta-lhe a capacidade de tirar de si mesmo outras tantas formas, com desfazer-se das primeiras.

— Seria tarefa — disse — para um artista habilidoso. Mas como o pensamento é mais fácil de trabalhar do que a cera e outras matérias do

mesmo gênero, está pronta a imagem.

— Modela agora mais duas imagens, a de um leão e depois a de um homem; porém, é preciso que a primeira dessas três imagens seja muito maior do que as outras, e a segunda maior do que a terceira.

— Essa é mais fácil — disse —; por isso, já está feita.

— Reúne agora as três numa só, de forma que não façam mais do que um todo.

— Estão reunidas — me falou.

— Agora reveste tudo isso de uma só forma exterior, a humana, de modo que quem não puder vê-la por dentro e apenas perceba o envoltório, julgue que se trata de um único ser, isto é, de um homem.

— Está revestido — disse.

— Procuremos, então, quem afirmou que para este homem é útil cometer injustiça e prejudicial ser justo, e lhe provemos que tal afirmativa equivale a dizer que lhe seria vantajoso alimentar e fortalecer aquela fera de mil formas e o leão com toda a sua companhia, e deixar morrer de fome e inanir-se o homem, de forma que este seja arrastado para onde quer que os dois o puxem, e em vez de harmonizá-los e habituá-los a viver juntos, permite que se mordam e se batam e reciprocamente se devorem.

— Foi exatamente o que afirmou — me disse — o autor do elogio da injustiça.

— E o contrário disso: declarar que é vantajoso ser justo, equivale a dizer que tudo o que fizermos ou falarmos deverá ter em mira permitir que o homem interior domine quanto possível o homem inteiro e a cuidar do monstro de mil cabeças à feição do lavrador que alimenta e favorece as espécies mansas e impede de crescer as selvagens. Para educar o homem interior, alia-se à natureza do leão e cuida das outras partes em comum, de forma que todos se tornem amigos uns dos outros e também dele.

— É evidente que isso mesmo foi dito pelo defensor da justiça.

— Assim, de todo o jeito só diz a verdade o paladino da justiça, e o contrário disso o que saiu em defesa da injustiça, pois, quer considere os prazeres, quer a boa fama, quer a utilidade, o e elogiador da justiça está sempre com a verdade, enquanto o seu detrator nada diz de são, por desconhecer tudo o que ele próprio censura.

— Eu também — me falou — estou convencido de que desconhece.

— Admoestemo-lo, portanto, com bons modos, pois não errou de caso pensado, e interroguemo-lo: temos ou não o direito, meu bem-aventurado amigo, de afirmar que a vida honesta e a torpe são assim definidas porque a primeira submete ao homem a porção bestial de nossa natureza, ou melhor, submete-a à sua porção divina, enquanto a torpe escraviza à parte animalesca do homem sua porção mais nobre? Declarar-se-ia de acordo, ou o que diria?

— Sim — me disse —; declarar-se-ia, no caso de ouvir-me.

— Uma vez isso assentado — continuei —, haverá quem considere vantajoso apoderar-se. injustamente de ouro, se para consegui-lo teria de submeter a melhor parte de si mesmo à mais perversa? Se é certo que faria um mau negócio o indivíduo que, por ouro, reduzisse à escravidão o filho ou a filha e os entregasse a homens perversos e selvagens, ainda mesmo que com isso ganhasse uma soma fabulosa; como, agora, poderá deixar de ser infeliz, ao entregar, sem a menor piedade, a parte mais divina de si mesmo ao jugo da mais ímpia e mais impura, se recebeu ouro cem vezes mais funesto para ele do que o colar que Erífile ganhou a troco da vida do marido?

— Muito mais infeliz — falou Glauco —; respondo no lugar dele.

— No teu modo de pensar, a razão de ter sido combatida a intemperança não decorre exclusivamente do fato de concederem excesso de liberdade àquele monstro terrível, ingente e de mil cabeças?

— É evidente — respondeu.

— E a arrogância e o humor irritável, não serão censurados porque desenvolvem e fortificam em demasia o elemento leonino e ofídico da alma?

— Perfeitamente.

— E o luxo e a moleza, não são também condenados por enervarem esse mesmo natural, transformando-o em covardia?

— Como não?

— E a bajulação e a subserviência, por que serão censuradas se não for por submeterem a parte irascível àquele monstro turbulento e porque este as rebaixa com sua insaciável cupidez, transformando aos poucos o leão em macaco?

— Sem dúvida — respondeu.

— No teu modo de ver, qual é o motivo de serem degradantes os misteres baixos e as artes manuais? Que mais diremos que seja, se não for lembrar que a parte mais nobre dessa gente é tão fraca por natureza que não consegue dominar os animais do seu interior, passando a cortejá-los e empenhando-se em só aprender, o que sirva para adulá-los?

— Parece que é isso mesmo — respondeu.

— Ora se quisermos que esse indivíduo seja dirigido por uma autoridade semelhante à que governa o homem superior, não terá ele de deixar-se comandar pelo homem superior, em que o elemento divino é dirigente? Porém, não no sentido de prejudicar-se o escravo com sua obediência, como a respeito dos súditos imaginava Trasímaco, mas porque redunda em vantagem para ambos, governante e governado, serem dirigidos pelo que é divino e racional, máxime se tiverem no seu interior esse elemento como parte integrante deles mesmos, ou, então, não sendo isso realizável, como autoridade de fora, para que, na medida do possível, sob o mesmo governo, todos nós nos tornemos semelhantes e amigos uns dos outros.

— É muito certo — observou.

— E a lei — prossegui — não revela essa mesma intenção, com fazer-se aliada de todos os cidadãos? É o que se observa com a tutela dos menores: não os consideramos independentes enquanto não estabelecemos neles uma constituição como a da cidade e, depois de cultivarmos seu elemento mais nobre por meio do que de melhor houver em nós, não pusermos em todos um guarda e dirigente igual a nós: só então os declaramos livres.

— É muito certo — observou.

— De que modo, Glauco, e com que base afirmaremos ser vantajoso cometer injustiça ou praticar vilanias, se nos tornamos mais ricos e poderosos à custa de piorarmos moralmente?

— Não há jeito — respondeu.

— E como pretender que é vantajoso praticar alguém vilanias sem vir a ser descoberto nem castigado? Porventura não se torna pior o criminoso oculto? E no criminoso descoberto e punido o elemento animal não fica dócil e calmo, vindo a ser posto em liberdade o elemento manso? Desse modo, a alma inteira, reposta na melhor ordem, adquire temperança, justiça e sabedoria, estado tanto mais valioso do que o do corpo, que, aliás, também ganha beleza, robustez e saúde, na proporção em que a alma é superior ao corpo.

— É muito certo — respondeu.

— Assim, o homem sensato fará convergir para esse fim todas as suas energias, a começar pelo alto apreço em que terá os conhecimentos capazes de levar a alma a semelhante estado e pelo desprezo dos demais?

— É evidente — respondeu.

— De seguida — continuei —, não confiará os cuidados e a alimentação do corpo aos prazeres bestiais e irracionais, passando a viver com essa única preocupação, como não concederá maior apreço nem porá empenho em ficar mais forte, saudável e belo, se por esse meio não se tornar mais temperante. Para ele a harmonia do corpo decorrerá sempre da sinfonia da alma.

— É o que fará, sem dúvida — observou — se quiser vir a ser músico de verdade.

— E não procederá da mesma forma — perguntei — com ordem e harmonia, no que respeita à aquisição de riquezas? Ou deixar-se-á abalar pelos aplausos das multidões, com ouvir os incitamentos da plebe, para aumentar ao infinito seus haveres, apesar de com isso chamar sobre si males sem conta?

— Acho que não — me disse.

— Porém há de olhar — continuei — para a constituição que há nele, preocupado sempre em não abalá-la nem por excesso de riqueza nem por carência, e, atento nesse roteiro, só aumentará seus bens ou se desfará de parte deles de acordo com sua capacidade.

— É muito certo — disse.

— Com relação às honrarias, procederá da mesma forma: aceitará e provará de bom grado as que considera indicadas para torná-lo melhor, porém fugirá, tanto na vida pública como na particular, das que tenderem à dissolução de sua constituição interior.

— Então não se imiscuirá nos negócios públicos, se se mantiver fiel a esse princípio.

— Pelo cão! — lhe disse —; tomará parte, sim, e muito ativa, na vida de sua cidade, porém não, decerto, na da própria pátria, a menos que se lhe enseje alguma conjuntura divina.

— Compreendo — me falou —; referes-te à cidade que acabamos de fundar e que só existe em pensamento, pois não creio que se possa encontrar sobre a terra nenhuma, desse jeito.

— Mas no céu — lhe disse — talvez haja um modelo para quem quiser contemplá-lo e, de acordo com ele, organizar seu governo particular. É indiferente sabermos se já existe algures uma cidade assim ou se ainda está por concretizar-se; pois só de acordo com esta é que ele se comportará, com mais nenhuma.

— Não é de esperar outra coisa — observou.

Livro 10

— O certo — lhe falei — é que também sob muitos aspetos a cidade por nós fundada é a melhor possível, o que afirmo com vistas, principalmente, ao que dissemos a respeito da poesia.

— Que foi? — perguntou.

— Não aceitar, de maneira alguma, quanto nela for imitação, o que se nos tornou mais do que manifesto, quero crer, depois que distinguimos as diferentes faculdades da alma.

— Como assim?

— Para falar-vos à puridade, pois decerto não ireis denunciar-me aos poetas trágicos e aos demais cultivadores da poesia imitativa, o que me parece é que todas essas composições corrompem o claro entendimento dos ouvintes, a menos que estes disponham do antídoto adequado: o conhecimento de sua verdadeira natureza.

— Que queres dizer com isso?

— Vou explicar-vos — lhes falei —, apesar de opor-se a esse propósito velha afeição a Homero e a reverência que lhe dedico desde criança. O que parece é que foi ele o primeiro mestre e o guia de todos esses belos poetas trágicos. Porém não devemos pôr o homem acima da verdade; por isso, vou dizer-vos o que penso.

— Muito bem — arrematou.

— Então ouve, ou melhor, responde.

— Podes perguntar.

— Imitação, de modo geral, poderás dizer-me o que seja? Eu próprio não faço idéia muito clara do fim a que ela tende.

— E eu é que terei de saber isso?

— Não seria nada de mais — lhe falei —; por vezes, pessoas de vista fraca percebem as coisas mais depressa do que as de vista penetrante.

— É certo — respondeu —; mas na tua frente não me atreveria a dizer nada, ainda que algo me ocorresse. Vê tu mesmo.

— Não queres que principiemos a investigação seguindo o nosso método? Costumávamos admitir uma idéia única que abrange as diferentes pluralidades a que damos o mesmo nome. Será que me compreendes?

— Compreendo.

— Então, tomemos dessas pluralidades a que quiseres; a seguinte, por exemplo, se estiveres de acordo: leitos há muitos, e também mesas.

— Como não?

— Porém para todos esses móveis só há duas idéias: a idéia do leito e a idéia da mesa.

— Certo.

— Costumamos, também, dizer que os obreiros desses móveis têm em mira a idéia segundo a qual um deles apronta leitos e outros as mesas de que nos servimos, e assim para tudo o mais. Porém a idéia em si mesma, o obreiro não fabrica. Como o poderia?

— Não há jeito.

— E agora: dás também o nome de mestre ao seguinte artesão?

— Qual?

— O que pode fazer tudo quanto faz particularmente cada obreiro.

— Falas de um homem extraordinário e miraculoso!

— Ainda é cedo; daqui a pouco dirás que ele é muito maior. Pois esse mesmo obreiro não é apenas capaz de aprontar todos os móveis, como faz tudo o que nasce da terra, dá forma a todos os seres vivos, a ele próprio e ao que mais houver, além de ser o autor da terra, do céu e dos deuses, e de quanto existe no céu e embaixo da terra, no Hades.

— Referes-te a um sofista admirável — me falou.

— Não acreditas? — perguntei —; então, me diz: achas mesmo que não pode haver um artista nessas condições? E em que circunstâncias tudo isso poderia ser fabricado e em quais não poderia? Não percebes que tu próprio, de certo modo, serias capaz de criar tudo isso?

— De que jeito? — perguntou.

— Não é difícil — lhe falei —; a prova pode ser feita a qualquer hora e em pouco tempo, porém muito mais depressa se te resolveres a tomar de um espelho e o levares contigo por toda parte: num abrir e fechar de olhos farás o sol e tudo o que há no céu; num segundo, a terra; rapidamente farás a ti mesmo e os outros animais, os móveis, as plantas e tudo o mais que enumeramos há pouco.

— Não há dúvida — me disse —; porém tudo isso não passa de aparência; carece de existência real.

— Ótimo! — lhe falei —; bateste no que eu queria; mas entre esses obreiros, quero crer, há de estar também incluído o pintor.

— Como não?

— Porém decerto dirás, segundo creio, que ele não faz de verdade tudo o que faz. Mas de certo modo o pintor também faz alguma espécie de leito. Ou não fará?

— Sim — falou —; um leito aparente, ele também.

— E o carpinteiro? Não afirmaste agora mesmo que ele não constrói a idéia do que dissemos ser o leito, mas apenas um determinado leito?

— Disse, realmente.

— Ora, se ele não faz o que é, não poderá fazer o que tem existência real, senão apenas o que parece existir, sem, de fato, existir. E se alguém se abalançasse a afirmar que o trabalho do carpinteiro ou de qualquer outro artesão tem existência, de maravilha estaria falando verdade.

— Sem dúvida — respondeu —; pelo menos, de acordo com o modo de pensar dos que se ocupam com essas questões.

— Não é, por conseguinte, de admirar que sua obra se torne obscura em confronto com a verdade.

— Não, realmente.

— E não queres — perguntei — estudar comigo esses casos, para procurarmos o imitador e dizer em que consiste a imitação?

— Se isso for do teu agrado — respondeu.

— Assim, tais leitos se nos apresentam sob três formas: uma, que se encontra na natureza, obra, segundo penso, de Deus. De quem mais poderia ser?

— De ninguém, creio.

— Outra, feita pelo carpinteiro.

— Perfeitamente — respondeu.

— E outra mais, a do pintor, não é isso mesmo?

— Que seja.

— Logo, pintor, carpinteiro, Deus: aí temos os três mestres das três espécies de leito.

— Sim, três.

— Deus, por conseguinte, ou fosse por não querer, ou porque alguma necessidade o compelisse a não criar mais do que um leito na natureza, fez este único que é o leito essencial; dois leitos dessa espécie, ou mais de dois, foi o que Deus nunca produziu nem nunca virá a produzir.

— Por que? — perguntou.

— É o seguinte: se ele houvesse feito dois leitos de pronto surgiria um terceiro, em cuja idéia os dois primeiros teriam de incluir-se, passando este outro a ser o leito essencial, não os dois primeiros.

— Certíssimo — observou.

— Deus tinha perfeita consciência disso, é o que eu penso; desejando ser o verdadeiro criador do verdadeiro leito, não de um determinado leito e, principalmente, por não querer ser carpinteiro, criou a idéia única do leito.

— É evidente.

— Aceitas que o designemos pelo nome de criador ou coisa parecida?

— Fora justo — observou — por haver originalmente criado isso como tudo o mais.

— E o carpinteiro? Dar-lhe-emos o nome de fabricante do leito?

— Sem dúvida.

— Bem; e o pintor, será também obreiro e fabricante desse mesmo objeto?

— De forma alguma.

— Então, como designarás sua relação com o leito?

— Quer parecer-me — disse — que a designação mais acertada seria a de imitador daquilo que os outros são os obreiros.

— Que seja — lhe disse. — Dás, assim, o nome de imitador ao que produz o que se acha três pontos afastado da natureza.

— Perfeitamente — respondeu.

— Ora, exatamente como ele, encontra-se o poeta trágico, por estar, como imitador, três graus abaixo do rei e da verdade, o que, aliás, se dá com todos os imitadores.

— É possível — respondeu.

— Ora bem; a respeito do imitador já nos declaramos de acordo; porém quanto ao pintor, responde mais à seguinte pergunta: és de parecer que o que ele se propõe a imitar é aquele conceito único da natureza ou as obras dos artistas?

— As obras dos artistas — respondeu.

— Como realmente são, ou como parecem ser? Terás de esclarecer esse ponto.

— Que queres dizer com isso? — perguntou.

— É o seguinte: um leito, quando o contemplas de lado ou de frente, ou como quer que seja, ficará diferente de si mesmo, ou não difere nada, parecendo apenas que difere? E com tudo o mais da mesma forma?

— Isso mesmo — respondeu —: parece diferir, porém de fato não difere.

— Considera agora o seguinte: a que fim se propõe o pintor em cada caso particular: imitar as coisas como são em si mesmas, ou sua aparência, o que se lhe afigura? Trata-se de imitação da aparência ou da realidade?

— Da aparência.

— Logo, a arte de imitar está muito afastada da verdade, sendo que por isso mesmo dá a impressão de poder fazer tudo, por só atingir parte mínima de cada coisa, simples simulacro. O pintor, digamos, é capaz de pintar um sapateiro, um carpinteiro ou qualquer outro artesão, sem conhecer absolutamente nada das respetivas profissões. No entanto, se for bom pintor, com o retrato de um carpinteiro, mostrado de longe, conseguirá enganar pelo menos crianças ou pessoas simples e levá-las a imaginar que se trata de um carpinteiro de verdade.

— Como não?

— Mas a meu ver, amigo, o que devemos pensar dessa gente é o seguinte: quando alguém nos anuncia que encontrou um indivíduo conhecedor de todas as profissões e de tudo o que se pode saber, e isso com a proficiência dos maiores especialistas, seremos levados a suspeitar que falamos com um tipo ingênuo e vítima, sem dúvida, de algum charlatão e imitador, e que se o tomou por sábio universal foi apenas pelo fato de ser incapaz de fazer a distinção entre o conhecimento, a ignorância e a imitação.

— É muito certo — observou.

— Depois disso — continuei — precisamos estudar os trágicos e seu principal guia, Homero, visto dizer-nos muita gente que eles conhecem todas as artes e todas as coisas humanas em suas relações com a virtude e o vício, e também as divinas. Porque um bom poeta, para desenvolver a contento qualquer assunto terá forçosamente de conhecê-lo a fundo, ou não será poeta coisa nenhuma. O que precisamos, por conseguinte, verificar é se esses tais não se deixaram enganar por imitadores, por não perceberem como suas

obras estão distanciadas três graus da realidade, sendo que todas elas são muito fáceis de fazer, por isso mesmo que seus autores não conhecem a verdade. Só criam fantasmas, não o verdadeiro ser; e também se o que dizem tem alguma substância e se os bons poetas conhecem, de fato, as coisas a respeito das quais o povo acha que eles falam bem.

— Perfeitamente — disse —; examinemos esse ponto.

— Pois achas mesmo que se alguém fosse capaz de fazer as duas coisas: o objeto a imitar e o seu simulacro, aplicar-se-ia com afinco na confecção de simples imagens, vendo nisso o fim precípuo de sua atividade e o que de mais elevado poderia alcançar?

— Acho que não.

— Se possuísse, de fato, o conhecimento daquilo que ele imita, poria muito mais empenho na criação das próprias coisas do que na sua imitação, e se esforçaria por deixar um mundo de obras maravilhosas, outros tantos monumentos de sua glória, como preferiria ser elogiado, a fazer o elogio do que quer que fosse.

— Sem dúvida — observou —; a honra e as vantagens não estão no mesmo nível.

— A respeito de muitas questões, não chamaremos Homero a juízo, nem qualquer outro poeta, para perguntar, por exemplo, se algum deles foi médico, ou apenas imitador da linguagem dos médicos; qual a cura que possa ser atribuída a algum dos poetas antigos ou modernos, como de Asclépio se conhece, ou que discípulo médico nos deixou, como fez o outro com seus descendentes. Acerca das demais artes não os interroguemos; demos-lhe tudo isso de barato. Porém no que concerne aos mais belos e importantes temas a que Homero se abalança: guerra, tática militar, administração de cidades, educação do homem, temos o direito, sem dúvida nenhuma, de procurá-lo para dizer-lhe: Meu caro Homero, se no que respeita à virtude não te encontras, realmente, três graus afastado da verdade e não passas de um mero criador de imagens, o que definimos como imitador, e se,

pelo contrário, te achas no segundo degrau e és capaz de conhecer que atividades deixam os homens melhores ou piores, tanto na vida pública como na particular, declara-nos que cidade ganhou por teu intermédio uma constituição melhor, como é o caso da Lacedemônia com relação a Licurgo e de muitas outras cidades, grandes ou pequenas, com seus legisladores? Onde está o burgo que se orgulha da ótima legislação que lhe deixaste? Que lucraram contigo seus moradores? A Itália e a Sicília tiveram o seu Carondas; nós outros, Solão. E tu, que cidade te elogia? Achas que ele poderia indicar-nos alguma?

— Acho que não — respondeu Glauco —; sobre isso os próprios Homérida não se manifestam.

— Mas decerto falam de alguma guerra do tempo de Homero que ele dirigiu ou que, por-seus conselhos, houvesse terminado com a vitória?

— De nenhuma.

— Ou se referem a ele como a pessoa de grande habilidade e citam invenções engenhosas de sua autoria, no domínio das artes ou de outras atividades, como acontece com Tales de Mileto ou Anacársis da Cítia?

— Sobre isso também ninguém diz nada.

— Porém, se de público Homero não se sobressaiu, sem dúvida no trato particular dirigiu a educação de uns poucos que se compraziam com sua companhia e que, por esse fato, transmitiram à posteridade uma espécie de norma homérica de vida, tal como se conta de Pitágoras, que por essa mesma razão foi altamente estimado, sendo certo que até hoje seus adeptos seguem um regime diferente, que denominam pitagórico e que passa por ser superior a todos os outros?

— A esse respeito também — me falou — nada consta; pois Creófilo, discípulo de Homero, Sócrates, é talvez mais ridículo pela educação do que pelo nome, a ser verdade o que se diz do seu comportamento com relação a Homero. Falam que ele descurou muito do mestre, enquanto o teve em sua companhia.

— Sim, dizem isso mesmo. Mas acreditas, Glauco, que se, de fato, Homero fosse capaz de formar homens e deixá-los melhor, não como imitador mas como quem tivesse conhecimento de causa, não congregaria numerosos discípulos, que o teriam amado e reverenciado? Ora! Um Protágoras de Abdera, um Pródico de Céus e tantos outros, no trato particular com seus contemporâneos, conseguiram convencê-los de que todos eles não seriam capazes de administrar nem a casa nem a própria cidade, se não se submetessem ao seu regime pedagógico, e a tal ponto são estimados por sua grande sabedoria que pouco falta para seus admiradores os carregarem em triunfo por toda a parte. E Homero, se, de fato, pudesse tornar os homens mais virtuosos (como também Hesíodo) seus contemporâneos os deixariam vaguear de um lugar para outro como cantores ambulantes, em vez de se agarrarem a eles com mais empenho do que fazem com o ouro e de obrigá-los morar no meio deles, ou, no caso de não convencê-los nesse sentido, não os teriam acompanhado por toda parte, para se aproveitarem ao máximo de seus ensinamentos?

— Quer parecer-me, Sócrates, que te assiste inteira razão.

— Sendo assim, firmemos desde logo este ponto: todos os poetas, a começar por Homero, não passam de imitadores de simulacros da virtude e de tudo o mais que constitui objeto de suas composições, sem nunca atingirem a verdade, o que também se dá com o pintor, a que já nos referimos, o qual, sem nada entender da arte de fazer sapatos, é capaz de pintar um sapateiro que lhe pareça bom e a quantos desconheçam essa profissão e só percebam as cores e o desenho.

— Perfeitamente.

— A mesma coisa, creio, podemos afirmar do poeta que com palavras e frases reveste as diferentes artes das cores que lhes são próprias, sem entender nada mais além da imitação. Como consequência, os ouvintes, que apreciam os assuntos apenas pelo efeito das palavras, ficam convencidos de que ele fala com muita propriedade,

quer o ouçam discorrer com metro, ritmo e harmonia acerca da arte de fazer sapatos, quer sobre a estratégia militar ou o tema que for, tal o natural fascínio que exerce com seus recursos. Porém, se despirmos as criações dos poetas desse colorido musical e as apresentarmos em expressões comuns, bem sabes, tenho certeza, a que ficam reduzidas.

— Sem dúvida.

— Não é verdade — perguntei — que se parecem com esses rostos jovens, porém sem beleza, quando vistos depois de perdido o frescor original?

— Perfeitamente — respondeu.

— Muito bem; considera agora o seguinte: esse fabricante de simulacros, esse imitador, dizíamos, nada entende do que realmente existe, mas apenas de aparências, não é isso mesmo?

— Certo.

— Não deixemos esse argumento por acabar; examinemo-lo até o fim.

— Podes falar — me disse.

— O pintor, digamos, pode pintar rédeas ou freios?

— Sem dúvida.

— Porém o seleiro e o ferreiro é que são fabricantes desses instrumentos?

— Perfeitamente.

— E saberá porventura o pintor como a rédea e o freio devem ser feitos? Ou nem mesmo o saberão aqueles fabricantes, o ferreiro e o seleiro, senão apenas quem souber usá-los, isto é, o cavaleiro?

— É muito certo.

— E não será também certo afirmar isso mesmo de todas as coisas?

— Como assim?

— É que para cada coisa correspondem três artes: a que se serve delas, a que a fabrica e a que a imita.

— Muito bem.

— Mas a que tendem as propriedades, a beleza e a perfeição de um móvel ou de um ser vivo ou de qualquer ação, se não for ao uso em vista do qual todos foram feitos, quer o tenham sido pelo homem, quer pela natureza?

— Certo.

— Logo, é de necessidade absoluta que o usuário de cada coisa seja o mais experimentado e mostre ao respetivo fabricante os defeitos ou excelências desse objeto, revelado pelo uso. Assim, o tocador de flauta apresentará ao fabricante de flautas os espécimes que provaram bem na prática, explicando-lhe como deve prepará-las, indicações que o fabricante precisará aceitar.

— Sem dúvida.

— Desse modo, é o perito na matéria quem se manifesta acerca das qualidades e defeitos das flautas, dando-lhe o outro inteiro crédito, quando se dispõe a fabricá-las.

— Certo.

— Vemos, assim, que a respeito de um mesmo objeto o fabricante só forma opinião verdadeira sobre sua excelência ou seus defeitos por privar com quem sabe e ser obrigado a acatar-lhe a opinião, porém a ciência desse objeto só a possui quem faz uso dele.

— Perfeitamente.

— E o imitador? Adquirirá pela simples prática o conhecimento do que ele pinta, se é belo e está certo, ou formará opinião justa pela convivência forçosa com o entendido na matéria, que lhe daria instruções de como deva proceder?

— Nem uma coisa, nem outra.

— Nesse caso, o imitador não disporá nem do conhecimento, nem da opinião certa com respeito à beleza ou à utilidade daquilo que ele imita?

— Parece que não.

— Quão extraordinária, nesse caso, deve ser a sabedoria do imitador sobre os temas de sua composição!

— Não é das maiores, realmente.

— De qualquer forma, continuará a imitar, muito embora não saiba a razão de ser útil ou imprestável alguma coisa. Ao que tudo indica, o que parece belo às multidões que nada entendem de coisa nenhuma, isso é o que ele imita.

— Nem poderá ser de outra maneira.

— Então, como parece, ficamos mais ou menos de acordo que não é digno de referência o que o imitador conhece daquilo que ele imita, e que a imitação não é coisa séria, mas simples brincadeira, e também que as pessoas que se ocupam com a poesia trágica em versos épicos ou iâmbicos, sem exceção, são imitadores por excelência.

— Perfeitamente.

— Por Zeus! — lhe disse —; essa imitação não se encontra afastada três pontos da verdade? Ou não?

— Isso mesmo.

— E mais: em que parte do homem ela exerce a influência de que realmente dispõe?

— A que te referes?

— É o seguinte: como sabemos, a mesma grandeza não nos parece igual, conforme seja vista de longe ou de perto, não é isso mesmo?

— Certo.

— Como, também, o mesmo objeto se nos afigura quebrado ou reto, quando visto dentro ou fora da água, côncavo ou convexo, por efeito da ilusão visual produzida pelas cores, provocando tudo isso na alma grande confusão. É graças a esse defeito de constituição de nossa natureza que se impõe a arte do desenho sombreado, a do charlatão e quejandas invenções que se baseiam no prestígio da magia.

— Sem dúvida.

— E as artes da medida, do número e do peso, não se afirmam como preciosos recursos contra essa ilusão, a fim de não predominar em nós a

aparência da grandeza ou da pequenez, da quantidade ou do peso, mas a própria faculdade de calcular, medir e pesar?

— Como não?

— Tudo isso é trabalho da porção raciocinante da alma.

— Sem dúvida.

— No entanto, para essa mesma, faculdade, a despeito de suas medidas e das provas de que certas coisas são maiores ou menores do que outras, diferentes ou iguais, essas mesmas coisas podem, por vezes e ao mesmo tempo, parecer contrárias.

— Certo.

— Porém, já não dissemos que a mesma pessoa não poderia formular opiniões contrárias a respeito das mesmas coisas?

— E com todo o direito o afirmamos.

— Sendo assim, a parte da alma que julga à revelia da medida não pode ser a mesma que o faz de acordo com ela.

— Não, de fato.

— Mas a faculdade que entende na medida e no cálculo é a mais importante parte da alma.

— Como não?

— Como a que se lhe opõe terá de ser o que de mais inferior existe em nós.

— Forçosamente.

— Por querer chegar a essa conclusão foi que eu disse que a Pintura e, de modo geral, as artes imitativas, no desempenho de suas atividades se encontram muito longe da verdade e, por outro lado, são companheiras, amigas e associadas da porção do nosso íntimo mais afastada da razão e em que nada se encontra de são e verdadeiro.

— De inteiro acordo — observou.

— Logo, sendo inferior, e acasalando-se a arte imitativa com elemento inferior, só poderá gerar produto inferior.

— Parece que sim.

— Isso é válido — perguntei — apenas para a arte que se dirige aos olhos, ou também para a que fala aos ouvidos e a que damos o nome de poesia?

— Com toda a probabilidade — respondeu — também a esta.

— Não nos atenhamos — lhe falei — apenas à probabilidade tirada da pintura; não; penetremos até à faculdade da alma com que se relaciona a imitação poética, para vermos se é nobre ou desprezível.

— Sim, é o que precisamos fazer.

— Apresentemos a questão do seguinte modo: a imitação, é o que dizemos, apresenta o homem em ações forçadas ou voluntárias, em decorrência das quais eles se consideram bem-sucedidos ou malsucedidos, entregando-se, conforme o caso, à dor ou à alegria. Farão mais alguma coisa?

— Nada mais.

— Mas em toda essa variedade de situações, o homem estará em harmonia consigo mesmo? Ou dar-se-á que, assim como no domínio da visão havia nele oposição e conflito de opiniões acerca dos mesmos objetos, assim também nas suas ações ele se encontra em discórdia e luta consigo mesmo? E agora me ocorre que a respeito desse ponto não é necessário chegarmos a nenhum acordo, pois isso mesmo já fizemos há pouco, quando admitimos que em nossa alma pululam as contradições e que estas se manifestam simultaneamente.

— Está certo — observou.

— Sim, está certo — lhe disse —; porém precisamos levar agora em consideração o que então omitimos.

— Que foi? — perguntou.

— O indivíduo ponderado — continuei — que tiver a infelicidade de perder um filho ou qualquer coisa de muita estimação, suportará o golpe (foi o que dissemos) mais facilmente do que outro qualquer.

— Perfeitamente.

— Vejamos agora se ele não se deixará comover, ou, no caso de não ser isso possível, se conseguirá atenuar o sofrimento.

— A última alternativa — observou — é a mais provável.

— Porém a seu respeito diz-me o seguinte: na tua opinião, em que condições ele resistirá e lutará contra o sofrimento: quando se acha sob os olhares de seus semelhantes ou quando se encontra apartado no seu próprio isolamento?

— Comportar-se-á de modo muito diferente quando estiver sob as vistas de outrem.

— Segundo penso, quando ficar a sós consigo, permitir-se-á proferir lamentações de que viria a envergonhar-se se fossem ouvidas por estranhos, como também fará muita coisa que não gostaria fossem vistas por terceiros.

— Isso mesmo — observou.

— E o que o intima a resistir, não é a razão e a lei? Como é também a própria dor que o perturba?

— Certo.

— Ora, quando num mesmo indivíduo se manifestam duas tendências opostas com relação ao mesmo objeto, dizemos que há necessariamente nele dois princípios distintos.

— Sem dúvida.

— Um dos quais se dispõe a obedecer à lei em tudo o que ela mandar.

— Como assim?

— A lei diz que não há nada mais belo do que conservar-se sereno o homem na adversidade e não revoltar-se, por não haver modo de sabermos o que há de bom ou de mau em tais ocorrências, não advindo da impaciência nenhuma vantagem, e também por carecerem de maior importância os assuntos humanos, e porque a dor obstrui o caminho ao que poderia sair depressa em nossa ajuda.

— A que te referes? — perguntou.

— Refletir — lhe disse — a respeito do que acontecer e restabelecer nossa posição no tabuleiro do jogo de dados dos nossos negócios, como a razão demonstra ser melhor; e no caso de recebermos algum revés, não fazer como as crianças quando se machucam, que seguram a parte ofendida e põem-se a gritar. Pelo contrário, é preciso habituar a alma a vir o mais depressa possível curar o que estiver doente, levantar o que caiu e fazer calar as lamentações com a Medicina apropriada.

— É a maneira mais acertada — disse — de enfrentar os golpes da fortuna.

— E não será a melhor parte de nós mesmos, é o que dizemos, que se prontifica a seguir a razão?

— Evidentemente.

— E o outro princípio, que nos leva a relembrar nossa desgraça e a lamentar-nos, e que nunca se farta: não poderíamos qualificá-lo de ilógico, indolente e covarde?

— Sem dúvida.

— Ora, esse princípio, quero dizer, o irascível, dispõe de material múltiplo e variado para a imitação, ao passo que o caráter calmo e ponderado e que se mantém sempre mais ou menos igual, nem é difícil de imitar, nem, quando imitado, fácil de compreender, principalmente por uma multidão em dia de festa ou por indivíduos da mais variada procedência reunidos num teatro. Para todos seria a imitação um estado de alma inteiramente estranho.

— Perfeitamente.

— É mais do que claro que o poeta imitador não nasceu para esse princípio racional da alma, não estando sua arte em condições de satisfazê-lo, na hipótese de querer alcançar o aplauso das multidões, porém para o princípio irascível e variado, muito mais fácil de imitar.

— Sem dúvida.

— Temos, assim, o direito de apanhar o poeta e de confrontá-lo com o pintor; parece-se com este pelo insignificante de suas produções no que respeita à reprodução da verdade e também pelo seu trato frequente com a outra parte da alma, a de menor valia. Assiste-nos, por conseguinte, inteira razão de não o recebermos na futura cidade de legislação modelar, visto despertar ele, alimentar e fortalecer a parte maldosa da alma e, com isso, arruinar o elemento racional. Seria exatamente o caso de entregar todo o poder e o próprio burgo nas mãos dos cidadãos perversos, e de matar as pessoas de valor: do mesmo modo dizemos do poeta imitador que ele implanta na alma de cada indivíduo uma constituição, com adular-lhe o elemento irracional e incapaz de distinguir entre o que é maior e o que é menor, e que considera grandes ou pequenas as mesmas coisas, conforme as circunstâncias, apresta simulacros e se encontra infinitamente afastado da verdade.

— Perfeitamente.

— Aliás, ainda não formulamos contra a poesia a mais grave acusação: o que há de mais terrível nela é o fato de poder estragar as pessoas sérias, salvo raríssimas exceções.

— Sem dúvida, se realmente se atreve a fazer tal coisa.

— Escuta e considera: quando os melhores dentre nós veem Homero ou qualquer dos poetas trágicos imitando algum herói em situação aflitiva, que se derrama em lamentações infindáveis ou canta suas mágoas e bate no peito, bem sabes que nos deleitamos com isso e o acompanhamos com simpatia, e, tomando a sério a representação, louvamo-lo como a poeta primoroso que conhece o segredo de suscitar todas essas emoções.

— Sei disso, como não?

— Porém, quando ocorre algum infortúnio com algum de nós, observa que, muito ao contrário disso, fazemos e praça de nos dominarmos e nos mantermos calmos; isso, sim, é procedimento de homem; o que elogiamos atrás é próprio só de mulheres.

— Já observei — me disse.

— Bonita glória — continuei — ver um indivíduo que não desceríamos a imitar (pois fora isso oprobrioso) e em vez de sentirmos repulsa, alegramo-nos com ele e o cumulamos de elogios!

— Por Zeus — disse —; não me parece razoável.

— Sem dúvida — acrescentei —, se examinares o caso do seguinte modo.

— Como será?

— Bastará considerares que a parte de nossa alma que nas ocorrências infelizes procuramos conter pela força, com sua tendência para saciar a sede de lágrimas e fartar-se de lamentações (desejo muito natural, aliás) é justamente a que os poetas satisfazem e com a qual se alegram. Ao mesmo tempo, a porção melhor de nossa natureza, por não estar suficientemente educada pela razão e pelo hábito, relaxa a vigilância sobre essa parte choramingas, sob o pretexto de tratar-se de espetáculo de desgraças alheias e não ser vergonhoso para ela romper em aplausos e compadecer-se das lamentações inoportunas do varão que se diz prestimoso, convencida de ganhar muito com isso, do que não poderá privar-se com rejeitar todo o poema. Muito poucos, quero crer, estão em condições de refletir que as paixões alheias de que participamos atuam necessariamente sobre nós. Depois de alimentar e fortificar nossa sensibilidade no sofrimento dos outros, não é fácil conter a nossa em limites razoáveis.

— É muito certo — disse.

— E não serão também válidas essas considerações com respeito ao risível? Muita chocarrice que te envergonharias de fazer causa-te singular satisfação quando representada na comédia ou contada numa roda de conhecidos, sem que a rejeites por indecorosa. Há perfeita analogia com o caso das lamentações. Aquele desejo de fazer rir, que reprimias por meio da razão de medo de passares por palhaço, agora vai de rédeas soltas; mas,

depois de fortalecido, muitas vezes, sem que o percebas, obriga-te, até mesmo em casa, a fazeres o papel de truão.

— É muito certo — disse.

— Do mesmo modo atua a imitação poética no domínio do amor, da cólera e de todas as paixões da alma, agradáveis ou penosas, que consideramos inseparáveis de nossas ações: alimenta e irriga o que devia ficar seco; fá-las dominar sobre nós, quando elas é que deviam ser mandadas, para que nos tornemos melhores e mais felizes, em vez de maus e miseráveis.

— Não sei o que te poderia objetar — me disse.

— Assim, Glauco — lhe falei —, quando ouvires os admiradores de Homero declarar que esse poeta foi o educador da Hélade e que é digno de ser estudado no que entende com problemas da educação e das relações humanas, e também que devemos viver de acordo com seus ensinamentos, precisarás acatá-los e beijá-los como a pessoas de muito merecimento, e concordar que Homero não só é o poeta máximo como o primeiro dos trágicos, porém não te esqueças de que em matéria de poesia só devemos admitir na cidade hinos aos deuses e elogios de varões prestantíssimos. Porém, se aceitares as Musas açucaradas, ou seja na lírica ou seja na epopéia, o prazer e a dor passarão a governar tua cidade, em lugar da lei e do princípio racional que em todos os tempos foi considerado pela comunidade como o melhor.

— É muito certo — observou.

— Valha isto — continuei — como justificativa, na oportunidade em que voltamos a tratar da poesia, por a termos banido de nossa cidade, visto ser ela o que é; a razão nos obrigou a assim proceder. Acrescentemos, ainda, o seguinte, para que ela não nos acuse de dureza e rusticidade, pois vem de longa data a querela entre a poesia e a Filosofia, como o provam à saciedade as seguintes expressões: “os latidos da cadela ladradora contra seu dono”, “grande sempre foste na parlenda dos tolos”, e mais: “a turba embaidora de

Zeus sábio", ou: "os que se afanam com sutilezas por passarem fome", e mais um sem-número de expressões que são outros tantos testemunhos dessa antiga inimizade. Não obstante, declaremos desde agora que se a poesia imitativa e serva do prazer puder aduzir um argumento, ao menos, a favor da tese de que ela é indispensável em toda cidade bem constituída, com a maior satisfação a receberemos na nossa, pois temos perfeita consciência do fascínio que ela exerce sobre todos nós: porém seria procedimento ímpio trair o que temos na conta de verdade. E não é um fato, amigo, que tu também te deleitas com a poesia, principalmente quando ela se te apresenta em Homero?

— Muito!

— Será, então, de justiça consentir no seu retorno, no caso de vir a falar em defesa própria numa composição lírica ou em qualquer outro metro?

— Perfeitamente.

— Sim, permitiremos, até, que seus protetores (não há necessidade de serem poetas: simples amigos da poesia) falem em prosa a seu favor para demonstrar-nos que ela não é apenas agradável mas também de vantagem para as cidades e a vida humana em geral. De muito bom grado os ouviremos, pois só teríamos a ganhar se se provasse que além de deleitável é proveitosa.

— Como poderia deixar de ser útil? — perguntou.

— Porém, se não puderem provar isso, caro amigo, faremos como certos amantes que, embora com sacrifício, dominam a paixão, desde que se convencem de suas desvantagens: do mesmo, modo, graças ao amor a essa poesia que nos implantou na alma a educação dada por nossas belas cidades, nós também queremos ser benévolos com ela, para considerá-la muito boa e amiga da verdade. Porém, enquanto não for capaz de justificar-se, ouvi-la-emos com calma, repetindo para nós mesmos, à guisa de fórmula mágica, os argumentos há pouco apresentados, de medo de voltar a cair naquele amor de nossos primeiros anos e ainda de tanto valimento junto das multidões. De

qualquer forma, sentimos muito bem que não devemos procurar essa espécie de poesia, na ilusão de que atinja a verdade e recompense nosso esforço. Não; seus ouvintes precisam acautelar-se, de medo do que possa acontecer com a constituição de sua própria alma, a ser verdade tudo o que dissemos da poesia.

— Concordo contigo em toda a linha — acrescentou.

— Grande, meu caro Glauco — continuei —, muito grande e não como comumente se imagina é o que está em jogo nessa luta de que depende ficarmos bons ou maus. Daí a necessidade de não se deixar ninguém arrastar nem pela glória, nem pela riqueza, nem pelas dignidades, nem, ainda, pela própria poesia, com menosprezo da justiça e das demais virtudes.

— Estou de inteiro acordo — me falou — à vista de tudo o que expusemos, sendo mais do que certo pensarem todos desse mesmo modo.

— No entanto, não nos referimos sequer às maiores recompensas da virtude e aos prêmios que lhe estão reservados.

— Terá de ser imenso o que imaginas — me falou — para ultrapassar tudo o que enumeramos.

— Que poderá ser grande — perguntei — num tempo tão limitado? O período que vai da infância à velhice é muito pequeno, em confronto com a eternidade.

— Nada, é a expressão mais certa — observou.

— E então? Achas mesmo que um ser imortal se afanaria tanto num tempinho de vida como o nosso e não na eternidade?

— Na eternidade, sem dúvida — respondeu. — Mas a que vem essa observação?

— Ainda não percebeste — lhe falei — que nossa alma é imortal e que nunca pode perecer?

Então, arregalando os olhos, falou com ar espantado: — Não, por Zeus; e tu, poderias demonstrá-lo?

— Acho que sim — lhe disse —, como te considero também capaz da mesma coisa; não é difícil.

— Eu! — protestou —; porém de muito bom grado te ouviria discorrer sobre esse tema não difícil.

— Então ouve — respondeu.

— Basca falares — me falou.

— Admites que o bem e o mal existem?

— Sem dúvida.

— Porém não pensarás a esse respeito como eu.

— De que jeito?

— Tudo o que estraga e destrói é mal; como é bom o que conserva e melhora.

— De acordo — me falou.

— E agora: não atribuis a cada coisa algo bom ou algo mau, como para os olhos a oftalmia, para todo o corpo as doenças em geral, a mangra para o trigo, a podridão para a madeira, a ferrugem para o cobre e o ferro e, como disse, para quase todas as coisas um mal ou uma determinada doença?

— Sem dúvida.

— E também não é certo que quando um desses males ataca qualquer coisa, de início a estraga, terminando por dissolve-la e destruí-la?

— Como não?

— Logo, o mal inerente a cada coisa, sua própria maldade, é o que a estraga; a não ser isso, nada mais poderá prejudicá-la. De nenhum modo o bem poderá destruir seja o que for, estando no mesmo caso o que não é nem bom nem mau.

— Como fora possível? — perguntou.

— Sendo assim, se encontrarmos na natureza um ser com algum mal que o prejudique, sem, no entanto, conseguir dissolvê-lo ou destruí-lo de todo, não poderemos afirmar com segurança que para um ser assim constituído não há destruição possível?

— Parece-me que sim — respondeu.

— E então? — lhe perguntei —: não há para a alma alguma coisa que a deixa má?

— Sem dúvida — respondeu —; tudo o que há pouco enumeramos: injustiça, intemperança, pusilanimidade e ignorância.

— E qualquer desses males poderá dissolver e destruir a alma? Reflete bem, para não sermos levados a acreditar que o indivíduo injusto e insensato, surpreendido no instante de cometer qualquer malfeitoria, perece por sua própria injustiça, a saber, a maldade de sua alma. Raciocina do seguinte modo: assim como a doença do corpo, ou seja, sua maldade própria, o devasta e dissolve, a ponto de ele deixar de ser corpo, assim também todas as coisas que há pouco mencionamos, em decorrência da maldade peculiar que nelas adere e delas participa corrompem-se até ao ponto de desaparecerem. Não é isso mesmo?

— Certo.

— E agora, estudando a alma por esse mesmo prisma, pergunta se a injustiça e os demais vícios que se encontram nela a corrompem e destroem, pelo fato de sua proximidade e participação, a ponto de lhe causarem a morte e separá-la do corpo?

— De nenhum jeito — disse — poderá ser dessa maneira.

— Como também seria absurdo — continuei — afirmar que a maldade estranha destrói o que a maldade própria não o consegue.

— Absurdo, realmente.

— Considera agora, Glauco — lhe disse —, que não é a ruindade que se pode encontrar nos alimentos velhos ou estragados, ou seja no que for, que atribuímos a causa da destruição do corpo; não; a má qualidade do alimento o que faz é provocar a ruindade do corpo, razão de dizermos que o alimento foi a ocasião de perecer o corpo por sua maldade intrínseca, a doença; porém pretender que o corpo, de natureza própria, possa vir a perecer pela maldade dos alimentos que são de outra natureza, é o que jamais

afirmaremos, a menos que a maldade estranha produza nele o mal que lhe é peculiar.

— Falaste com muito acerto — observou.

— Segundo o mesmo princípio — prossegui —, se a maldade do corpo não engendra na alma uma maldade da alma, jamais admitiremos que a alma venha a perecer por um mal estranho, sem a sua própria maldade, e que possa uma coisa finar-se pelo mal de outra.

— Está muito certo esse raciocínio — observou.

— Precisamos, por conseguinte, refutar essa afirmativa e mostrar a sua improcedência, ou, enquanto não for refutada, abstermo-nos de afirmar que a febre ou qualquer doença, o degolamento, ou mesmo o caso de todo o corpo vir a ser cortado em pedacinhos, nada disso contribui no mínimo para a destruição da alma, a menos que nos demonstrassem que a alma se torna mais injusta e mais ímpia por efeito dessas afeções do corpo. Quando um mal estranho se introduz em determinada substância, se o mal peculiar a esta não se juntar ao primeiro, não nos permitamos declarar nem da alma, nem seja do que for que pode perecer.

— Uma coisa, pelo menos — observou —, nunca ninguém nos provará: que a alma dos agonizantes se torna pior pelo efeito da morte.

— Mas se alguém — prossegui —, ousasse contestar nossa tese, para não se ver obrigado a admitir a imortalidade da alma, e afirmasse que a alma de quem morre se torna pior e mais injusta, então teríamos de concluir (no caso de estar certo o autor de semelhante proposição) que a injustiça é tão mortal para quem a pratica como uma doença, e que todos os que caem com essa doença mortal vêm a perecer por sua própria natureza, uns mais depressa, outros mais devagar, de acordo com os respetivos graus de participação, ao passo que nos criminosos do nosso tempo a morte é decorrência de punição imposta por terceiros.

— Por Zeus! — exclamou —; nesse caso, a injustiça não seria tão terrível assim, se fosse fatal para quem a recebe na alma, pois o livraria de

muitos males. O contrário, precisamente, é o que se me afigura, pois ao mesmo tempo em que mata os outros (se for capaz de tanto) e deixa muito vivaz quem a pratica, tão vivaz e desperto que quase não dorme. Como se vê, falta-lhe muito para ser causa de morte.

— Muito bem dito — observei. — Ora, se a maldade própria da alma e sua perversidade inata não podem matá-la nem destruí-la, é muito difícil que o mal destinado para a destruição de outra substância possa dissolver a alma ou seja o que for, exceto aquilo a que esteja ligado.

— Sim, é difícil — observou —; pelo que se pode concluir. Mas se ela não pode ser destruída nem pelo mal próprio nem pelo estranho, é mais do que claro que terá de existir sempre, e que, se sempre existe, é imortal.

— Necessariamente — replicou.

— Nesse particular — falei — as coisas se passam desse modo. Porém, se for assim, hás de compreender que as almas terão de ser sempre as mesmas, pois não poderão diminuir de número, uma vez que nenhuma perece, como também não poderão aumentar. Bem sabes que se alguma coisa nova se tornasse imortal, teria de provir do que é mortal, acabando tudo por tornar-se imortal.

— É muito certo.

— Mas é o que não devemos admitir; a razão o proíbe; como também não é de acreditar que, por natureza, seja a alma uma espécie de conglomerado de várias partes, desiguais e diferentes entre si.

— Que queres dizer com isso? — perguntou.

— Não é fácil — lhe falei — como há pouco o demonstramos com relação à alma, ser eterno o que for composto de vários elementos e, ainda por cima, carecentes de beleza.

— Sim, é pouco provável.

— Que a alma, por conseguinte, é imortal é o que nos força a admitir o nosso argumento, sem falarmos nos anteriores. Mas para sabermos o que ela é em sua essência mesma, será preciso contemplá-la não como o fazemos

presentemente, deformada pela união com o corpo e com tantas misérias; não: em sua essência purificada, como ela é em si mesma é que devemos contemplá-la atentamente com os olhos da razão. Então, a encontrarás muito mais bela e distinguirás com a maior nitidez a justiça e a injustiça e tudo o mais que acabamos de enumerar. O que falamos da essência refere-se às suas presentes condições; contemplamo-la no estado que muito se assemelha ao de Glauco, o demônio marinho, em que não é fácil reconhecer a sua primitiva natureza, pois não apenas tem quebrados todos os segmentos do corpo, ou desgastados e desfigurados pelas ondas, como novas partes se lhe acrescentaram: conchinhas, algas e seixos, de forma que mais parece monstro do que mesmo o que é por natureza: dessa forma é que a alma se nos apresenta, desfigurada por males sem conta. Por isso, Glauco, precisamos olhar para outro lado.

— Qual lado? — perguntou.

— Sua natureza filosófica. Teremos de considerar em que se ocupa, que comércio procura, por ser aparentada com o ente divino, eterno e imortal, e em que se mudaria se se deixasse levar inteiramente por esse impulso natural e emergisse do mar em que ora se encontra e se despojasse das pedras e conchinhas que cresceram à sua volta por força de sua alimentação terrena, crosta espessa e grosseira de terra e de pedras, provinda desses bem-aventurados festins, como lhes chamam. Só então poderemos reconhecer sua verdadeira natureza, se é uniforme ou polimórfica, como e de que modo é constituída. Porém já nos alargamos suficientemente, quero crer, no que diz respeito às afeções e formas que lhe são peculiares na vida humana.

— Com toda a segurança — observou.

— Não é verdade — perguntei — que em nossa investigação deixamos de lado tudo o mais, sem darmos maior importância à recompensa e à reputação da virtude, como dissestes que fizeram Hesíodo e Homero, como também chegamos à conclusão de que a justiça em si mesma é o bem

supremo da alma, e que esta deve praticar a justiça, quer disponha, quer não disponha do anel de Giges e, além do anel de Giges, do capacete do Hades?

— Muitíssimo certo — observou.

— Só agora, Glauco — continuei —, tornou-se-nos possível completar nossa enumeração, para atribuir à justiça e às demais virtudes as recompensas que a alma retira da parte dos homens e dos deuses, tanto durante a vida como depois da morte.

— Sem dúvida nenhuma — observou.

— Então restitui-me o que eu te emprestei no decurso de nossa conversa.

— Que poderá ser?

— A título de concessão, admiti que o homem justo poderia passar por mau, e o mau por justo, por serdes de opinião que, embora fosse impossível escapar tal coisa aos olhos dos deuses e dos homens, cumpria-me ceder, nesse particular, por amor da argumentação, a fim de comparar a justiça em si mesma com a injustiça absoluta. Ou não te recordas desse ponto?

— Não fora sério da minha parte — observou — dizer que não me recordo.

— Mas agora que ambas foram julgadas, intimo-vos de novo, em nome da justiça, a restabelecê-la comigo na estima em que é tida junto dos deuses e dos homens, para que venha, assim, a conquistar o prêmio que tem alcançado pela simples aparência e que transmite a seus adeptos, uma vez provado que ela também confere bens por sua própria realidade e natureza, sem iludir os que verdadeiramente a possuem.

— É justo o que pedes — observou.

— Inicialmente — lhe disse — tereis de restituir-me a asserção emprestada antes, e afirmar que pelo menos os deuses não se enganam a respeito dos dois tipos: o homem justo e o injusto.

— Restituímos — respondeu.

— E se não se enganam, terão de amar um e aborrecer o outro, conforme acordamos no começo.

— Certo.

— E com relação ao amado dos deuses, não reconheceremos que tudo o que lhe vem da parte deles redunda na sua maior bênção, salva a hipótese de algum mal que seja a consequência necessária de uma falta anterior?

— Sem dúvida nenhuma.

— Precisamos, por conseguinte, reconhecer que se o homem justo se vê a braços com a pobreza, a doença ou qualquer dificuldade considerada infortúnio, tudo acabará bem para ele, seja durante a vida, seja depois da morte, pois nunca poderão os deuses descuidar-se de quem se esforça para ser justo e semelhante a eles, dentro das possibilidades humanas, na prática da virtude.

— É natural que tal homem não seja desprezado por seu semelhante.

— E a respeito do homem injusto, não será precisamente o contrário disso que se deve imaginar?

— Sem dúvida.

— São esses, por conseguinte, da parte dos deuses, os prêmios do homem justo.

— Eu, pelo menos — disse —, penso dessa maneira.

— E da parte dos homens — perguntei —, não se passarão as coisas do seguinte modo, se tivermos de dizer a verdade? Os violentos e celerados não serão como certos corredores que na saída se portam muito bem, porém na volta quase não correm? De um salto dão início à corrida, mas no fim tornam-se ridículos, orelhas caídas nos ombros, ao se retirarem sem a coroa, ao passo que os verdadeiros corredores chegam até à meta final, levantam o prêmio e obtêm a coroa? Não é isso o que, de regra, acontece com os justos? Chegados à meta de seus empreendimentos, das relações com os homens e da própria vida, gozam de boa reputação e recebem de seus concidadãos os prêmios merecidos.

— Perfeitamente.

— Terás agora de permitir que eu aplique ao homem justo tudo o que disseste do injusto. Direi, por consequência, que, chegados à idade madura, os justos, sempre que o desejarem, ocuparão postos de direção da cidade, casarão com quem quiserem e farão casar os filhos como bem lhes parecer, e tudo o mais que afirmaste dos outros e eu aplico a estes. Quanto aos homens injustos, por outro lado, digo que, muito embora a maioria deles possam, quando moços, esconder o que são, no fim de sua carreira deixam-se apanhar, tornando-se objeto de galhofa, e alcançando uma velhice infeliz, são escarnecidos tanto pelos estranhos como por seus concidadãos; aplicam-lhe açoites e os suplícios que com toda a razão denominaste bárbaros, e depois os torturam e os cegam com ferro em brasa. Admite que ouvistes de mim a relação completa desses horrores, porém aplicados aos homens injustos e responde se me aceitas esse ponto.

— Sem dúvida — respondeu —, pois o que disseste é muito certo.

— Tais são — continuei — os prêmios, as recompensas e os presentes que em vida. os justos recebem dos deuses e dos homens, sem falarmos nos bens que a própria justiça lhes confere.

— Belas dádivas — disse — e permanentes.

— No entanto — continuei —, nada representam, assim em número como em grandeza, em comparação com o que espera a ambos depois da morte, o justo e o injusto. É o que será preciso dizer, para que tanto um como o outro receba exatamente o que lhes deve nossa exposição.

— Podes falar — me disse —; não há o que eu ouça com maior prazer do que isso.

— Não vou contar um apólogo de Alcino — comecei —, porém a história de um varão de muito merecimento, Er, filho de Armênio, Panfílio de origem. Havendo morrido em combate, no décimo dia, quando recolheram os corpos, já em começo de putrefação, foi o dele encontrado em perfeito estado e levado para casa, a fim de ser sepultado daí a dois dias. Mas, ao ser colocado na pira, reviveu e contou o que vira no outro mundo.

Logo que sua alma saiu do corpo, disse ele, partiu dali em companhia de muitas outras e foram dar a um lugar maravilhoso com duas fendas na terra, contíguas, e outras duas em cima, no céu, igualmente dispostas. Entre essas duplas fendas achavam-se sentados alguns juízes que, depois de enunciarem a sentença, mandavam os justos subirem pelo caminho da direita, no rumo do céu, depois de fixar-lhes na frente um escrito com o teor da sentença, e os injustos pelo caminho da esquerda, ladeira abaixo, os quais, também, levavam nas costas o relato de quanto haviam praticado. Ao aproximar-se dos juízes, estes lhe disseram que ele fora escolhido como mensageiro para os homens e lhe recomendaram ouvir e observar tudo o que se passasse à sua volta. Notou, então, que as almas, depois de julgadas, se dirigiam para uma das aberturas do céu ou da terra; das outras duas fendas saíam de contínuo novas almas: exaustas e empoeiradas as que subiam da terra, e limpas as que baixavam do céu. Em levas ininterruptas, todas pareciam chegar de uma longa viagem e se reuniam alegremente no prado onde acampavam como num festival; as que se conheciam, cumprimentavam-se; as oriundas da terra inquiriam as outras sobre o que se passava no céu, como as do céu procuravam informar-se das ocorrências da terra. Nesses relatos recíprocos, por entre lágrimas e gemidos, algumas recordavam quanto haviam sofrido ou visto sofrer na viagem subterrânea (viagem de mil anos) enquanto outras, as que baixaram do céu, relatavam suas vivências celestes, de inconcebível beleza. Para contar tudo, Glauco, seria necessário muito tempo; mas o que, em resumo, ele disse foi o seguinte: por cada falta cometida contra alguém, as almas eram castigadas, por ordem e individualmente, dez vezes, durando, por conseguinte, cem anos o castigo de cada uma, a duração exata da vida humana, para que a punição fosse o décuplo do crime cometido. Assim, quem fosse criminoso de muitas mortes ou houvesse traído cidades ou exércitos e os reduzisse à escravidão, ou fosse cúmplice de alguma malfeitoria do mesmo gênero, por cada crime teria de sofrer dez vezes mais. Por outro lado, os que só espalharam benefícios e viveram justa e

santamente, eram recompensados na mesma proporção. Dos que mal chegaram a nascer e tiveram vida curta, o que Er contou não merece ser agora recordado. No que entende com a piedade ou a impiedade com relação aos deuses ou aos pais, e os crimes de morte violenta, era ainda maior a punição. Contou também que estava presente quando perguntaram a alguém se sabia onde se encontrava Ardieu, o Grande. Esse Ardieu, como tirano de uma cidade da Panfília, além de muitos outros crimes abomináveis que lhe imputavam, assassinara mil anos antes seu velho pai e o irmão mais velho. O interrogado respondeu: Não está (falou assim mesmo) e dificilmente poderá vir até aqui. Entre outras visões terríveis, presenciamos a seguinte: Quando já nos encontrávamos perto da fenda, com intenção de subir, depois de havermos passado por toda espécie de provas, vimos de súbito Ardieu em companhia de outros, na maioria tiranos; entre eles havia também cidadãos particulares que tinham perpetrado grandes crimes. Ao fazerem menção de subir, a fenda não lhes deu passagem; mugia todas as vezes que um desses criminosos inveterados, ou dos que ainda não haviam sido suficientemente castigados, se dispunha a subir. Nesse comenos, disse, acorreram das imediações uns homens selvagens, de feições abrasadas, e que, ouvindo o mugido, agarraram alguns pela cintura e os arrastaram dali. Quanto a Ardieu e outros, amarraram-nos de cabeça, mãos e pés, derrubaram-nos para melhor os esfolar e os arrastaram ao longo da estrada, cardando-os pelos canteiros de espinhos. A todos que passavam declaravam os motivos de serem tratados daquele modo e que os levavam para jogá-los no Tártaro. Nesse lugar, contava Er, passaram sustos horrorosos; porém o que de mais terrível lhes podia acontecer era ouvirem mugir a fenda no instante de subir, constituindo para cada um motivo da maior satisfação deixarem-na para trás depois de silenciada. Tais eram as penas e os castigos, aos quais correspondiam outras tantas recompensas. Depois de haverem permanecido no vale sete dias, ao oitavo levantaram-se dali as almas e se puseram em marcha até chegarem, quatro dias depois, a um lugar em que perceberam uma

luz vinda do alto, direita como uma coluna, por todo o céu e toda a terra, muito parecida com o arco-íris, porém de maior brilho e mais pura. Depois de outro dia de viagem, alcançaram esse ponto e ali mesmo, em plena luz, notaram que as extremidades de suas cadeias estavam presas no céu. Pois essa luz era, propriamente, a faixa do céu, à maneira do cinto das trirremes, e que desse modo sujeitava todo o círculo do universo. De suas pontas pendia o fuso da Necessidade, que punha em movimento todas as esferas. A haste e o gancho eram de aço, e a mainça, de uma mistura de aço e outros metais. A mainça é assim constituída: exteriormente é igual às usadas entre nós, porém, pelo que ele dizia, devemos concebê-la da seguinte forma: numa mainça maior e escavada se encontra encaixada outra do mesmo feitio, porém um pouco menor e que se lhe adapta por completo, no jeito de vasos de diferentes tamanhos que se encaixam uns nos outros, e mais uma terceira, e uma quarta, e outras quatro mais, pois havia ao todo oito mainças metidas umas nas outras, cujos bordos, vistos de cima, pareciam anéis e, no conjunto, o dorso de um único fuso com sua haste peculiar passando pelo centro do oitavo. O anel da primeira e mais externa mainça era circular e mais largo; o da sexta vinha em segundo lugar; o da quarta, em terceiro; o da oitava, em quarto; o da sétima, em quinto; o da terceira em sétimo e o da segunda em oitavo. O anel maior era constelado; o sétimo, mais brilhante; o oitavo devia o brilho ao reflexo do sétimo; o segundo e o quinto eram quase iguais, de colorido mais amarelado do que os outros; o terceiro, de luz mais clara; o quarto, avermelhado; o sexto ocupa o segundo lugar quanto à brancura. Todo o fuso girava em torno de si mesmo, com movimento uniforme; porém na rotação do conjunto os sete ciclos interiores se movimentavam lentamente em sentido contrário. De todos, o mais rápido era o oitavo; a seguir, com velocidade igual, vêm o sétimo, o sexto e o quinto. Em matéria de velocidade, segundo lhes pareceu, o quarto vinha em terceiro lugar, o terceiro no quarto, e o segundo no quinto. Todo o fuso, porém, girava nos joelhos da Necessidade. No alto de cada anel havia uma sereia que rodava

juntamente com ele, emitindo cada uma delas, num só tom, uma única nota, de forma que o conjunto das notas das oito sereias compunha uma única harmonia. Três outras figuras femininas estavam sentadas à volta, com intervalos iguais, cada uma no seu trono, as Moiras, filhas da Necessidade, com vestimenta branca e fitas na cabeça: Láquese, Cloto e Atropos, as quais acompanhavam com seu canto a harmonia das sereias: Láquese, o passado; Cloto, o presente, e Atropos o futuro. Além disso, em intervalos certos, Cloto com a mão direita fazia girar o anel externo, enquanto Atropos, com a sinistra, fazia a mesma coisa com o de dentro, e Láquese, no meio, com ambas as mãos, alternadamente, movimentava os dois anéis em ambos os sentidos. Ao chegarem, as almas tinham de apresentar-se imediatamente a Láquese. Nesse passo, um profeta as colocou em ordem; de seguida, tomando dos joelhos de Láquese sortes e modelos de vida, subiu para uma tribuna alta, de onde falou: Proclamação da virgem Láquese, filha da Necessidade! Almas efêmeras, um novo círculo mortífero começa para a geração mortal! Não é um demônio que vai tirar a sorte: cada uma de vós escolherá o seu próprio demônio. O primeiro sorteado será o primeiro a escolher a vida a que necessariamente ficará ligado. A virtude não tem senhor. A cada uma tocará maior ou menor porção, conforme o grau de estima ou menosprezo que lhe conceder. Quem escolhe, arca com a responsabilidade. Deus não tem culpa.

»Assim dizendo, jogou as sortes para o meio das almas, segurando cada uma a que lhe caíra aos pés, com exceção de Er, a quem o profeta impediu de fazê-lo. Com levantar sua sorte, cada alma ficava sabendo o lugar que lhe coubera. Logo depois, jogou no chão, defronte de todas, modelos de vida, em número muito superior ao das almas ali presentes. Havia dos mais variados gêneros, de animais de toda a espécie e de homens de diferentes condições. Tiranias também havia, algumas para toda a vida, outras destruídas a meio caminho e acabando em pobreza, exílio e mendicidade, como também vidas de varões famosos pela beleza dos traços, robustez e

força nas competições ou pela nobreza do berço e virtudes dos antepassados, e também de gente obscura sob todos os aspetos e de mulheres nas mesmas proporções. Não havia ordem estabelecida para a colocação das almas, por ser fatal mudarem todas elas de vida, de acordo com sua própria escolha. As demais formas estavam baralhadas e de mistura com a riqueza e a pobreza, a doença e a saúde; algumas se mantinham num meio termo disso tudo. Esse, meu caro Glauco, como parece, é o momento decisivo para o homem; por isso, cada um de nós precisa pôr de lado os outros estudos e empenhar-se exclusivamente na investigação e aprendizagem deste único. Quem sabe se assim virá a descobrir e reconhecer o homem capaz de deixá-lo em condições de discernir entre a boa e má norma de vida e de, em quaisquer circunstâncias, escolher a melhor, dentro de suas possibilidades, com calcular o efeito que as qualidades por mim expostas e apresentadas têm sobre a virtude, separadamente ou em conjunto? Precisará saber, por exemplo,, a importância da beleza quando associada à riqueza ou à pobreza e com que disposição da alma deverá combinar-se para produzir bons ou maus resultados, e como a nobreza ou obscuridade do berço, a vida privada e os cargos públicos, a robustez ou a debilidade, a facilidade ou dificuldade de aprender, juntamente com os mais dotes naturais da alma atuam em combinação recíproca. Desse modo, comparando entre si todos esses elementos e tendo sempre em vista a natureza da alma, ficará em condições de discernir entre a vida boa e a má, dando a denominação de má à que contribui para deixar injusta a alma, e de boa, pelo contrário, à que a deixa justa, sem a nada mais atender. Como vimos, tanto em vida como depois da morte é a melhor escolha que alguém pode fazer. Com vontade férrea deverá apegar-se a essa opinião, quando baixar para o Hades, para que, ao chegar lá, não se deixe ofuscar pela riqueza e outros males congêneres, nem precipitar-se na tirania ou em práticas da mesma natureza, geratrizes de males insanáveis para os outros e piores ainda para si próprio. Não! Precisará aprender a escolher nessas condições uma vida mediana, fugindo

dos excessos dos dois lados, tanto nesta vida, na medida do possível, como em todas as vidas porvindoiras. Só dessa maneira é que o homem poderá atingir a felicidade máxima. A seguir, de acordo ainda com o relato do mensageiro do outro mundo, o profeta acrescentou: Até mesmo para quem chegar por último, tocará vida agradável, não ruim, se escolher de siso e mostrar-se diligente. Proceda, pois, o primeiro com atenção e não desanime o último.

»Logo depois de haver assim falado, o primeiro sorteado se adiantou e escolheu a maior tirania; por ganância e irreflexão, não pensou nas consequências de seu ato, tendo-lhe escapado que sua sorte o fadava a comer os próprios filhos e a piores horrores ainda. Porém, depois de refletir mais de espaço, começou a dar punhadas no peito e a lastimar a escolha, feita sem levar em conta as advertências do profeta. Porém não se queixava de si mesmo; punha a culpa na sorte, nos demônios, em tudo, menos nele. Esse tal era um dos que baixaram do céu e antes vivera numa cidade bem administrada, e que praticara a virtude por hábito, não sob a direção da Filosofia. De modo geral, pode-se dizer que não poucos dos que cometiam essa imprudência provinham do céu. Explica-se: é que não conheceram a adversidade. Enquanto isso, muitos dos provenientes da terra não escolhiam de ligeiro, pois não somente haviam sofrido seus bons pedaços como visto sofrer os outros. O resultado era muitas almas passarem de bens para males, e vice-versa, contribuindo também os azares da sorte para esse mesmo resultado. Se ao chegar a esta vida, qualquer pessoa se aplicasse ao estudo da Filosofia, admitindo-se, também, que não fosse um dos últimos a escolher, a aceitarmos o que se conta das coisas do outro mundo, com toda a probabilidade não apenas lhe tocaria por sorte viver feliz cá na terra, como também fazer a viagem daqui para lá e o percurso de volta, não pelo caminho subterrâneo e áspero, mas pela estrada limpa do céu.

»Era um espetáculo admirável, dizia Er, como cada alma escolhia sua vida: nada mais triste, risível e estranho, a um só tempo. A maioria escolhia

de acordo com a experiência adquirida na vida anterior. Desse modo, ele contou como viu a alma que fora de Orfeu preferir a existência de um cisne, de ódio ao gênero feminino; tendo sido morto por mulheres, não queria nascer outra vez de mulher. Viu como a alma de Tamiras se decidiu pela vida de um rouxinol, e o inverso: um cisne passar para a vida humana, o que também fizeram outras aves canoras. A alma sorteada em vigésimo lugar escolheu a vida de leão: era a de Ajax, filho de Telamão, que repelia a condição humana por ainda lembrar-se do julgamento das armas. Depois, foi a vez de Agamémnone: de ódio à geração dos homens, por causa dos sofrimentos passados, trocou sua condição pela de uma águia. Nesse em meio, chegara a vez da alma de Atalanta: à vista das grandes honrarias concedidas aos atletas, não teve forças para ir adiante: fez ali mesmo a sua escolha. Depois dela veio a alma de Epeio, filho de Panopeu, que se passou para a natureza de uma mulher industriosa. Bem longe, entre as últimas, viu Er a alma do chocarreiro Tersites, vestindo a forma de um macaco. Quis a sorte que a alma de Odisseu fosse a derradeira a decidir-se: aliviada da ambição, pela lembrança das provações anteriores, pôs-se durante muito tempo à procura de uma vida pacata, de algum cidadão de todo alheio aos negócios públicos, acabando, finalmente, por encontrá-la num canto, ali deixada pelo desprezo das demais. Vendo-a, declarou que essa mesma teria escolhido se a sorte o houvesse designado em primeiro lugar, e muito satisfeito apoderou-se dela. A mesma coisa se dava com os animais, que ora passavam para os homens, ora para animais diferentes, os injustos para espécies selvagens, os justos para espécies mansas, operando-se, desse modo, todas as combinações possíveis.

»Depois de todas as almas haverem feito sua escolha, na ordem indicada pela sorte, apresentaram-se diante de Láquese, a qual dava a cada uma o demônio de sua própria eleição, para acompanhá-lo como guarda durante a vida e fazer cumprir o destino por ela escolhido. Para começar, punha o demônio a alma debaixo da mão de Cloto e do turbilhão de fuso em

movimento, ratificando esta o destino que cada uma escolhera para si. Depois de tocar no fuso, era a alma conduzida para a trama de Atropos, a fim de tornar irreversível o fio do destino, e a seguir, sem poder virar-se para os lados, via-se forçada a passar por baixo do trono da Necessidade. Quando todas haviam feito a mesma coisa, dirigiam-se para a planície do Esquecimento, sob um calor terrível e asfixiante, por ser inteiramente desprovida de árvores e de tudo o que a terra produz. Já pela tarde, acamparam na margem do Rio Ameles, cujas águas nenhum vaso pode guardar. Todas as almas eram obrigadas a beber determinada porção dessa água; as que careciam do amparo da razão bebiam além da conta, depois do que esqueciam-se de tudo. Estando deitadas para repousar, meia noite já passada, sobreveio trovoada com tremor de terra, sendo as almas num repente arrastadas em todas as direções, para o alto, como estrelas em desfile, a fim de renascerem. Quanto a ele, proibiram-no provar daquela água; não sabia de que maneira e por onde sua alma voltara para o corpo. O certo é que, de súbito, ao abrir os olhos, pela manha, viu-se estendido sobre a pira.

»Desse modo, Glauco, salvou-se o conto, não veio a perecer, como a nós, também, poderá salvar, se lhe seguirmos os ensinamentos. Então, atravessaremos bem a corrente do Letes sem mancharmos nossa alma. Se aceitardes meu conselho e admitirdes que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males como todos os bens, manter-nos-emos no caminho ascendente e praticaremos de todo modo a justiça e a virtude. Só assim nos tornaremos amigos de nós mesmos e dos deuses, não apenas durante o tempo em que permanecermos nesta vida, como também depois de recebermos a recompensa da justiça, à feição dos vencedores dos jogos que recolhem de todos os lados seus troféus, e seremos felizes aqui na terra e na viagem de mil anos que já vos descrevemos.

Timeu

Sócrates — Crítias — Timeu — Hermócrates

Sócrates — Um, dois, três; mas onde está, meu caro Timeu, o quarto dos nossos convidados de ontem, nossos anfitriões de hoje?

Timeu — Alguma doença o atingiu, ó Sócrates, pois, se dependesse de si próprio, não faltaria a este encontro.

Sócrates — Então, a tarefa de preencher o lugar do que está ausente cabe-te a ti e a estes aqui, não é verdade?

Timeu — Sem dúvida; e, dentro dos possíveis, não falharemos na nossa tarefa. De fato, não seria justo se, depois de nos teres recebido como é adequado fazê-lo com os hóspedes, nós — os que restamos — não te retribuíssemos de bom grado o festim.

Sócrates — Então, e vocês ainda se lembram de qual era o teor e o assunto que vos propus para a nossa conversa?

Timeu — Lembramo-nos de alguns temas, e os que nos tiverem escapado, tu estarás cá para no-los relembrar; ou, melhor ainda, se não achares inconveniente, passa-os em revista de forma breve e desde o princípio, de modo a que fiquem mais clarificados entre nós.

Sócrates — Assim seja. O essencial das minhas palavras de ontem tinha que ver com o tipo de Estado que me parece ser o melhor e a partir de que tipo de homens havia de ser composto.

Timeu — E de fato, Sócrates, o que nos disseste está perfeitamente de acordo com o que todos nós pensamos.

Sócrates — E não começámos por dividir a classe dos que trabalham a terra, em si, e por separar este e os outros ofícios de artesãos da classe daqueles que defendem a cidade?

Timeu — Sim.

Sócrates — E quando atribuímos, de acordo com a sua natureza específica, uma única profissão e ocupação a cada cidadão que lhe fosse adequada, dissemos que aqueles que tivessem de lutar em favor de todos, deviam ser exclusivamente guardiões da cidade, em relação a alguém de fora ou de dentro que cometesse algum crime. Deviam ainda aplicar a justiça com moderação sobre aqueles que são regidos por eles e que por natureza são seus amigos, e de tratar com aspereza os inimigos a defrontar no campo de batalha.

Timeu — Sem qualquer dúvida.

Sócrates — Com efeito, dizíamos, segundo creio, que a natureza da alma dos guardiões devia ser enérgica e, ao mesmo tempo, particularmente inclinada para a sabedoria, de modo a que conseguissem ser em igual medida moderados para uns e ásperos para os outros.

Timeu — Sim.

Sócrates — E quanto à formação? Não haviam de ter formação no âmbito da ginástica e da música e de todas as matérias adequadas para eles?

Timeu — Com certeza.

Sócrates — Além disso, foi dito que os homens assim formados não deviam nunca considerar sua pertença nem ouro nem prata nem qualquer outro bem; antes, como guardas, deveriam receber daqueles que protegem um pagamento pela sua guarnição para ser gasto numa vida de partilha e convivência entre si, em permanente exercício da excelência e dispensados do desempenho de outras funções.

Timeu — Também isso foi dito desse modo.

Sócrates — E, no que respeita às mulheres, também mencionámos que a natureza delas devia ser concordante com a dos homens e com a deles

harmonizado, e lhes deviam ser atribuídas as mesmas funções que a eles na guerra e nos restantes assuntos do dia a dia.

Timeu — Também isso se disse desse modo.

Sócrates — E no que respeita à procriação? Será que o caráter inusitado dessas considerações faz com que seja recordado facilmente, porque estabelecemos que todos os casamentos e os filhos seriam comuns. Deste modo se conseguia que ninguém reconhecesse como seus filhos o engendrado por si; antes, que todos considerariam todos como sendo da mesma família, tendo por irmãs e irmãos aqueles que fossem de idade aproximada, por pais ou avós dos pais os mais velhos e por filhos gerados pelos filhos os mais novos?

Timeu — Sim, também isto é fácil de relembrar, como dizes.

Sócrates — E para que as crianças, na medida do possível, fossem à partida de natureza excelente, lembrámos o que tínhamos dito sobre os governantes e as governantes: que deviam celebrar contratos de casamento em segredo, por meio de uma espécie de sorteio, para que os piores e os melhores se unissem, separada e respetivamente, com as suas semelhantes, de modo a que não se criasse entre eles qualquer inimizade por causa disso, uma vez convencidos de que o acaso era o motivo da sua união?

Timeu — Lembrámos.

Sócrates — E também que tínhamos dito que deveriam ser criados os filhos dos naturalmente bons, enquanto que os dos piores deveriam ser dispersos pelo resto da cidade. Mantidos todos sob observação durante o seu crescimento, deviam ser trazidos sempre de volta aqueles que se mostrassem dignos de tal e ser remetidos os inaptos para o local de onde aqueles tinham vindo?

Timeu — Assim foi.

Sócrates — Será que já passámos em revista exatamente o que ontem dissemos, na medida do que se pode recuperar dos assuntos principais, meu

caro Timeu, ou querem regressar ainda a algum dos assuntos de que falámos e que eu tenha deixado para trás?

Timeu — De modo algum, pois isto foi exatamente o que dissemos, ó Sócrates.

Sócrates — Porventura querem ouvir agora o que diz respeito ao Estado que descrevemos e aos sentimentos que eu possa nutrir em relação a ele. Parecem-me ser semelhantes aos de alguém a que, ao contemplar animais belos, representados em pinturas ou efetivamente vivos mas a descansar, sobrevém o desejo de os ver em movimento e a exercitar, como numa competição, alguma das capacidades que parecem ser próprias dos seus corpos. É isso mesmo que eu sinto em relação à cidade que descrevemos. De fato, com prazer ouviria de alguém o relato sobre as disputas que uma cidade trava, as que ela mantém contra outras cidades, a forma correta como chega à guerra e como, no seu decurso, se apresenta de acordo com a sua educação e formação não só nas práticas de combate como também na negociação de tratados com as outras cidades. Reconheço, Crítias e Hermócrates, que eu próprio não serei capaz de elogiar os homens e a cidade convenientemente. E esta minha posição nada tem de surpreendente: pelo contrário, mantenho a mesma opinião em relação aos poetas antigos e contemporâneos. Não é que eu desconsidere a estirpe dos poetas, mas é perfeitamente evidente que a raça dos imitadores imitará com facilidade e de modo excelente aquilo em que foi educada; porém torna-se difícil para qualquer um imitar bem o que não pertence à sua educação, sendo ainda mais difícil se a imitação for feita por meio de palavras.

Penso que a casta dos sofistas se destaca por ter muita experiência em variados tipos de discurso e noutras coisas belas. No entanto, tendo em conta que ela vagueia de cidade em cidade e pelas casas, sem dispor de uma morada própria, eu temo que não atinja o que homens simultaneamente filósofos e políticos fazem na guerra e no campo de batalha por meio de atos e palavras e como se relacionam entre si a falar e a agir. Sobra, portanto, a

classe de pessoas da vossa condição que, por natureza e formação, toma parte de ambas as categorias. É que Timeu, que aqui temos, cidadão de Lócride, a cidade na Itália com melhor organização política, que não fica atrás de nenhum dos outros em riqueza e linhagem, ocupou os mais altos cargos e recebeu as maiores das honras naquela cidade, e, na minha opinião, alcançou o ponto mais alto de toda a filosofia. Suponho que todos nós sabemos que Crítias não é um desconhecedor em qualquer das matérias de que falamos. Além disso, visto que muitos o testemunham, devemos acreditar que Hermócrates, em virtude da sua natureza e formação, é competente em todos estes assuntos. Foi por isso que ontem, quando vocês pediram para discursar sobre o Estado, acedi de bom grado porque, depois de ter refletido, percebi que ninguém seria mais adequado do que vocês para dar seguimento a esse discurso, se assim quiserem. É que entre os nossos contemporâneos, vocês são os únicos que, depois de preparar a cidade para uma guerra justificável, podem proporcionar-lhe tudo quanto lhe é conveniente. Uma vez que dissertei sobre o assunto que me tinha sido atribuído, a vosso cargo deixo aquilo a que agora me refiro. Tinham acordado que, depois de terem refletido em conjunto, me seria retribuído por vocês mesmos o banquete de discursos. Aqui estou, então, preparado para tal e, mais do que ninguém, pronto para recebê-los.

Hermócrates — De fato, Sócrates, tal como disse Timeu, nem faltará boa-vontade nem haverá qualquer motivo a impedir que tal se cumpra. De igual modo, também nós ontem, logo depois de nos termos retirado daqui e chegado à casa de Crítias, o nosso anfitrião, e ainda antes disso, enquanto percorríamos o caminho, fazíamos observações sobre isto mesmo. Este contou-nos uma estória de antiga tradição. Conta-a agora também a Sócrates, ó Crítias, para que ele considere se é adequada ou desadequada ao fim em vista.

Crítias — Fá-lo-ei, se igualmente parecer bem a Timeu, o nosso terceiro conviva.

Timeu — Parece-me bem, pois.

Crítias — Escuta, então, Sócrates, uma estória deveras ímpar, e contudo absolutamente verdadeira, como uma vez a contou Sólon, o mais sábio de entre os Sete Sábios, que era familiar e muito amigo do meu bisavô Dropidas, tal como ele afirma com frequência na sua obra poética. Contou-a a Crítias, nosso avô, que, já velho, nos narrava de memória que grandes e admiráveis feitos dos tempos antigos desta cidade, que tinham sido esquecidos graças ao tempo e à destruição da humanidade, e a mais grandiosa de todas, seria conveniente que ta déssemos a conhecer agora para te oferecer um agradecimento e ao mesmo tempo, em jeito de hino, para elogiar neste louvor a deusa de forma justa e autêntica no dia da sua festa.

Sócrates — Falas corretamente. Mas que feito é esse de que não temos notícia, e que foi realmente cumprido pela nossa cidade em tempos antigos, o qual Crítias vai narrar de acordo com o testemunho de Sólon?

Crítias — Passo a contá-lo, ainda que sob a forma de relato antigo que ouvi da boca de um homem entrado em anos. É que Crítias, como dizia, tinha já perto de 90 anos, enquanto que eu ainda não teria bem dez. Por acaso, era o dia de Cureótis, o terceiro das Apatúrias. Para as crianças estava reservado o que também nessa altura era costume por ocasião de cada uma dessas festas: os nossos pais organizavam-nos concursos de recitação. Foram declamados muitos poemas de muitos poetas, mas, como naquele tempo os de Sólon constituíam ainda novidade, muitos de nós, crianças, cantámo-los. Um dos elementos da fratria, fosse por realmente pensar desse modo, fosse para prestar como que uma homenagem a Crítias, disse considerar que, além de Sólon ser o homem mais sábio noutros assuntos, no que respeitava à poesia considerava-o o mais independente de todos os poetas. Então, o ancião — lembro-me bem —, muito agradado, disse a sorrir: "ó Aminandro, era bom que ele não tivesse usado a poesia como passatempo, mas sim que se tivesse empenhado, como os outros, e dado corpo ao relato que para aqui trouxe do Egito. Se as revoltas, entre outros males que

encontrou quando cá chegou, não o tivessem obrigado a descurar a poesia, nem Hesíodo nem Homero nem qualquer outro poeta se teria tornado mais célebre do que ele". "Mas que relato é esse, Crítias?" — perguntou o outro. "— O relato era sobre o feito mais grandioso e, com toda a justiça, mais notável de todos quantos a nossa cidade praticou, mas que não perdurou até agora por causa do tempo e da morte daqueles que nele participaram" — respondeu ele. "Conta desde o princípio o que relatou e como o relatou Sólon e da boca de quem o ouviu como sendo verdadeiro" — pediu o outro.

"Há no Egito — começou Crítias —, no extremo inferior do Delta, em redor da zona onde se divide a corrente do Nilo, uma região chamada Saiticos; e da maior cidade dessa região, Sais — precisamente de onde era natural o rei Amásis —, foi fundadora uma deusa cujo nome em Egípcio é Neith, e em Grego, segundo dizem os que lá vivem, Atena. Eles nutrem profunda simpatia pelos Atenienses e dizem que, de certo modo, com estes têm afinidades.

Dizia Sólon que, enquanto por ali andou, era muitíssimo respeitado por eles, e que, a certa altura, ao questionar os sacerdotes mais versados sobre acontecimentos antigos, descobriu que nem ele nem nenhum outro grego sabia, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto. Como ele pretendia induzir os anciãos a conversarem sobre acontecimentos antigos, pôs-se a contar as tradições ancestrais que há entre nós. Falou de Foroneu, que se diz ter sido o primeiro homem, e de Níobe, de como Deucalião e Pirra sobreviveram ao dilúvio, e discorreu sobre a genealogia dos que lhes sucederam, e tentou calcular há quantos anos tinha acontecido aquilo que contara, trazendo à memória as suas idades. Foi então que um dos sacerdotes já de muita idade lhe disse: "Ó Sólon, Sólon, vós, Gregos, sois todos umas crianças; não há um grego que seja velho". Ouvindo tais palavras, Sólon indagou: "O que queres dizer com isso?" "Quanto à alma, sois todos novos — disse ele. É que nela não tendes nenhuma crença antiga transmitida pela tradição nem nenhum saber encanecido pelo tempo. A causa exata é a

seguinte: muitas foram as destruições que a humanidade sofreu e muitas mais haverá; as maiores pelo fogo e pela água, mas também outras menores por outras causas incontáveis. Tomemos um exemplo, como o de Faetonte, filho de Hélios, que um dia atrelou o carro do pai, mas, por não ser capaz de seguir a rota do pai, lançou o fogo sobre a terra e ele próprio morreu fulminado. Isto é contado sob a forma de um mito, pois a verdade é que os corpos que no céu giram à volta da terra sofrem uma variação e, de muito em muito tempo, sobrevém a destruição na terra por causa do excesso de fogo. Nessa altura, aqueles que vivem nas montanhas e em locais elevados e secos morrem em maior número do que os que vivem junto de rios ou do mar. Quanto a nós, é o Nilo, nosso salvador também em outras ocasiões, que nos livra de tais apuros com as suas cheias. Por outro lado, sempre que os deuses provocam um dilúvio para purificar a terra com água, são os boieiros e os pastores que ficam a salvo nas montanhas, enquanto que os que entre vós vivem nas cidades são arrastados para o mar pelos rios. Mas aqui nesta terra, nem num caso nem no outro as águas correm pelos nossos campos, mas, pelo contrário, irrompem naturalmente do fundo da terra. Daí que seja este o motivo pelo qual se diz que as tradições mais antigas se conservam nesta região. Em boa verdade, em todos os locais onde nem o frio gélido nem o calor ardente perturbam, aí está sempre, em maior ou menor número, a raça humana. Assim, desde tempos remotos que, de tudo quanto se passa na vossa terra, aqui ou em qualquer outro local, de que nós tomemos conhecimento pelo que ouvimos dizer, se porventura se tratar de qualquer coisa de belo, grandioso ou de qualquer outra natureza, isso fica gravado nos nossos templos e mantém-se conservado. Por outro lado, acontece que em relação ao que se passa entre vós e entre outros, mal acaba de se ordenar o sistema de escrita e tudo o resto que faz falta a uma cidade, recai novamente sobre vós, durante o habitual número de anos, uma torrente vinda do céu, semelhante a uma doença, e apenas deixa entre vós os analfabetos e os que são estranhos às Musas; de tal forma que nasceis de novo, do princípio, tal

como crianças, sem saber nada do que aconteceu em tempos remotos, quer aqui, quer entre vós.

Em todo o caso, ó Sólon, as genealogias sobre as figuras de que acabas de nos falar diferem em pouco dos contos para crianças, pois eles recuperam apenas um único dilúvio na terra, ao passo que houve muitos antes desse. Mas, além disso, vós não sabeis que foi na vossa região que apareceu a mais bela e grandiosa casta de homens, da qual descendes tu e toda a cidade que é agora vossa, por ter restado desse tempo uma pequena semente. É que vós perdestes a memória, pois morreram os sobreviventes sem terem legado o seu depoimento à escrita durante muitas gerações. E, de fato, ó Sólon, na época anterior à maior destruição causada pela água, a cidade que agora é dos Atenienses era a mais brava na guerra e incomparavelmente a mais bem governada em todos os aspetos. Dizem que deu origem aos mais belos feitos e às mais belas instituições políticas de entre todas as que debaixo do céu obtivemos notícia".

Sólon disse ter ficado surpreendido pelo que tinha ouvido e absolutamente desejoso de pedir aos sacerdotes que discorressem com pormenor e exatidão sobre tudo o que soubessem acerca dos seus concidadãos de outrora. Então, o sacerdote respondeu o seguinte: "É sem reserva alguma que to contarei, ó Sólon, por consideração a ti e à vossa cidade e, acima de tudo, por gratidão à deusa, a quem coube em sorte a vossa cidade e também esta, que ela criou e educou — primeiro a vossa, mil anos antes da nossa, depois de ter recebido de Geia e de Hefesto a semente de onde vós nascestes, e depois esta aqui. Segundo os números gravados nos escritos sagrados, a nossa cidade foi organizada há oito mil anos. Portanto, vou falar-te brevemente sobre as leis dos cidadãos que viveram há nove mil anos e também do mais nobre dos feitos que levaram a cabo. Posteriormente, discorreremos sobre os pormenores referentes a todas estas questões e, em seguida, com vagar, pegaremos nos próprios textos.

Quanto às leis, observa-as à luz das daqui, pois encontrarás cá muitos exemplos de leis que vigoravam naquele tempo entre vós: em primeiro lugar, a classe dos sacerdotes está separada, à parte das outras; em seguida, no que respeita aos artesãos, a cada um cabe uma função sem que se misturem umas com as outras (uma aos pastores, outra aos caçadores e outra aos agricultores). Já a classe dos guerreiros, conforme reparaste, está separada de todas as outras classes, estando obrigados por lei a não se dedicarem a nada mais além do que diz respeito à guerra; além disso, em relação ao seu armamento, fomos nós os primeiros na Ásia a equipalos com escudos e lanças. É que a deusa o ensinou, tal como a vós, que fostes os primeiros a fazê-lo nesta região. Vês também quão diligente foi a nossa lei no que diz respeito à sabedoria e desde o princípio estabeleceu harmoniosamente a ordem das coisas, pois tudo descobriu a partir dos deuses em favor da ação humana, incluindo a arte da divinação e a medicina em benefício da saúde, e adquiriu todos os outros saberes que derivam daqueles. Toda esta ordem e sistematização partilhou a deusa convosco nesse tempo e fixou-vos uma pátria antes de o fazer a outros por aí ter identificado um equilíbrio de estações que haveria de dar origem aos homens mais inteligentes. Visto que a deusa era amante simultaneamente da guerra e da sabedoria, escolheu esse lugar e povoou-o antes de outros, porque era propício para criar os homens que mais se lhe assemelhassem. Vivíeis, pois, regidos por aquelas leis, ainda melhores do que as nossas, e, além disso, com uma boa organização política; e éreis melhores do que todos os homens em virtude, como é de esperar de rebentos e discípulos dos deuses.

Muitos e grandes foram os feitos da vossa cidade que são motivo de admiração nos registos que deles aqui ficaram. Mas, entre todos eles, destaca-se um em grandeza e beleza; os nossos escritos referem como a vossa cidade um dia extinguiu uma potência que marchava insolente em toda a Europa e na Ásia, depois de ter partido do Oceano Atlântico. Em tempos, este mar podia ser atravessado, pois havia uma ilha junto ao estreito a que

vós chamais Colunas de Héracles — como vós dizeis; ilha essa que era maior do que a Líbia e a Ásia juntas, a partir da qual havia um acesso para os homens daquele tempo irem às outras ilhas, e destas ilhas iam diretamente para todo o território continental que se encontrava diante delas e rodeava o verdadeiro oceano. De fato, aquilo que está aquém do estreito de que falamos parece um porto com uma entrada apertada. No lado de lá é que está o verdadeiro mar e é a terra que o rodeia por completo que deve ser chamada com absoluta exatidão "continente".

Nesta ilha, a Atlântida, havia uma enorme confederação de reis com uma autoridade admirável que dominava toda a ilha, bem como várias outras ilhas e algumas partes do continente; além desses, dominavam ainda alguns locais aquém da desembocadura: desde a Líbia ao Egito e, na Europa, até à Tirrénia. Esta potência tentou, toda unida, escravizar com uma só ofensiva toda a vossa região, a nossa e também todos os locais aquém do estreito. Foi nessa altura, ó Sólon, que, pela valentia e pela força, se revelou a todos os homens o poderio da vossa cidade, pois sobrepôs-se a todos em coragem e nas artes da guerra, quando liderou o exército grego e, depois, quando foi deixada à sua própria mercê, por força da desistência dos outros povos e correu riscos extremos. Mas veio a erigir o monumento da vitória ao dominar quem nos atacava; impediu que escravizassem, entre outros, quem nunca tinha sido escravizado, bem como todos os que habitavam aquém das Colunas de Héracles, e libertou-os a todos sem qualquer reserva. Posteriormente, por causa de um sismo incomensurável e de um dilúvio que sobreveio num só dia e numa noite terríveis, toda a vossa classe guerreira foi de uma só vez engolida pela terra, e a ilha da Atlântida desapareceu da mesma maneira, afundada no mar. É por isso que nesse local o oceano é intransitável e imperscrutável, em virtude da lama que aí existe em grande quantidade e da pouca profundidade provocada pela ilha que submergiu."

Acabas de ouvir, ó Sócrates, o essencial do relato de Crítias, o ancião, segundo o que ele ouviu de Sólon. Ontem, enquanto tu falavas sobre o Estado

e dos homens que referias, eu fiquei atónito ao recordar-me disto de que agora vos falo, por me aperceber de que, miraculosamente e por obra de um acaso, sem que fosse tua intenção, tinhas coligido muito do que Sólon dissera. Ainda assim, não quis falar de improviso, pois não me lembrava o suficiente, em virtude do tempo decorrido. Portanto, decidi que seria preciso que eu próprio recuperasse adequadamente tudo isto, antes de vo-lo contar deste modo. Por isso, concordei prontamente com as tuas determinações de ontem, acreditando que, em todos os casos como este, o encargo mais importante é propor um discurso que seja adequado aos objetivos e possa ser suficientemente vantajoso para nós. Assim, tal como Hermócrates disse, mal ontem saí daqui, repeti-lhes aquilo de que me lembrava; e, depois de me ter ido embora, refleti durante a noite e recuperei quase tudo. Em boa verdade, o que se aprende na infância, segundo se diz, fica admiravelmente retido na memória. Com efeito, o que ouvi ontem, não sei se eu o conseguirei trazer de novo à memória por completo, mas em relação ao que apreendi há já muito tempo, ficaria absolutamente admirado se me escapasse alguma coisa. De fato, era com tanto prazer e entusiasmo infantil que as escutava, além de o ancião mas contar de bom grado (enquanto lhe fazia perguntas repetidamente) que, tal como aquele tipo de escrita em pintura encáustica que subsiste, se tornaram para mim indeléveis. Assim, logo ao amanhecer, contei-lhes isto, de modo a que me acompanhassem no relato. E agora, pois foi por causa disso que referi tudo isto, estou preparado, ó Sócrates, a relatá-lo não só no que se refere aos seus aspetos principais, mas também ao pormenor, tal como o ouvi. Quanto aos cidadãos e à cidade que tu ontem nos descreveste como num mito, ponhamo-los aqui, transportando-os para a realidade, como se aquela cidade fosse esta aqui, e suponhamos que aqueles cidadãos que tu tinhas em mente são os nossos antepassados — os reais; aqueles de que falava o sacerdote. Estarão em absoluta harmonia e nós não estaremos fora de tom se dissermos que eles são os que existiram naquele tempo. Assim, dentro dos possíveis, tentaremos todos em conjunto ocupar-

nos da tarefa que nos entregaste. Portanto, ó Sócrates, é preciso ter em atenção se este discurso está de acordo com o nosso propósito, ou se devemos procurar um outro em substituição dele.

Sócrates — E que outro discurso, ó Crítias, poderíamos nós preferir melhor que este, que seja ainda mais adequado ao festival da deusa que celebramos, pois está-lhe intimamente ligado, e, além disso, é muito relevante o fato de não se tratar de uma narrativa forjada, mas sim de um discurso real. Na verdade, como e onde encontraríamos outros, caso deixássemos este de lado? Não é possível. Agora, boa sorte, pois é a vós que compete falar. Quanto a mim, em troca dos discursos de ontem, mantenho-me em silêncio e retribuo o papel de ouvinte.

Crítias — Observa, então, ó Sócrates, o programa que preparámos para a tua receção. Com efeito, pareceu-nos que Timeu, por de nós ser o mais entendido em astronomia e o que mais se empenhou em conhecer a natureza do mundo, deveria ser o primeiro a falar, começando pela origem do mundo e terminando na natureza do homem. Depois dele, serei eu, como se dele tenha recebido os homens gerados pelo seu discurso e de ti um certo número de homens educados de forma particularmente apurada. Então, de acordo com as palavras e a lei de Sólon, depois de os trazer à nossa presença, como se estivessem perante juízes, fá-los-ei cidadãos desta cidade, como se fossem os Atenienses de outrora, cuja existência permanece esquecida e foi agora desvelada pelo testemunho dos escritos sagrados. Daqui em diante, farei o meu discurso como se na verdade se tratasse de cidadãos e de Atenienses.

Sócrates — Perfeito e brilhante me parece o banquete de discursos que vou receber em troca do que ofereci. É então a tua vez de discursar, segundo me parece, ó Timeu, depois de invocares os deuses, de acordo com o costume.

Timeu — É bem certo, ó Sócrates, que todos quantos partilhem o mínimo de bom-senso, sempre que iniciam algum empreendimento, pequeno

ou grande, invocam sempre, de algum modo, um deus. Quanto a nós, que nos preparamos para produzir discursos sobre o universo — sobre como deveio ou se de fato nem o toca o devir —, caso não tenhamos perdido por completo o discernimento, é inevitável que invoquemos deuses e deusas, bem como roguemos que tudo o que dissermos seja conforme ao seu intelecto e esteja em concordância com o nosso. E no que respeita aos deuses, seja esta a nossa invocação. No que nos toca, convém que os invoquemos para que vocês aprendam com facilidade e que eu exponha da melhor forma possível o que penso sobre o assunto que tenho perante mim.

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca. Ora, tudo aquilo que devém é inevitável que devenha por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devenha sem o contributo duma causa. Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela.

Quanto ao conjunto do céu ou mundo — ou ainda, se preferirmos chamar-lhe outro nome mais adequado, chamemos-lhe esse —, temos que apurar primeiro, no que lhe diz respeito, aquilo que subjaz a todas as questões e deve ser apurado logo no princípio: se sempre foi, sem ter tido origem no devir, ou se deveio, originado a partir de algum princípio. Deveio, pois é visível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível; e o que é sensível, que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na perceção dos sentidos, devém e é deveniente, como já foi dito. Dissemos também que o que devém

é inevitável que devenha por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do mundo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente. Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos: daquele que é imutável e inalterável ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos que é eterno; se fosse ao contrário — o que nem é correto supor —, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento.

Assim sendo, de acordo com estes pressupostos, é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem de algo. Mas em tudo, o mais importante é começar pelo princípio, de acordo com a natureza. Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congénere. Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto, o que é estável e fixo — e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação. Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verosimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença. Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de

tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil e não procurar nada além disso.

Sócrates — Excelente, ó **Timeu** — Devemos sem dúvida alguma aceitá-lo, tal como propões. Acolhemos o teu prelúdio com admiração, mas agora termina a ária sem interrupção.

Timeu — Digamos, pois, por que motivo aquele que constituiu o devir e o mundo os constituiu. Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie. Porque estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível. Quem aceitar de homens sensatos que esta é a origem mais válida do devir e do mundo estará a aceitar o raciocínio mais acertado. Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo.

Refletindo, descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma. Por meio deste raciocínio, fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verosímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado pela providência do deus.

Dito isto, devemos agora ocupar-nos do que se deu a seguir: à semelhança de qual dos seres constituiu o mundo aquele que o constituiu. Assumamos que não foi à semelhança de qualquer um daqueles seres que por natureza formam uma espécie particular — pois nada do que se assemelha ao que é incompleto pode tornar-se belo. Estabeleçamos em vez disso que o

universo se assemelha o mais possível àquele ser de que os outros são parte, quer individualmente, quer como classe. De fato, esse ser compreende em si mesmo e encerra todos os seres inteligíveis, tal como este mundo nos compreende a nós e a todas as outras criaturas visíveis. Assim, por querer assemelhá-lo ao mais belo de entre os seres inteligíveis, ao mais perfeito de todos, o deus constituiu um ser único que contivesse em si mesmo todos os seres que se lhe assemelhassem por natureza.

Então, será correto declarar que há um único céu ou será mais correto dizer que há vários ou até infinitos? Há um único, já que foi fabricado pelo demiurgo de acordo com o arquétipo. É que aquele que abrange todos os seres inteligíveis não pode, de modo algum, vir em segundo lugar, a seguir a outro. Caso contrário, deveria haver um outro ser que abrangesse aqueles dois, do qual esses dois seriam uma parte, e seria mais correto dizer que o mundo não se assemelharia a esses dois, mas sim àquele que os abrangia. Portanto, foi para que se assemelhasse ao ser absoluto na sua singularidade, que aquele que fez o mundo não fez dois nem uma infinidade de mundos; deste modo, o céu foi gerado como unigénito — assim é e assim continuará a ser.

É forçoso que aquilo que deveio seja corpóreo, visível e tangível; mas, separado do fogo, sem dúvida que nada pode ser visível, nem nada pode ser tangível sem qualquer coisa sólida e nada pode ser sólido sem terra. Daí que o deus, quando começou a constituir o corpo do mundo, o tenha feito a partir de fogo e de terra. Todavia, não é possível que somente duas coisas sejam compostas de forma bela sem uma terceira, pois é necessário gerar entre ambas um elo que as una. O mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção86. Sempre que de três números, sejam eles inteiros ou em potência, o do meio tenha um caráter tal que o primeiro está para ele como ele está para o último, e, em sentido inverso, o último está para o do meio como o do meio está para o primeiro;

o do meio torna-se primeiro e último e o último e o primeiro passam ambos a estar no meio, sendo deste modo obrigatório que se ajustem entre si e, tendo-se assim ajustado uns aos outros entre si, serão todos um só. Ora, se o corpo do mundo tivesse sido gerado como uma superfície plana, sem nenhuma profundidade, um só elemento intermédio teria sido suficiente para o unir aos outros termos. Porém convinha que o mundo fosse de natureza sólida, e, para harmonizar o que é sólido não basta um só elemento intermédio mas sim sempre dois. Foi por isso que, tendo colocado a água e o ar entre o fogo e a terra, e, na medida do possível, produzido entre eles a mesma proporção, de modo a que o fogo estivesse para o ar como o ar estava para a água, e o ar estivesse para a água como a água estava para a terra, o deus uniu estes elementos e constituiu um céu visível e tangível. Foi por causa disto e a partir destes elementos — elementos esses que são em número de quatro — que o corpo do mundo foi engendrado, posto em concordância através de uma proporção; e a partir destes elementos obteve a amizade, de tal forma que, tornando-se idêntico a si mesmo, é indissolúvel por outra entidade que não aquela que o uniu.

Assim, a constituição do mundo tomou cada um destes quatro elementos na sua totalidade. Foi a partir da totalidade do fogo, da água, do ar e da terra que aquele que constituiu o mundo o constituiu, não deixando de fora parte alguma nem propriedade alguma, pois este era o seu desígnio: em primeiro lugar, que fosse, acima de tudo, um ser-vivo completo e perfeito, constituído a partir de partes perfeitas; em seguida, que fosse único, posto que não sobraria nada a partir do qual pudesse ser gerado um outro da mesma natureza; e ainda, que estivesse imune ao envelhecimento e à doença, pois ele tinha perfeita consciência de que o calor, o frio e outras forças violentas, cercando de fora um corpo composto e caindo sobre ele, dissolvem-no e, impondo-lhe doenças e envelhecimento, causam a sua destruição. Foi por este motivo, e com base neste raciocínio, que a partir da globalidade dos todos produziu um só todo perfeito, imune ao envelhecimento e à doença.

Além disso, deu-lhe a figura adequada e congénere. De fato, a forma adequada ao ser-vivo que deve compreender em si mesmo todos os seres-vivos será aquela que compreenda em si mesma todas as formas. Por isso, para o arredondar, como que por meio de um torno, deu-lhe uma forma esférica, cujo centro está à mesma distância de todos os pontos do extremo envolvente — e de todas as figuras é essa a mais perfeita e semelhante a si própria —, considerando que o semelhante é infinitamente mais belo do que o dissemelhante.

Rematou o lado exterior de forma completamente lisa e arredondada por várias razões. É que este ser-vivo não tinha necessidade de olhos, pois fora dele não restava nada para ver, nem de ouvidos, pois não havia nada para ouvir; não havia ar à sua volta que fosse preciso respirar, nem precisava de ter qualquer órgão através do qual absorvesse alimentos para si próprio nem, por outro lado, que segregasse o que tinha anteriormente filtrado. Na verdade, nada entrava nele nem nada saía dali, pois não havia mais nada. Ele fora gerado de tal forma que o seu alimento seria garantido pela sua própria consumpção, de modo que tudo quanto sofre resulta de si mesmo e tudo quanto faz é em si mesmo. Aquele que o compôs achou que, para ser mais forte, seria melhor que fosse autossuficiente do que tivesse necessidade de outros. Quanto a mãos, não sendo preciso que com elas pegasse em nada ou afastasse algo, considerou que não seria necessário aplicar-lhas, nem pés, nem, de um modo geral, nenhum apetrecho para andar. Quanto ao movimento, atribuiu-lhe aquele que é caraterístico do corpo: dos sete, aquele que mais tem que ver com o intelecto e com o pensamento. Foi por isso que, ao pô-lo girar em torno de si mesmo e no mesmo local, fez com que se movimentasse num círculo, em rotação, tendo-o despojado de todos os outros seis movimentos e tornado imóvel em relação a eles. Como para esse percurso não eram precisos pés, engendrou-o sem pernas nem pés.

Este foi, de um modo global, o desígnio do deus que é eternamente para o deus que havia de vir a existir um dia; tendo assim raciocinado, fez-lhe um

corpo liso e totalmente uniforme, em todos os pontos equidistante do centro e perfeito a partir de corpos perfeitos. Depois, no centro pôs uma alma, que espalhou por todo o corpo e mesmo por fora, cobrindo-o com ela. Constituiu um único céu, solitário e redondo a girar em círculos, com capacidade, pela sua própria virtude, de conviver consigo mesmo e sem depender de nenhuma outra coisa, pois conhece-se e estima-se a si mesmo o suficiente. Foi por todos estes motivos que engendrou um deus bem-aventurado.

No que respeita à alma, ainda que só agora vamos tratar de falar dela, não é posterior ao corpo. O deus não os estruturou desse modo, como se ela fosse mais nova — ao constituí-los, não permitiu que o mais velho pudesse ser governado pelo mais novo. Ao passo que nós somos muito afetados pela casualidade e, consequentemente, falamos também ao acaso, já o deus, graças à sua condição e virtude, constituiu a alma anterior ao corpo e mais velha do que ele, para o dominar e governar — sendo ele o governado — a partir dos seguintes recursos e do modo que se expõe: entre o ser indivisível, que é imutável, e o ser divisível que é gerado nos corpos, misturou uma terceira forma de ser feita a partir daquelas duas. E quanto à natureza do Mesmo e do Outro, estabeleceu, de igual modo, uma outra natureza entre o indivisível e o divisível dos seus corpos. Tomando as três naturezas, misturou-as todas numa só forma e pela força harmonizou a natureza do Outro — que é difícil de misturar — com o Mesmo. Procedendo à mistura de acordo com o ser, formou uma unidade a partir das três, e depois distribuiu o todo por tantas partes quantas era conveniente distribuir, sendo cada uma delas uma mistura de Mesmo, de Outro e de ser. Então, começou a dividir do seguinte modo: em primeiro lugar, retirou uma parte do todo; em seguida, retirou outra que era o dobro da primeira; uma terceira, que corresponde a uma vez e meia a segunda e ao triplo da primeira; uma quarta, que era o dobro da segunda; uma quinta, o triplo da terceira; uma sexta, oito vezes a primeira; e uma sétima, que corresponde a vinte e sete vezes a primeira. Depois disto, preencheu os intervalos duplos e triplos,

subtraindo partes da mistura inicial e colocando-as entre as outras, de tal forma que cada intervalo tivesse dois centros: um que transpõe um dos extremos e é transposto pelo outro na mesma fração, e outro que transpõe o extremo que lhe é numericamente idêntico e também ele é transposto. Destas ligações foram gerados nos intervalos atrás referidos outros intervalos de um e meio, um e um terço e um e um oitavo. Através do intervalo de um e um oitavo, preencheu todos os de um e um terço e deixou uma parte de cada um deles, tendo este intervalo sobrante sido definido pela relação entre o número duzentos e cinquenta e seis e o número duzentos e quarenta e três. Foi deste modo que a mistura, da qual retirou aquelas partes, foi utilizada na sua plenitude. Então, cortou toda esta composição em duas partes no sentido do comprimento e, sobrepondo-as, ao fazer coincidir o centro de uma com o centro da outra (semelhante a um X) dobrou-as em círculo, juntando-as uma à outra pelo ponto oposto àquele pelo qual tinham sido ligadas, e impôs-lhes aquele movimento circular que gira no mesmo local; destes dois círculos, fez um exterior e outro interior. Então, determinou que o movimento exterior corresponderia à natureza do Mesmo, e o interior à do Outro. Fez com que o movimento do Mesmo se orientasse para a direita, girando lateralmente, e que o do Outro se orientasse para a esquerda, girando diagonalmente, e deu preeminência à órbita do Mesmo e do Semelhante, pois a ela só deixou ficar indivisa. Por outro lado, a órbita interior dividiu-a em seis partes e formou sete círculos desiguais, fazendo corresponder cada um deles a um intervalo duplo ou triplo, de tal forma que havia três tipos de intervalos. Definiu que os círculos andariam em sentido contrário uns aos outros, três dos quais com velocidade semelhante, e os outros quatro com velocidade diferente uns dos outros e dos outros três, mas movendo-se uniformemente.

Logo que a constituição da alma foi gerada de acordo com o intelecto de quem a constituiu, este passou à fabricação de tudo quanto dentro dela é corpóreo, e, ajustando o centro de um ao centro do outro, uniu-os. Deste modo, entrelaçada em todas as direções, desde o centro até à extremidade do

céu, abarcando-o do exterior num círculo, e ela girando em torno de si mesma, a alma deu início ao começo divino de uma vida inextinguível e racional para todo o sempre. Assim foi gerado o corpo do céu, que é visível, e a alma, invisível e que participa da razão e da harmonia e é a melhor das coisas engendradas pelo melhor dos seres dotados de intelecto que são eternamente. Constituída pela mistura dessas três partes da natureza do Mesmo, do Outro e do ser, dividida e unida segundo a proporção, ela gira em torno de si própria e, sempre que contacta com qualquer coisa cujo ser pode ser dividido ou com qualquer coisa cujo ser não pode ser dividido, é movimentada na sua totalidade; ela informa a que entidade isso é semelhante, de que entidade é diferente, e, principalmente, em relação a que entidade e em que circunstâncias acontece afetar o que devém e o que é eternamente, e por cada um destes é afetada.

Este discurso, que é ele próprio verdadeiro quer diga respeito ao Mesmo quer ao Outro, sempre que é levado sem voz nem som para aquele que é movimentado por si próprio, converte-se num discurso sobre o sensível; e o círculo do Outro, que se move em linha reta, dissemina-o por toda a alma, e geram-se opiniões e crenças firmes e verdadeiras. Todavia, sempre que se aplica ao racional e sempre que o círculo do Mesmo, que se movimenta com destreza, revela isto, é forçoso que daí resulte saber e inteleção. No que respeita àquilo em que se geram estes dois modos de conhecer, se alguma vez alguém disser que é outra coisa que não a alma, esse alguém estará a dizer tudo menos a verdade.

Ora, quando o pai que o engendrou se deu conta de que tinha gerado uma representação dos deuses eternos, animada e dotada de movimento, rejubilou; por estar tão satisfeito, pensou como torná-la ainda mais semelhante ao arquétipo. Como acontece que este é um ser eterno, tentou, na medida do possível, tornar o mundo também ele eterno. Mas acontecia que a natureza daquele ser era eterna, e não era possível ajustá-la por completo ao ser gerado. Então, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e,

quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número; é aquilo a que chamamos tempo. De fato, os dias, as noites, os meses e os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. Todos eles são partes do tempo, e "o que era" e "o que será" são modalidades devenientes do tempo que aplicamos de forma incorreta ao ser eterno por via da nossa ignorância. Dizemos que "é", que "foi" e que "será", mas "é" é a única palavra que lhe é própria de acordo com a verdade, ao passo que "era" e "será" são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo — pois ambos são movimentos. No entanto, aquilo que é sempre imutável e imóvel não é passível de se tornar mais velho nem mais novo pelo passar do tempo nem tornar-se de todo (nem no que é agora nem no que será no futuro), bem como em nada daquilo que o devir atribui às coisas que os sentidos trazem, já que elas são modalidades devenientes do tempo que imita a eternidade e circulam de acordo com o número. Além destas, há ainda as seguintes: o que aconteceu "é" o que aconteceu, o que está a acontecer "é" o que está a acontecer, o que acontecerá "é" o que acontecerá, e o que não é "é" o que não é; sendo que nenhuma destas afirmações é exata. Mas este não será o momento oportuno e adequado para nos determos nestas questões.

Assim, o tempo foi, pois, gerado ao mesmo tempo que o céu, para que, engendrados simultaneamente, também simultaneamente sejam dissolvidos — se é que alguma vez a dissolução surja nalgum deles. Foram gerados também de acordo com o arquétipo da natureza eterna, para que lhe fossem o mais semelhantes possível; é que o arquétipo é ser para toda a eternidade, enquanto que a representação foi, é e será continuamente e para todo o sempre deveniente.

A partir do raciocínio e do desígnio de um deus em relação à geração do tempo, para que ele fosse engendrado, gerou o Sol, a Lua e cinco astros, que têm o nome "planetas", para definirem e guardarem os números do tempo.

Tendo construído os corpos de cada um deles — sete ao todo —, o deus estabeleceu-os nas órbitas que o percurso do Outro seguia, em número de sete delas: na primeira a Lua, à volta da Terra; na segunda o Sol, por cima da Terra; a Estrela da Manhã e o astro que dizem ser consagrado a Hermes na rota circular que tem a mesma velocidade que o Sol, ainda que lhes tenha cabido em sorte um ímpeto contrário ao dele. Daí decorre que o Sol e a Estrela da Manhã (o astro de Hermes) sucessivamente se alcancem e sejam alcançados mutuamente. Quanto aos outros astros, se alguém quisesse precisar onde e por que motivos o deus os estabeleceu sem deixar de lado nenhum deles, esse discurso, que é secundário, causaria mais dificuldades do que o objetivo principal em função do qual seria desenvolvido. Quanto a este assunto, pode ser que mais tarde o abordemos com a atenção que merece.

Assim, logo que cada um dos astros que eram necessários para constituir o tempo obteve o movimento que lhe era adequado, e depois de terem sido engendrados como corpos vivos vinculados às almas, aprenderam aquilo que lhes estava prescrito: a órbita do Outro, que, por ser oblíqua, atravessa a órbita do Mesmo e é dominada por ele. Alguns astros deslocam-se em círculos maiores, e outros em círculos mais pequenos; os que estão nos círculos mais pequenos deslocam-se mais rapidamente e os que estão nos círculos maiores deslocam-se mais lentamente. E por causa da órbita do Mesmo, parecia que os que se deslocavam mais rapidamente eram alcançados pelos que se deslocavam mais lentamente, quando eram aqueles que alcançavam estes. Com efeito, o deus, ao fazer girar em torno do eixo todos os círculos dos astros, como uma espiral, fazia parecer que o movimento era duplo e em sentidos opostos e que o que se afastava mais lentamente do que era mais rápido era o que estava mais perto. Para que houvesse uma medida evidente para a lentidão e para a rapidez com que se cumprissem as oito órbitas, o deus instalou uma luz na segunda órbita a contar da Terra, a que agora chamamos Sol, de modo a que o céu brilhasse

ainda mais para todos e que os seres-vivos aos quais isso dissesse respeito participassem do número de modo a ficarem a conhecer a órbita do Mesmo e do Semelhante. Deste modo e por estas razões foram gerados a noite e o dia — o percurso circular uniforme e regular. Temos um mês quando a Lua, depois de ter percorrido o seu próprio círculo, alcança o Sol; temos um ano depois de o Sol ter percorrido o seu próprio círculo. À exceção de uma minoria, a maior parte dos homens não teve em conta os círculos dos outros astros nem lhes deu nomes nem, observando-os, estudou através dos números as relações entre eles, de tal forma que, por assim dizer, não sabe que há um tempo definido para os seus cursos errantes nem que são inconcebivelmente numerosos e admiravelmente variegados. Em todo o caso, é pelo menos possível perceber que o número perfeito do tempo preenche o ano perfeito cada vez que as velocidades relativas da totalidade das oito órbitas, medidas pelo círculo do Mesmo em progressão uniforme, se completam e voltam ao início. Foi deste modo e por estas razões que esses astros engendrados que percorrem o céu assumiram um ponto de retorno, para que o mundo fosse o mais semelhante possível ao ser perfeito e inteligível, bem como para que constituísse uma imitação da sua natureza eterna.

Tudo o resto, até à geração do tempo, tinha sido feito dentro da maior semelhança ao que lhe tinha servido de modelo. Todavia, o mundo ainda não englobava todos os seres-vivos que dentro dele seriam gerados, pelo que ainda denunciava dissemelhanças. Por isso, o demiurgo completou a parte que lhe restava fazer à imagem da natureza do arquétipo. Assim, tal como o intelecto percebe as formas do ser que é — tantas quantas há nele —, o demiurgo olhou para baixo e decidiu que o mundo deveria ter tantas formas quantas aquele tem. E eles são quatro: a primeira é a espécie celeste dos deuses, outra é a alada e anda pelo ar, a terceira é a forma aquática, e a quarta é a que caminha sobre a terra. Tratando-se da divina, o deus construiu-a na sua maioria a partir do fogo, para que fosse a mais brilhante e a mais agradável à vista, e, de modo a ser semelhante ao universo, fê-la

redonda. Atribuiu-a à inteligência do supremo de modo a segui-lo, e distribuiu-a em círculo por todo o céu, a fim de que fosse um verdadeiro adorno bordado em toda a sua extensão. Atribuiu dois movimentos a cada uma das divindades: um uniforme e no mesmo local, para que cada uma refletisse sempre da mesma forma sobre o mesmo, e outro dirigido para a frente, pois cada uma delas é dominada pela órbita do Mesmo e do Semelhante. Em relação aos outros cinco movimentos, as divindades mantêm-se imóveis e em repouso, para que cada uma delas seja o mais perfeita possível.

Foram estes os motivos pelos quais foram gerados todos os astros não errantes, seres-vivos divinos e eternos, que permanecem para sempre imutáveis e a girar sobre si mesmos. Já os que mudam de direção e se mantêm, assim, errantes, tal como foi dito atrás, foram gerados ao mesmo tempo que estes. Quanto à Terra, o nosso sustento, a qual roda em torno do eixo que atravessa o universo, foi estabelecida como guardiã e produtora da noite e do dia; ela que é a primeira e a mais velha das divindades geradas dentro do céu. Explicar as danças destes astros e as confluências que mantêm uns com os outros, os recuos e os avanços dos seus círculos, uns em relação aos outros, quais são os deuses que se encontram em conjunção e quantos estão opostos uns aos outros, e ainda quais se colocam uns diante dos outros e durante quanto tempo se escondem de nós para tornarem a aparecer, e enviam maus presságios e sinais de eventos que hão de acontecer àqueles que não conseguem entendê-los à luz da razão, sem ter diante dos olhos uma imitação destes fenómenos, essa explicação seria um encargo vão. No entanto, isto é suficiente para nós, pelo que seja este o fim da narrativa sobre a natureza dos deuses visíveis e engendrados.

No que respeita às outras divindades, dizer e conhecer a sua geração é algo que nos supera; devemos portanto confiar nos que falaram outrora, pois são descendentes dos deuses, segundo dizem, e conhecem distintamente os seus ascendentes. É, de fato, impossível desconfiar dos filhos dos deuses,

mesmo que falem sem recurso a argumentos verosímeis ou rigorosos. Quando tratam de dar conta dos episódios que dizem respeito à família, devemos então confiar neles, de acordo com o costume. Deste modo, reproduzamos o discurso deles e façamos o nosso sobre o que foi a génese dos deuses. De Geia e Urano foram gerados Oceano e Tétis, seus filhos, e destes foram gerados Fórcis, Cronos e Reia, e todos aqueles que os seguiram; de Cronos e de Reia foram gerados Zeus e Hera e todos aqueles que, segundo a tradição, sabemos serem seus irmãos, e ainda outros descendentes destes foram gerados. Quando foram gerados todos os deuses, quer os que se movimentam em círculos e são visíveis, quer os que se mostram só quando desejam, aquele que engendrou o universo disse-lhes o seguinte:

"Deuses gerados de deuses, de quem e de cujas obras eu sou pai e demiurgo, por terem sido gerados por mim, não podem ser dissolvidos, enquanto eu não quiser. Na verdade, embora o que tenha sido unido seja dissolúvel, é uma maldade querer dissolver aquilo que pelo bem foi composto em harmonia. Por isso, mesmo que tenhais sido gerados, e ainda que não sejais imortais nem completamente impassíveis de dissolução, de modo algum sereis dissolvidos nem tomareis parte na morte, porque fostes unidos pela minha vontade que é mais forte e mais poderosa do que os elos que vos couberam em sorte e com os quais fostes gerados. Agora aprendei aquilo que vos vou dizer e mostrar.

Restam três espécies mortais que ainda não foram engendradas. Se elas não chegarem a ser geradas, o céu ficará incompleto, pois não conterá em si todas as espécies de seres-vivos, mas é forçoso que as tenha, para que fique efetivamente perfeito. Todavia, se elas fossem geradas por mim e tomassem parte na vida através de mim, seriam equivalentes aos deuses. Portanto, para que sejam mortais e que o universo seja realmente um todo, tratai, de acordo com a vossa natureza, de fabricar estes seres-vivos, imitando o meu poder

de quando vos gerei. E no que respeita à parte desses seres a que pertence ter o mesmo nome que os imortais, a parte a que chamamos divina e que comanda os que entre eles praticam sempre a justiça e vos querem servir, que eu semeei e quis que se originasse, essa vo-la confio. Quanto ao resto, entretecei uma parte mortal nessa parte imortal, formai e engendrai seres-vivos, fazei-os crescer, providenciando-lhes o alimento, e, quando perecerem, recebei-os outra vez."

Assim falou, e, voltando ao recipiente em que anteriormente tinha composto a alma do universo por meio de uma mistura, deitou nele os restos que tinha para os misturar mais ou menos da mesma maneira; porém, comparativamente à primeira mistura, esta não ficou com o mesmo teor de pureza, mas sim com um segundo ou terceiro grau. Depois de ter constituído o todo, dividiu-o em número de almas igual ao de astros e atribuiu uma a cada um. Fazendo-as embarcar como num carro, mostrou-lhes a natureza do universo e deu-lhes a conhecer as leis que lhes estavam destinadas, a saber: a primeira génese seria estabelecida como idêntica para todas, de modo a que nenhuma fosse depreciada por ele. Era obrigatório que, uma vez disseminadas pelos instrumentos do tempo adequados a cada uma, gerassem dos seres-vivos o que mais venerasse os deuses; e, por a natureza humana ser dupla, aquela espécie mais forte seria a que, posteriormente, se chamaria macho. Sempre que fossem implantadas nos corpos, por necessidade, e lhes fossem acrescentadas partes, enquanto outras seriam retiradas do corpo, em todas elas surgiria, necessariamente e em primeiro lugar, uma sensação única e congénita gerada por impressões violentas; em segundo lugar, o desejo amoroso, que é uma mistura de prazer e sofrimento; depois destes, o temor, a cólera e todas as sensações que se lhes seguem e todas as que por natureza são contrárias e se diferenciam destas. Se as dominarem, viverão de forma justa, mas, se forem comandados por elas, viverão de forma injusta. Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à morada do astro

que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme. Mas, se se extraviar, recairá sobre si a natureza de mulher na segunda geração; e se, mesmo nessa condição, não cessar de praticar o mal, será sempre gerado com uma natureza de animal, assumindo uma ou outra forma, conforme o tipo de mal que pratique. Ao mudar o seu estado anterior, não se verá livre destes sofrimentos, enquanto for arrastado pelo percurso do Mesmo e do Semelhante com a vasta massa formada de fogo, água, ar e terra que depois se juntou a ele; só quando dominasse por meio da razão essa massa turbulenta e irracional, voltaria à forma do seu estado primeiro e ideal. Assim, o deus, depois de lhes ter dado todas as prescrições, para que não fosse responsável pelo mal que pudesse existir entre elas, semeou algumas na terra e outras na Lua, e ainda outras nos restantes instrumentos do tempo. Depois da sementeira, concedeu aos jovens deuses a tarefa de formar os corpos mortais, e de adicionar o que restava e era necessário à alma humana; e, depois de terem completado tudo quanto restava fazer, concedeu-lhes a tarefa de governá-la, na medida do possível, para que orientassem este ser-vivo mortal da forma melhor e mais bela, de modo a que não fosse a causa dos seus próprios males.

Depois de ter disposto tudo isto, manteve-se no estado que lhe é próprio e habitual. E assim se mantendo, os filhos refletiam sobre as disposições do pai e obedeceram-lhe. Pegando no princípio imortal do ser-vivo mortal, e imitando o seu demiurgo, tomaram de empréstimo ao mundo partes de fogo, terra, água e ar, que depois seriam devolvidas. Colaram numa só entidade os elementos que haviam tomado, não com os laços insolúveis com que eles próprios haviam sido apertados, mas fundiram-nas com cavilhas apertadas que, graças ao seu reduzido tamanho, eram invisíveis. A partir de tudo isto, fabricaram cada corpo, introduzindo as órbitas da alma imortal num corpo submetido a fluxos e refluxos. Presas a um rio impetuoso, não dominavam nem eram dominadas pelo rio, mas, ora o moviam, ora eram movidas pela força dele, de tal forma que o ser-vivo se movia globalmente — mas fazia-o

de forma desordenada, irracional e ao acaso, pois tinha em si todos os seis movimentos. Com efeito, andava para a frente e para trás, e ainda para a direita e para a esquerda e para baixo e para cima; errante, avançava em todas as direções. É que, por ser abundante a torrente de fluxo e refluxo que transportava o alimento, as impressões que com eles chocavam causavam um tumulto ainda maior, sempre que o corpo de algum colidia com um fogo externo que por acaso encontrasse no exterior, ou com a dureza e firmeza da terra, ou com a humidade deslizante da água, ou apanhado pela tempestade dos ventos transportados pelo ar; ou seja, quando, causados por todas essas entidades, os movimentos, imprimidos ao corpo, recaíam sobre a alma. Por causa disso, esses movimentos foram chamados sensações, e ainda agora, no seu conjunto, são assim chamados. Visto que no momento em que ocorrem, elas provocam um movimento muito poderoso e intenso, que se junta ao do canal em que segue uma torrente de forma contínua e agitando com violência as órbitas da alma, bloqueiam por completo a órbita do Mesmo por correrem em sentido oposto ao dele, impedindo-o de progredir e de governar; o que chega a desestabilizar a órbita do Outro, de tal forma que cada um dos três intervalos duplos e triplos, os intervalos e as ligações de um e meio, um e um terço e um e um oitavo, que de modo algum eram resolúveis a não ser por aquele que as ligou, fizeram-nas girar todas em círculos, criando todo o tipo de ruturas e desordens nos círculos — tantas quantas conseguiram. Deste modo, a custo se mantiveram ligados uns com os outros, movendo-se irracionalmente, ora voltadas ao contrário, ora de forma oblíqua, ora invertidas. Por exemplo, quando alguém se coloca em posição invertida, com a cabeça para o chão e projetando os pés para cima contra qualquer coisa, enquanto assim está, tanto do ponto de vista de quem nela se encontra, como de quem está a observá-lo, parece-lhes, tanto a uns como a outros, que a direita é a esquerda e a esquerda é a direita. É exatamente isto e algo do mesmo género que as órbitas sofrem violentamente, sempre que, por acaso, encontram algum elemento do exterior, quer seja da espécie do Mesmo, quer

seja da do Outro; atribuem ao Mesmo e ao Outro designações contrárias à verdade, tornando-se mentirosas e dementes, visto que nenhuma das órbitas que há nelas governa ou orienta. Porém, quando nelas recaem certas sensações vindas do exterior, arrastando consigo todo o invólucro da alma, as órbitas aparentam estar no comando, quando são elas as comandadas. É por causa de todas estas impressões que, agora e tal como na sua origem, a alma é primeiro gerada sem intelecto cada vez que é aprisionada num corpo mortal. Mas logo que diminui o fluxo do que alimenta e faz crescer, as órbitas retomam a acalmia e seguem o caminho que lhes é próprio e vão adquirindo maior estabilidade com o passar do tempo; então, as órbitas de cada um dos círculos que seguem a sua trajetória natural acertam-se, atribuindo corretamente as designações de Outro e de Mesmo, e acabam por tornar racional quem os possui. Se, depois, algum alimento correto servir de complemento à educação, este tornar-se-á completamente perfeito e saudável, pois escapou à doença mais grave. Mas, se for negligente, levando ao longo da vida uma existência desequilibrada, irá novamente para o Hades em estado de imperfeição e demente. Isto acontece numa altura posterior; mas no que respeita ao que temos agora diante de nós, é necessário empreendermos uma explicação mais apurada, e, quanto aos assuntos anteriores — a geração de cada parte dos corpos, o que respeita à alma, o que concerne às causas e à providência dos deuses pelas quais foi gerada —, temos que os descrever, apoiando-nos no que é mais verosímil, seguindo o nosso caminho deste modo e de acordo com estas prerrogativas.

À imagem da figura do universo, que é esférica, as divindades prenderam as órbitas divinas, que são duas, num corpo esférico: este a que chamamos cabeça, que é a parte mais divina, e domina todas as outras partes que há em nós; a ela os deuses entregaram todo o corpo, como servo, ao qual a juntaram, percebendo que tomaria parte em todos os movimentos e em tudo quanto ele tivesse. Para que não rolasse sobre a terra, que tem altos e depressões de todo o tipo, e não tivesse dificuldade em transpor umas e sair

de outras, deram-lhe este veículo para fácil deslocação; daí que o corpo seja comprido, e tenha por natureza quatro membros extensíveis e flexíveis, fabricados pelo deus para a deslocação. Recorrendo a eles para se apoiar e se agarrar, era capaz de se deslocar por todos os locais, enquanto transportava no topo a morada daquilo que em nós é mais divino e sagrado. Foi por este motivo e deste modo que a todos foram anexadas pernas e mãos.

Considerando que a parte da frente é mais nobre e própria para governar do que a de trás, os deuses deram-nos a capacidade de caminhar melhor nesse sentido. Portanto, era preciso que a parte da frente do corpo humano fosse distintiva e dissemelhante. Foi por isso que, em primeiro lugar, estabeleceram neste lado da parte exterior da cabeça o sítio do rosto, e em seguida firmaram os instrumentos relacionados com todas as capacidades de providência da alma, e estabeleceram que, de acordo com a natureza, seria na parte anterior que ficariam situados os órgãos que tomam parte na governação.

Entre os instrumentos, fabricaram em primeiro lugar os olhos, portadores da luz, tendo-os ali fixado pela seguinte razão: essa espécie de fogo que não arde, antes oferece uma luz suave, os deuses engendraram-no, de modo a que a cada dia se gerasse um corpo aparentado. O fogo puro que há dentro de nós, irmão do outro, fizeram com que ele corresse pelos nossos olhos com suavidade e de modo contínuo, pelo que comprimiram ao máximo o centro dos olhos, de tal forma que sustivesse a outra espécie mais espessa, na sua totalidade, e filtrasse apenas esta espécie pura. Deste modo, quando a luz do dia cerca o fluxo da visão, o semelhante recai sobre o semelhante, tornam-se compactos, unindo-se e conciliando-se num só corpo ao longo do eixo da visão; o que acontece onde quer que aquele fogo que sai do interior contacte com o que vem do exterior. Assim, gera-se uma homogeneidade de impressões, pois o todo é muito semelhante; se esse todo tocar em algo ou se algo tocar nele, distribui os seus movimentos por todo o corpo até à alma, e produz a sensação a que nós chamamos "ver". Quando o fogo se afasta ao

cair da noite, separa-se do fogo de que é congénere; por cair sobre algo que lhe é dissemelhante, ele altera-se e extingue-se, pois a sua natureza não é congénere à do ar que o rodeia, já que este não tem fogo. Então, a visão acaba e gera-se o convite ao sono. De fato, quando se cerra a proteção que os deuses engendraram para a visão — as pálpebras —, essa proteção sustém o poder do fogo interno. Este dispersa-se e acalma os movimentos do interior. Uma vez acalmados, gera-se o sossego, e, uma vez gerado um sossego profundo, abate-se um sono com poucos sonhos; mas quando restam alguns movimentos fortes, conforme a sua natureza e os locais onde ficam, produzem no interior simulacros que se assemelham, quanto à natureza e ao número, ao exterior e que serão recordados ao acordar. Assim, já não é difícil perceber a formação de imagens em espelhos e em todas as superfícies refletoras e lisas. Por causa da relação recíproca que o fogo interior e o fogo exterior mantêm entre si, cada vez que um deles encontra uma superfície lisa, mudando constantemente de forma, todas estas imagens aparecem, por necessidade, graças à conjunção entre o fogo que circunda o rosto e o fogo que circunda a visão, quando se deparam com uma superfície lisa e brilhante. Aquilo que está à direita aparece à esquerda, porque é com as partes contrárias da visão que as partes contrárias do fogo exterior estabelecem contato, em oposição ao que habitualmente acontece quando chocam entre si. Pelo contrário, a direita está à direita e a esquerda à esquerda, quando a luz muda de direção por se fundir com o objeto com que se funde; o que acontece sempre que a superfície lisa dos espelhos, por adquirir uma saliência de um lado e de outro, empurra para o lado esquerdo da visão a luz que vem do lado direito e vice-versa. Mas, se o espelho for redondo transversalmente, em relação ao rosto, fará com que tudo apareça invertido, porque empurra para cima a luz que vem de baixo e para baixo a que vem de cima.

Todas estas são causas acessórias que um deus utiliza como auxiliares para cumprir o que lhe compete, conforme pode, a ideia do melhor. No

entanto, a maioria considera que não são causas acessórias mas sim as causas de tudo, visto que produzem o arrefecimento e o aquecimento, a solidificação e a fusão e efeitos desse tipo. Mas não é possível que tais causas possuam razão ou intelecto em relação ao que quer que seja. Temos que dizer que, entre todos os seres, o único ao qual é adequado possuir intelecto é a alma — pois esta é invisível, enquanto que o fogo, a água, a terra e o ar foram todos gerados como corpos visíveis — e que o amante da inteleção e do saber persegue, por necessidade, as causas primeiras do que na natureza é racional; aquelas que são movimentadas por outros seres e que, por necessidade, transmitem o movimento a outras, essas são causas secundárias. Também nós devemos fazer isso; devemos falar de ambos os géneros de causas, distinguindo as que fabricam coisas belas e boas com o intelecto das que, isentas de inteleção, cada vez que produzem algo, o fazem ao acaso e sem ordem. Coube-nos então falar das causas acessórias, pelas quais os olhos obtiveram o poder que agora têm. Da obra mais importante, do ponto de vista da sua utilidade, razão pela qual o deus no-la ofereceu, é sobre ela que nós devemos falar.

Em meu entender, a visão foi gerada como causa de maior utilidade para nós, visto que nenhum dos discursos que temos vindo a fazer sobre o universo poderia de algum modo ser proferido sem termos visto os astros, o Sol e o céu. Foi o fato de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da filosofia, um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses. Afirmo que este foi o maior bem facultado pelos olhos. Por que razão havemos de celebrar os outros que são inferiores a estes, pelos quais só um não-filósofo choraria, se ficasse cego, com lamentos em vão? Quanto a nós, declaremos que esse bem nos foi dado pelo seguinte motivo: o deus descobriu e concedeu-nos a visão em nosso favor,

para que, ao contemplar as órbitas do Intelecto no céu, as aplicássemos às órbitas da nossa atividade intelectiva que são congéneres daquele, ainda que as nossas tenham perturbações e as deles sejam imperturbáveis. Só depois de termos analisado aqueles movimentos, calculando-os corretamente em conformidade com o que se passa na natureza, e de termos imitado esses movimentos do deus, absolutamente impassíveis de errar, podemos estabilizar os que em nós são errantes. Quanto à voz e à audição, o raciocínio é mais uma vez o mesmo: os deuses concederam-no-las pelas mesmas razões e com os mesmos fins. Na verdade, foi com o mesmo fim que nos foi atribuída a fala, que tem um papel fundamental na nossa interação; tudo quanto é útil à voz no contexto da música, isso nos foi dado por causa da harmonia da audição. Com efeito, para aquele que se relaciona com as Musas com o intelecto, a harmonia, feita de movimentos congéneres das órbitas da nossa alma, não é um instrumento para um prazer irracional — como agora se julga ser — mas, em virtude de as órbitas da nossa alma serem desprovidas de harmonia desde a geração, aquela foi concedida pelas Musas como aliado da alma para a pôr em ordem e em concordância. E o ritmo, por a maioria de nós ser privada de medida e falta de graça, foi-nos concedido como auxiliar, pelas mesmas razões e com os mesmos fins.

O que acabámos de passar em revista, à exceção de pequenos aspetos, ilustra o que foi fabricado pelo Intelecto. É necessário que justaponhamos ao discurso aquilo que foi gerado pela Necessidade. De fato, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade e Intelecto. Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas devenientes, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma persuasão racional) que o universo foi constituído desde a sua origem. Portanto, se alguém quiser dizer como foi realmente gerado, de acordo com estes pressupostos, terá que incluir também a espécie da causa errante, tanto quanto a sua natureza o admita. Portanto, recuando um pouco atrás, teremos que começar do início,

tomando para o mesmo assunto um outro ponto de partida anterior que lhe seja adequado, tal como fizemos em relação aos assuntos que abordámos até agora. Antes da geração do céu, teremos que rever a natureza do fogo, do ar, da água e da terra, bem como os comportamentos que tinham antes disso; na verdade, até agora ninguém revelou a sua origem, mas discursamos como se nos dirigíssemos a quem soubesse o que possa ser o fogo e cada um dos outros elementos, dispondo-os como princípios e letras do universo. Ora, é prudente que, com um mínimo de verosimilhança, nem sequer às sílabas sejam comparados por quem tenha um pouco de inteligência. Quanto a nós, agora diremos o seguinte: seja qual for o que achamos sobre o princípio ou princípios do universo, convém que não nos pronunciemos sobre isso agora por nenhum outro motivo que não por ser difícil expressar as nossas opiniões de acordo com o tipo de exposição que nos está disponível; nem vós esperais que seja da minha obrigação dizê-lo, nem eu próprio me tentarei convencer de que eu seja capaz de me atirar a uma tarefa dessa natureza. Mas, prestando atenção ao que foi dito no início e ao poder dos discursos verosímeis, voltando ao princípio, tentarei abordar, de forma não menos verosímil, mas até mais, cada pormenor e também a totalidade do que dissemos. Voltando agora ao princípio dos discursos, invoquemos o deus, para que nos assista novamente e, a partir de uma exposição estranha e inusitada, nos guie numa conclusão verosímil.

Assim, no que respeita ao universo, o novo ponto de partida deve ser mais diferenciado do que anteriormente. Na verdade, nós tínhamos distinguido dois tipos de ser, mas agora temos que estabelecer um terceiro de outra espécie. Decerto que aqueles dois eram suficientes para o que expusemos anteriormente: um foi proposto como sendo o tipo do arquétipo, inteligível e que é sempre imutável, e o segundo, como uma imitação do arquétipo, sujeito ao devir e visível. Nesse momento, não distinguimos o terceiro, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um

tipo difícil e obscuro. Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser o recetáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém. Falámos agora com verdade, mas é forçoso que digamos algo mais explícito acerca dele, o que, porém, é difícil, pelo fato de ser inevitável esclarecer algumas questões prévias relacionadas com o fogo e com os outros elementos além do fogo. Destes elementos é difícil dizer que qualidade cada um deve ter para lhe chamarmos "água" em vez de "fogo", ou que qualidade deve ter para lhe chamarmos qualquer outra coisa em vez de todas ao mesmo tempo ou cada uma em especial, e deste modo utilizar um discurso fidedigno e sólido. Como, de que modo e com que dificuldade razoavelmente superada poderemos nós dizer uma coisa dessas?

Primeiro, em relação àquilo a que chamamos água, quando congela, parece-nos estar a olhar para algo que se tornou pedra ou terra, mas quando derrete e se dispersa, esta torna-se bafo e ar; o ar, quando é queimado, torna-se fogo; e, inversamente, o fogo, quando se contrai e se extingue, regressa à forma do ar; o ar, novamente concentrado e contraído, torna-se nuvem e nevoeiro, mas, a partir destes estados, se for ainda mais comprimido, torna-se água corrente, e de água torna-se novamente terra e pedras; e deste modo, como nos parece, dão geração uns aos outros de forma cíclica. Por isso, visto que nenhum de todos eles nos aparece do mesmo modo, qual deles podemos afirmar com firmeza que é uma coisa, seja ela qual for, e não outra, sem nos sentirmos envergonhados? Não é viável, mas para os estabelecer da forma mais segura possível convém falar sobre eles do seguinte modo: sobre o que por vezes vemos tornar-se em outra coisa, como o fogo, não podemos dizer que fogo é "isto", mas sim que é "aquilo que em determinadas circunstâncias está assim", nem que água é "isto" mas sim "aquilo que está sempre assim", nem nenhuma outra coisa, como se algum tivesse algo de estável, usando palavras como "isto" ou "aquilo" para dar a conhecer tais realidades, quando cremos estar a esclarecer alguma coisa. É que eles escapam ao "isto", ao "aquilo" e ao "para isto"; e não os admitem, nem

qualquer outra designação que os apresente como realidades estáveis. Mas não se deve falar delas como realidades distintas — antes sim chamar "o que está assim" ao que perdura sempre igual em todos os casos e em cada um em particular; chamar "fogo" ao que permanece como tal, apesar do que quer que seja, e assim sucessivamente a tudo quanto devenha. Mas aquilo em que cada coisa deveniente aparece e daí torna a desaparecer, só isso referiremos usando as designações "isto" e "aquilo"; enquanto que o que for de um certo tipo, seja quente, seja branco ou seja qualquer um dos seus opostos, bem como tudo o que deles se origine, nenhum deles o referiremos deste modo.

Mas esforcemo-nos por explicar novamente este assunto de forma ainda mais clara. Se alguém forjasse todas as formas possíveis de ouro e nunca cessasse de as transformar a todas elas em outras e lhe fosse mostrada uma de entre elas e lhe fosse perguntado o que era, com toda a certeza responderia, em abono da verdade, que era ouro. No entanto, de modo algum se pode dizer que o triângulo e quantas outras figuras que foram plasmadas no ouro são "isto", pois, logo que lhes é aplicado esse termo, começam a sofrer mudanças. Contentemo-nos se todas elas consentirem receber com alguma segurança a designação "aquilo que está assim". O mesmo discurso deve ser feito acerca da natureza que recebe todos os corpos. A ela se há de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades: recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é, impressas nela de um modo misterioso e admirável, que investigaremos posteriormente. Por enquanto, é necessário que tenhamos em mente que há três géneros: aquilo que devém, aquilo em que algo devém e aquilo à semelhança do qual se cria o que devém.

É adequado assemelhar o recetáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho; e compreender ainda que, se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspetos, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber. Se o recetáculo fosse semelhante a alguma das figuras que entra nele, cada vez que entrasse alguma figura de natureza contrária ou heterogénea, assumiria mal a sua semelhança, na medida em que estava a exibir a sua própria aparência. Por isso, é necessário que aquele que recebe em si todos os géneros esteja desprovido de todas as formas. É o que se passa, de modo idêntico, com os óleos que são perfumados artificialmente. Para fabricá-los, em primeiro lugar é necessário que se comece por tornar o mais inodoros possível os líquidos que vão receber as fragrâncias. É como aqueles que se dedicam a modelar figuras em superfícies moldáveis: não permitem que fique visível figura alguma que já lá estivesse, nivelando-as de antemão para que fiquem o mais lisas que lhes seja possível. O mesmo se passa com aquilo que deve receber várias vezes e de forma adequada e bela as representações de todos os seres eternos: é-lhe conveniente por natureza que seja desprovido de todas as formas. É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o recetáculo, não é terra nem ar nem fogo nem água, nem nada que provenha dos elementos nem nada deveniente a partir deles. Mas se dissermos que ela é uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e difícil de compreender, não estaremos a mentir. E visto que, a partir do que foi dito, é possível alcançar a sua natureza, eis o modo mais correto de falar dela: a sua parte que está a arder aparece sempre como fogo, a que está húmida aparece como água, e a que aparece como terra e como ar fá-lo de acordo com as imitações que recebe de cada um.

Tendo nós estabelecido estes limites mais precisos no nosso discurso, temos que tecer considerações sobre esses assuntos. Será que algum fogo é em si e, quanto a todas as coisas de que sempre falamos, será que alguma delas é em si, ou será aquilo que vemos, e tudo o resto que sentimos através do corpo, a única coisa que é real, e não existe outra além dessa, de modo nenhum e em nenhuma circunstância, mas será em vão cada vez que dizemos que há uma Ideia inteligível de cada coisa, não sendo tudo isto nada senão palavras? Por um lado, não nos é permitido deixar a questão que temos à nossa frente por julgar e por decidir, pois merece que o façamos, nem abandoná-la, afirmando com certeza que é assim; mas, por outro lado, não podemos inserir um longo discurso acessório ao lado de outro que já é longo. Porém, se, ao estipularmos um limite, focássemos aspetos decisivos em pouco tempo, seria extremamente oportuno. No que me diz respeito, é esse o sentido do meu voto.

Se a inteleção e a opinião verdadeira são dois géneros, pois têm em si modos de existir independentes, teremos Ideias que não podem por nós sentidas, mas somente inteligidas. Mas se, como a alguns parece, a opinião verdadeira não difere em nada da inteleção, devemos estabelecer que tudo quanto é apreendido pelos sentidos do nosso corpo é o que de mais seguro existe. Ainda assim, temos que afirmar que se trata de duas coisas distintas, pois eles são gerados separadamente e têm uma existência dissemelhante: um deles é gerado em nós através da aprendizagem e o outro é-o pela persuasão. Além disso, o primeiro é sempre acompanhado de uma justificação verdadeira, enquanto que o segundo é desprovido de justificação. Um não se move pela persuasão, enquanto que o outro está aberto à persuasão. Devemos também dizer que todos os homens tomam parte em um, mas na inteleção só tomam parte os deuses e um reduzido tipo de homens. Sendo assim, convenhamos que há uma primeira espécie que é imutável, não está sujeita ao devir nem à destruição, que não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, seja o que for; não é visível nem de outro modo

sensível, e cabe ao pensamento examiná-la. Há uma segunda, que tem um nome igual àquela, que é sensível, é deveniente, está sempre em movimento, é gerada num determinado local, para, de seguida, se dissolver de novo, além de que é apreendida pela opinião e pelos sentidos. Há um terceiro género que é sempre: o do lugar; não admite destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir; é acessível por meio de um certo raciocínio bastardo, sem recurso aos sentidos, a custo credível. Quando olhamos para ele, como em sonhos, dizemos que é inevitável que tudo quanto é seja num determinado local e lhes caiba um determinado lugar, e que aquilo que não é em nenhum sítio da Terra nem no céu não é. Todas estas coisas e outras que são irmãs daquelas que pertencem à natureza do que é privado de sono e é verdadeiro, por causa de estarmos a sonhar, não as conseguimos definir enquanto estamos acordados nem dizer a verdade. É que uma imagem, que não tem em si mesma nada daquilo a partir do qual se gerou (é um simulacro que está sempre a fugir de outra coisa), assenta, por estes motivos, o seu devir numa outra coisa, aderindo assim a uma existência qualquer que ela seja; caso contrário ela não será absolutamente nada. No que diz respeito ao que realmente é, o discurso verdadeiro, através da exatidão, vai em seu auxílio, porque enquanto alguma coisa for uma outra e essa for outra ainda, nenhuma das duas poderá nascer na outra, pois uma coisa não pode ser uma só e a mesma, e, ao mesmo tempo, ser duas diversas.

Esta é, portanto, a explicação que vai ao encontro do meu voto; concedamos uma descrição em jeito de síntese: o ser, o lugar e o devir são três coisas distintas, de três maneiras diversas, e anteriores à geração do céu. A ama do devir, por ficar humedecida e ardente e receber as formas da terra e do ar, e por sofrer todas as impressões que as acompanham, aparece à visão sob múltiplas feições; mas, por causa de estar plena de propriedades que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada, a balançar irregularmente para todos os lados, é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode. Sendo

os elementos assim postos em movimento, separam-se, por serem movimentados de um lado para o outro, tal como acontece com as sementes, quando são agitadas e peneiradas por meio de joeiras ou de outros instrumentos usados para a depuração dos cereais; as partes densas e pesadas vão para um lado, enquanto que as esparsas e leves são transportadas e assentam noutro local. Assim, os quatro elementos são ao mesmo tempo sacudidos pelo recetáculo. Ele próprio produzindo um movimento semelhante ao de um instrumento para sacudir, separou ao máximo esses elementos dissemelhantes dos outros e comprimiu o mais que pôde os semelhantes num só; por isso, uns ocuparam um lugar e os outros outro, ainda antes de o universo ser organizado e gerado a partir deles. Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exatamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números. Como é possível que o deus os tenha composto de forma tão bela e excelente a partir de elementos que não são assim, isto será, antes de tudo, e como sempre, o que começaremos por explicar. Agora devo, então, tentar esclarecer para vós a ordenação e a génese destes elementos por meio de um discurso insólito; mas como, graças à educação, partilhais dos métodos pelos quais se demonstra o que é necessário ser explicado, vós ireis acompanhar-me.

Em primeiro lugar, que o fogo, a terra, a água e o ar são corpos, isso é claro para todos; tudo o que é da espécie do corpo tem profundidade. Mas a profundidade envolve, necessariamente e por natureza, a superfície; e uma superfície plana é composta a partir de triângulos. Todos os triângulos têm origem em dois triângulos, cada um dos quais com um ângulo reto e com os outros agudos. Destes, um tem em cada lado uma parte do ângulo reto

dividido em lados iguais, enquanto que o outro tem partes desiguais do ângulo reto dividas por lados desiguais. Este é o princípio que supomos aplicar-se ao fogo e aos outros corpos, ao seguirmos uma explicação que combina necessidade e verosimilhança; quanto aos princípios ainda anteriores àqueles, conhece-os o deus e aqueles de quem, entre os homens, ele for amigo. É necessário que se diga então como são esses quatro corpos mais belos, dissemelhantes uns em relação aos outros, e que têm a capacidade de se gerarem uns aos outros, se porventura forem dissolvidos. Se o conseguirmos, obteremos a verdade sobre a geração da terra, do fogo e dos elementos intermediários que estão entre eles segundo a proporção. E não aceitaremos a ninguém a seguinte argumentação: que existem e podem ser observados corpos mais belos do que estes, cada um correspondendo a um só género. Devemos, portanto, empenhar-nos em estabelecer uma relação harmónica entre os quatro géneros de corpos que se distinguem pela beleza e demonstrar que compreendemos satisfatoriamente a sua natureza.

Dos dois triângulos, o isósceles encerra uma só espécie, ao passo que o escaleno encerra uma infinidade delas; entre esta infinidade, temos que escolher a mais bela, se quisermos começar pelo sítio certo. Se alguém conseguir referir uma mais bela que tenha escolhido em função da sua composição, será ele quem prevalece, não como antagonista, mas sim como aliado. Estabeleçamos, portanto, que, de entre os vários triângulos, há um que é o mais belo, e deixemos de parte os outros.

Trata-se daquele a partir do qual se pode constituir um triângulo equilátero. Dizer por que razão é assim exigiria um discurso muito longo; porém, a quem refute esta afirmação e descubra que não é deste modo será atribuído o prémio com amizade. Selecionemos, então, dois triângulos a partir dos quais o fogo e os outros corpos foram engendrados: um é isósceles, e, quanto ao outro, o seu lado maior será sempre o quadrado do triplo do mais pequeno. Agora devemos esclarecer melhor o que anteriormente dissemos de forma nada clara. Parecia-nos que os quatro

géneros de corpos tinham sido todos gerados uns pelos outros, mas isso é uma conceção que não está correta, pois, em boa verdade, os quatro géneros são gerados a partir dos triângulos que elegêramos, três dos quais a partir do único que tem os lados desiguais, e o quarto foi o único harmonicamente constituído a partir do triângulo isósceles. Portanto, não é possível que todos eles se decomponham uns nos outros, que poucos grandes se gerem a partir de muitos pequenos e vice-versa. Todavia, três podem: visto que todos eles provêm de um só triângulo, se os maiores forem decompostos, muitos pequenos serão compostos a partir deles, recebendo o aspeto que é adequado a cada um, e quando um grande número de pequenos se difunde pelos triângulos, sendo gerado um número único num único todo, ele produzirá uma outra forma única e grande. Eis o que fica dito acerca da sua geração recíproca. O tipo de forma em que cada um deles foi gerado e a partir de que combinações numéricas constituirá o objeto da exposição que se segue.

Começaremos pela primeira espécie, constituída como a mais pequena; o seu elemento é o triângulo cujo comprimento da sua hipotenusa é o dobro do do lado mais pequeno. Se justapusermos dois destes triângulos pela sua diagonal, fazendo isto três vezes, fixando no mesmo ponto — que servirá de centro — as diagonais e os lados mais pequenos, será gerado um único triângulo equilátero a partir de um número de seis triângulos. Quatro desses triângulos constituídos por quatro lados iguais, unidos a três ângulos planos, formam um único ângulo sólido que é gerado imediatamente a seguir ao mais obtuso dos ângulos planos. Uma vez formados quatro ângulos desse tipo, está composta a primeira figura sólida, que divide um todo esférico em partes iguais e semelhantes. A segunda figura é formada a partir dos mesmos triângulos, combinando-se oito triângulos equiláteros que produzem um só ângulo sólido a partir de quatro ângulos planos; e quando se geram seis ângulos deste tipo, o segundo corpo está deste modo terminado. A terceira figura é constituída pela conjunção de cento e vinte triângulos elementares e

de doze ângulos sólidos, cada um dos quais envolvido por cinco triângulos planos equiláteros, e é gerada com vinte bases que são triângulos equiláteros. Engendrados estes sólidos, o outro triângulo elementar foi deixado de parte, e o triângulo isósceles engendrou a natureza do quarto, constituindo quatro triângulos que coincidiram no centro os seus ângulos retos, formando um único quadrilátero equilateral. Quando foram conjugados seis deste tipo, produziu oito ângulos sólidos, sendo cada um deles constituído pela harmonia de três ângulos planos retos; a figura do corpo constituído foi a do cubo, que tem seis faces planas, quadrangulares e equilaterais. Visto que havia ainda uma quinta combinação, o deus utilizou-a para pintar animais no universo.

Quem considerar tudo isto de forma adequada pode encontrar dificuldades quanto ao que se deve dizer: se há uma infinidade de mundos ou em número limitado. Pode considerar que dizer que há uma infinidade de universos é um parecer de alguém que é inexperiente num um assunto sobre o qual deveria ser experiente; mas então o que é adequado dizer em abono da verdade? Que há só um mundo ou que há cinco? — é uma questão em que é razoável que possamos ter muita dificuldade. Ora bem, em nosso parecer, de acordo com o discurso verosímil, o deus indica que um só mundo foi gerado; porém, outra pessoa, ao analisar outros pressupostos, terá outra opinião. Mas deixemos agora esse assunto e distribuamos os géneros que foram gerados pelo nosso discurso em fogo, terra, água e ar. Atribuamos à terra a forma cúbica, pois a terra, dos quatro elementos, é o que tem mais dificuldade em mover-se e, dos corpos, o mais adequado para ser moldado — inevitavelmente e com certeza que foi gerado deste modo para que tivesse as bases mais estáveis. De entre os triângulos que estabelecemos no princípio, a base de lados iguais é mais estável, de acordo com a natureza, do que a de lados desiguais; e quanto à superfície quadrangular equilateral, composta a partir de cada um daqueles, está assente de um modo necessariamente mais estável, em relação quer às partes quer ao todo, do

que o triângulo equilátero. Por isso, manteremos a salvo o discurso verosímil se atribuirmos esta forma à terra, e, das que restam, a forma mais difícil de movimentar à água, a que se movimenta melhor ao fogo e a intermédia ao ar; o corpo mais pequeno ao fogo, o maior à água, e o médio ao ar; o que é mais agudo ao fogo, o segundo mais agudo ao ar e o terceiro à água. Considerando todos estes corpos, aquele que tem as bases mais pequenas será, por natureza, necessariamente o que melhor se movimenta, pois de todos eles é absolutamente o mais pungente e mais agudo e ainda o mais leve pelo fato de ser constituído por um menor número de partes iguais. O segundo corpo deverá vir em segundo lugar de acordo com estes pressupostos, e o terceiro em terceiro. Portanto, de acordo com o raciocínio correto e verosímil, estabeleçamos que a figura sólida da pirâmide é o elemento que gerou o fogo e a sua semente; digamos que, na ordem de geração, o ar é o segundo e a água o terceiro. É necessário ter em mente que todos os corpos são de tal forma pequenos, que, tomando cada um deles de acordo com o seu género, nenhum pode ser observado por nós por causa da sua pequenez, mas só são visíveis quando reunidos em grande número numa massa consistente. E quanto às proporções que determinam as suas quantidades, aos movimentos e às outras propriedades em geral, é lógico que o deus, tanto quanto a natureza da Necessidade cedeu ao deixar-se persuadir de bom grado, harmonizou isto de acordo com a proporção de modo a que, em cada caso, tudo fosse produzido por ele com precisão.

A partir de tudo quanto acabámos de dizer sobre os géneros, eis o que deve ter ocorrido de acordo com o máximo de verosimilhança: quando a terra encontra o fogo e é dividida pelo que nela há de cortante, pode ser arrastada por dissolução no próprio fogo ou ao deparar-se com uma massa de ar ou de água, até que as suas partes se reencontrem e se harmonizem novamente umas com as outras, tornando-se terra outra vez — pois jamais pode passar a outra espécie. Mas quando a água é dividida pelo fogo, ou até pelo ar, é possível que dê origem a um corpo único constituído de fogo e a

dois de ar; a partir da dissolução de uma partícula de ar, os seus segmentos podem dar origem a dois corpos de fogo. E, por outro lado, quando o fogo é envolvido em ar, em água ou numa porção de terra, posto em movimento pelos elementos que o arrastam, entra em conflito com eles, é castigado e desfeito em pedaços. Então, dois corpos de fogo combinam-se num elemento de ar; e quando o ar é dominado e cortado em pedaços, a partir de duas partes e meia, uma forma de ar é compactada num só corpúsculo de água.

Mas calculemos novamente estas questões do seguinte modo: logo que um dos outros elementos, ao ser envolvido em fogo e cortado pela agudeza dos seus ângulos e das suas arestas, é constituído na natureza do fogo, o corte acaba. É que cada género é semelhante e idêntico a si próprio, e não é possível produzir qualquer alteração num outro que tem uma condição semelhante à sua, nem dele sofrer nenhuma; mas, se se tornar num outro género, haverá um mais fraco a combater com um mais forte e não para de ser dissolvido. Quando as partículas mais pequenas e em menor número são envolvidas pelas maiores e mais numerosas, são dissolvidas e extinguem-se; mas se se deixarem constituir na forma do elemento dominante, param de se extinguir e do fogo é gerado ar, e do ar é gerada água. Todavia, se, enquanto os corpúsculos se estiverem a unir num todo, uma massa de outros elementos entrar em conflito com eles, não param de se dissolver até que sejam completamente afastados e dissolvidos, refugiando-se junto do que é seu congénere; ou, sendo vencidos, se convertam numa massa única, semelhante à que os dominou, e permaneçam com ela. Decerto que estas impressões originam mudanças de lugar; é que as massas de cada género estão separadas, cada uma no sítio que lhe compete, em virtude do movimento do recetáculo; mas as que por vezes se tornam dissemelhantes de si próprias e semelhantes a outras são levadas, por via das agitações, para o lugar daquelas a que se tornaram semelhantes.

Eis as causas por que foram gerados os corpos primeiros e puros; mas quanto ao motivo por que nascerem outros géneros nas suas formas, devemos

apontar como causa a constituição dos elementos de cada corpo, pois cada uma delas não foi feita desde o princípio de modo a que o seu triângulo fosse único e de um tamanho só — já que havia uns mais pequenos e outros maiores — com um número de variações tão grande quanto o de géneros que há dentro das formas. Por isso é que, quando esses triângulos se misturam entre si ou com outros, decorre daí uma variedade infinita. Essa variedade deve merecer a atenção daqueles que tencionam fazer uso de um discurso verosímil sobre a natureza.

No que respeita ao movimento e ao repouso, se não chegarmos a um acordo sobre a forma e em que condições se geram, haverá vários impedimentos ao raciocínio que se segue. Decerto que já se falou sobre este assunto, mas acrescentemos ainda o seguinte: de modo algum o movimento consente existir na uniformidade. É difícil — ou melhor, impossível — haver um movido sem um movente ou um movente sem um movido; não é possível haver movimento sem a existência destes termos, mas é impossível que de algum modo eles sejam uniformes. Assim, estabeleçamos definitivamente que o repouso existe na uniformidade, e o movimento na não-uniformidade; a causa da natureza do que é não uniforme é a desigualdade. Nós já discorremos sobre a geração da desigualdade, mas não dissemos como se separaram os elementos uns dos outros, de acordo com o seu género, e desse modo cessaram de se mover e passar uns pelos outros. Eis o que diremos novamente: a órbita do universo, visto que engloba todos os géneros e é circular, tende por natureza a querer concentrar-se em si mesma e comprime todas as coisas, não permitindo que lugar algum permaneça vazio. Foi por isso que o fogo, principalmente, penetrou em tudo, e em seguida o ar, que é por natureza o segundo em subtileza, e assim sucessivamente para os restantes. De fato, os corpos gerados a partir de partículas maiores são os que deixam maiores interstícios durante a sua composição, enquanto que os mais pequenos deixam interstícios muito pequenos. O processo de compressão impele os mais pequenos para os

interstícios dos maiores. Quando os pequenos se encontram estabelecidos entre os grandes, separando entre si os maiores, e os maiores comprimem os mais pequenos, todos são levados, para cima e para baixo, em direção aos lugares que lhes são próprios. É que cada um, ao mudar de tamanho, é levado igualmente a mudar de posição. É deste modo e por estes motivos que se gera e perdura a não-uniformidade, fornecendo a esses corpos este movimento que existe sempre de forma contínua.

Além dos mencionados, é necessário ter em conta que existem outros géneros de fogo, como a chama e aquilo que emana da chama, que não queima mas fornece aos olhos a luz, e aquilo que, quando a chama se extingue, dela subsiste nos corpos inflamados. O mesmo se aplica ao ar, a que, naquela forma mais pura, nos referimos com o termo "éter", enquanto que para mais turva designamos por "nevoeiro" e "escuridão", existindo também noutras formas que não têm nome e que são geradas por causa da desigualdade dos triângulos. Quanto aos tipos de água, em primeira instância, dividem-se em dois géneros: o líquido e o passível de se liquefazer. O líquido, que tem partes dos mais pequenos compostos de água (os quais são desiguais), é movível por si mesmo ou por outro elemento em virtude da sua irregularidade e da forma da sua figura. Por outro lado, o que é feito a partir de compostos grandes e uniformes é mais estável do que aquele e mais pesado, pois foi compactado por causa da uniformidade. Mas, sob efeito do fogo, que o penetra e dissolve, perde a uniformidade, e, depois de a perder, participa mais do movimento; ao tornar-se facilmente movível, é impregnado pelo ar circundante e espalhado sobre a terra. Cada uma destas impressões recebeu um nome: "derreter" para a decomposição das suas massas e "fluir" para a sua dispersão sobre a terra. Mas quando o fogo se precipita novamente e de forma espontânea, visto que não se precipita para o vazio, o ar circundante repele a massa húmida, que ainda é fácil de mover, em direção aos lugares que o fogo ocupava, obrigando-a a misturar-se com ela própria. Sendo o líquido assim comprimido, recupera a sua

homogeneidade, visto que o fogo, que criara esta irregularidade, tinha-se retirado; assim, é restabelecido ao seu estado original. E, porque o afastamento do fogo é "congelamento", a constrição subsequente ao seu afastamento significa o que chamamos "estado sólido". Dentre todos os tipos de água a que chamámos "passível de se liquefazer", uma que é muito densa, por ser gerada através de partículas muito finas e uniformes (única na sua espécie), foi tingida com uma cor brilhante e amarela e que é o bem mais precioso: o ouro — filtrado através das pedras solidificou-se. Quanto ao rebento do ouro, que é muito duro em virtude da sua densidade e de cor negra, é chamado "*adamante*". Afim ao ouro por causa das partículas, mas tendo mais do que uma espécie, mais compacto em densidade do que o ouro e com pequenas e poucas partículas de terra, de tal modo que é mais duro, embora seja mais leve por ter em si interstícios maiores, é o género do cobre — uma combinação gerada a partir de águas límpidas e densas. Quanto à porção de terra aí misturada, logo que se torna a separar deste com o passar do tempo, torna-se visível por si só e gera-se aquilo a que se chama "verdete".

No que respeita às outras substâncias deste tipo, não será complicado discorrer sobre elas, se investigarmos a modalidade da narrativa verosímil. Alguém que ponha de parte os discursos relativos ao que é eternamente e analise o verosímil que diz respeito ao devir, obtém como que um prazer de que não se arrepende e produzirá na sua vida uma recriação comedida e prudente. Por isso, deixemos também nós, agora, aqueles assuntos e prossigamos a buscar a verosimilhança nestas questões e do seguinte modo.

A água misturada com fogo, toda ela fina e líquida, em virtude do seu movimento e do seu percurso é chamada "líquida". Ela rola macia sobre a terra, e, por as suas bases, menos estáveis do que as da terra, cederem, a água, quando é separada do fogo e do ar, fica sozinha e é mais uniforme e comprimida sobre si mesma por aquilo que dela sai. Solidificada deste modo, a que é mais afetada pelo que está por cima da terra chama-se

"granizo" e sobre a terra chama-se "gelo"; aquela que ficou menos afetada, se não for mais do que meio congelada, chama-se "neve", e se condensar sobre a terra a partir do orvalho, chama-se "geada". No que respeita às espécies de água mais numerosas, por estarem misturadas umas com as outras — a todo esse género, por ter sido filtrado pelas plantas da terra, chamamos sucos —, todas elas, por causa das misturas, têm dissemelhanças. Muitos géneros seus foram produzidos que ficaram sem nome. Mas há quatro espécies que contêm fogo, tendo sido as mais conspícuas as que receberam nomes: a que consegue aquecer tanto a alma como o corpo é o vinho; a que é suave e divide o raio visual e, por estas razões, é brilhante e reluzente para a visão e tem uma aparência lustrosa é o óleo, o pez, o óleo de rícino, o próprio azeite e todos os outros produtos que têm esta mesma propriedade. E o que tem a capacidade de dissolver, nos limites da sua natureza, as partes compactas à volta da boca, proporcionando a doçura através dessa propriedade, tem a designação geral de "mel"; a espécie que dissolve a carne por queimá-la, um género espumoso que está aparte de todos os outros sucos, recebeu o nome "fermento".

Quanto às espécies de terra, a que foi filtrada pela água torna-se num corpo pedregoso do seguinte modo. Quando a água que estava misturada se separa durante a mistura, torna-se numa espécie de ar; transformada em ar, vai disparada para o lugar que lhe é próprio. Como não havia nenhum vazio em redor deles, empurrou o ar circundante. Visto que ele é pesado quando é empurrado e espalhado na massa da terra, comprime-a atirando-a com força para os locais de onde saíra o novo ar; comprimida pelo ar e insolúvel pela água, a terra constitui a pedra, que é mais bela quando é brilhante (pois tem origem em partes iguais e uniformes) e mais feia quando acontece o contrário. Quando toda a humidade é retirada por causa da rapidez do fogo e se constitui um corpo mais seco do que a pedra, gera-se aquele género a que chamamos "barro". Mas acontece que, se restar humidade, a terra torna-se passível de fusão por ação do fogo e, quando arrefece, gera-se uma pedra de

cor negra. Restam dois géneros que igualmente resultam de uma mistura com muita água. Sendo constituídos por partes mais pequenas de terra e ambos salgados, tornam-se semicondensados e novamente dissolúveis pela água; um é o género do salitre, que limpa o azeite e a terra; o outro, que se mistura harmoniosamente em combinações de sabores, é o sal, que segundo a tradição é considerado um corpo amado pelos deuses. Quanto aos que são compostos de ambos, solúveis não em água mas sim no fogo, solidificam-se do seguinte modo e pelos seguintes motivos: nem o fogo nem o ar dissolvem as massas de terra, pois as suas partículas são por natureza mais pequenas do que os interstícios da estrutura da terra e, como há muito espaço por onde podem passar sem ser pela força, permitem que ela fique indissolúvel e indissociável; por outro lado, as partículas de água, que são por natureza maiores, forçam a passagem e, ao fazê-lo, dissociam a terra, dissolvendo-a. De fato, quando a terra não se solidifica pela força, só a água a dissolve deste modo; mas, se se solidificar dessa forma, nada a não ser o fogo a pode dissolver, pois não resta entrada para nada a não ser para o fogo. Quanto à estrutura da água, extremamente forte, só o fogo a pode destruir; porém, quando enfraquece, ambos os elementos a podem destruir: o fogo pelos triângulos, e o ar pelos interstícios. Quanto ao ar comprimido pela força, nada o dissolve a não ser que dissolva o elemento propriamente dito, e quando foi comprimido sem força, só o fogo o dissolve. No que respeita aos corpos misturados a partir de terra e de água, enquanto a água ocupar os interstícios da terra, que são comprimidos pela força, as partes de água que vêm do exterior não têm entrada, pelo que correm em torno de toda a massa sem que ela permita ser dissolvida; mas as partes do fogo entram pelos interstícios de água, e o que a água faz à terra, o fogo o faz ao ar — são as únicas causas que levam este corpo composto a dissolver-se e a fluir. Acontece que, entre estes seres, uns têm menos água do que terra, género a que diz respeito todo o tipo de vidro e as pedras a que chamamos

"fundíveis", mas outros têm mais água: são todos os corpos constituídos de cera e incenso.

Estão então mais ou menos demonstradas as variedades de espécies em função das figuras, combinações e alterações de uns para os outros. Temos agora que tentar esclarecer por que causas se geram essas impressões. Primeiro, é obrigatório que pressuponhamos sempre, nos nossos discursos, a existência de sensações, mesmo que ainda não tenhamos discorrido sobre o que respeita à carne e à geração da carne nem sobre a parte mortal da alma. Acontece que não é possível falar-se disso satisfatoriamente sem que se aborde as impressões sensíveis nem falar daquela separadamente destas; todavia, tratar dos dois assuntos ao mesmo tempo é quase impossível. Assim, temos que pressupor que um dos dois já foi tratado anteriormente; mas regressaremos mais tarde ao que supusemos tratado.

Portanto, para que falemos sobre as propriedades a seguir ao que as gera, tenhamos em conta o que respeita à existência do corpo e da alma. Em primeiro lugar, procuremos saber por que dizemos que o fogo é quente, tendo em conta que ele gera dissociação e corte no nosso corpo. Todos nós temos mais ou menos noção de que a sensação que provoca é como qualquer coisa aguda; no que trata à fineza das suas arestas, à agudeza dos seus ângulos, à pequenez das suas partículas e à rapidez dos seus movimentos, que em todos os sentidos fazem do fogo algo veemente e cortante, que corta de forma pungente o que quer que lhe apareça, devemos considerá-las relembrando a origem da sua figura; e sobretudo que essa e não outra a natureza que divide os nossos corpos e os fragmenta em pequenas partes é justamente o que deu o nome e a sensação ao que nós agora chamamos "quente".

O contrário disto é evidente; todavia, que não fique privada de explicação. Dentre os líquidos que circundam o corpo, quando aqueles que têm partículas maiores se aproximam para expelirem os de partículas mais pequenas (como não lhes é possível ocupar os lugares deles, comprimem a humidade que há em nós), fazem uma coisa inamovível a partir de uma que é

dotada de um movimento irregular através de homogeneização, compressão e solidificação. Porém, aquilo que é unido de forma contrária à natureza luta de acordo com a sua natureza para se afastar no sentido contrário, que é o seu estado próprio. A este embate e a este abalo pusemos os nomes "tremor" e "arrepio", enquanto que esta impressão em geral e aquilo que a provoca tem o nome "frio".

Duro é aquilo a que a nossa carne cede, e mole é aquilo que cede à carne; determinam-se relativamente uns aos outros. Cede aquilo que está assente numa base pequena. Aquele que tem uma base de quadrados, estando assente firmemente, é a forma mais resistente, porque pode reunir grande densidade e tem muita firmeza.

Para que se explique com o máximo de clareza o "pesado" e o "leve", examinemo-los juntamente com aquilo a que chamamos "por baixo" e "por cima". Não é nada acertado pensar que há por natureza dois lugares determinados e opostos que dividem o universo em duas partes: a de baixo, para onde é levado tudo quanto tenha uma massa corpórea; e a de cima, para onde tudo se dirige contrariado. Sabendo que o céu tem todo ele uma forma esférica, todos os pontos que são extremos por estarem à mesma distância do centro devem ser em igual medida extremidades; e quanto ao centro, afastado à mesma distância das extremidades, é forçoso acreditar que seja o oposto de todas as extremidades. Visto que o mundo é por natureza formado deste modo, qual dos pontos se diga estar no alto ou em baixo, para que não pareça com justiça que se está a aplicar designações nada adequadas? Com efeito, não é certo dizer que o local que está no centro do mundo seja por natureza em baixo ou em cima, mas sim no centro; já a periferia não está no centro nem tem em si nenhuma parte mais diferenciada do que outra em relação ao centro ou a qualquer outro dos opostos. Portanto, que tipo de designações contrárias se poderá aplicar àquilo que é em si mesmo semelhante em todos os aspetos e como se pode acreditar que está a falar corretamente? Se houver um sólido em equilíbrio no centro do universo, de

modo algum será levado em direção a qualquer das extremidades, em virtude de serem semelhantes em todas as direções. Mas se algo andasse em círculos à volta dele, achar-se-ia frequentemente nos antípodas e referir-se-ia ao mesmo ponto como "em baixo" e "em cima". Portanto, se o universo é todo esférico, tal como acabo de dizer, não faz sentido dizer que um sítio é em baixo e outro é em cima; de onde provêm estas designações e aquilo a que elas se aplicam, por causa das quais nos acostumámos a descrever o céu como um todo e a dividi-lo deste modo, eis aquilo em que devemos estar de acordo ao supormos o que se segue.

No sítio do universo de que a natureza do fogo mais participa e onde há mais quantidade acumulada daquilo a que ele se dirige, se alguém aí se aproximasse dele, supondo que tinha esse poder, e tirasse partes de fogo para as pesar numa balança, e, erguendo a balança, arrastasse à força o fogo para o ar que lhe é dissemelhante, é evidente que as partes mais pequenas cederiam mais facilmente do que as maiores — é que quando dois corpos são levantados por uma só força, torna-se inevitável que o mais pequeno anua mais facilmente à força e o maior menos, pois resiste até um certo ponto. Ao maior, que é levado para baixo, chamemos "pesado", e ao pequeno, que é levado para cima, chamemos "leve". É forçoso que nós sejamos levados a fazer isto mesmo em relação a este local. Por andarmos sobre a terra, separamos géneros térreos, às vezes até a própria terra, e, contra a natureza, atiramo-los com violência para o ar que é dissemelhante, pois ambos se mantêm naquilo de que são congéneres; mas o mais pequeno acompanha mais facilmente o arrastamento para o dissemelhante do que o maior. Por isso lhe atribuímos a propriedade "leve" a ele e "em cima" ao local para onde foi arrastado e ao oposto "pesado" e "em baixo". Consequentemente, é inevitável que essas propriedades se relacionem umas com as outras de maneiras diversas, em virtude de as massas destes géneros ocuparem um local oposto, umas em relação às outras — se compararmos o que é leve num lugar com o que é leve no lugar oposto, o que é pesado com

aquilo que é pesado, o que está em baixo com o que está em baixo, o que está em cima com o que está em cima, descobriremos que todos se tornam e são opostos, oblíquos e em tudo diferentes uns dos outros. Mas o aspeto particular que devemos ter em mente em relação a todos eles é que, para cada corpo, é o trajeto que conduz ao congénere que torna "pesado" aquele que o percorre e "em baixo" o lugar para onde se dirige; e o contrário é válido para os opostos destes. Estão estabelecidas as causas que dizem respeito a estas propriedades. No que respeita à causa da impressão do "liso" e do "rugoso", qualquer pessoa pode percebê-la e explicá-la a outra pessoa: um resulta da dureza misturada com a irregularidade; o outro é produzido pela homogeneidade combinada com densidade.

No que respeita às questões que são comuns a todo o corpo, resta uma importantíssima, que é a causa dos prazeres e das dores devidos às impressões sobre as quais temos discorrido, que, por receberem as sensações através de todas as partes do corpo, trazem consigo mesmas dor e prazer, simultaneamente. Tomemos, pois, as causas que têm que ver com todas as impressões, sensíveis ou não sensíveis, relembrando a distinção que estabelecemos anteriormente entre a natureza do que se move facilmente e do que se move a custo. É de acordo com ela que devemos procurar tudo aquilo que temos a intenção de perceber.

Quando ao que por natureza se movimenta facilmente sobrevém uma impressão, por mais brevemente que seja, as suas partículas diferentes espalham-se em círculo pelas outras partículas, produzindo nelas essa mesma impressão, até que, ao atingirem o discernimento, dão a conhecer a propriedade do agente. Pelo contrário, o que é estático e não tem nenhum movimento em círculo, apenas sofre a impressão, e não movimenta nenhuma das partículas circundantes, de tal forma que, em virtude de as partículas não a transmitirem umas às outras, a impressão inicial permanece neles imóvel, sem que esteja na totalidade do ser-vivo nem proporcione nenhuma sensação à parte afetada. Isto é o que acontece aos ossos, aos cabelos e a todas as

outras partes maioritariamente térreas que temos em nós. Mas o que dissemos anteriormente tem que ver sobretudo com a visão e com a audição, porque é o fogo e o ar que exercem sobre eles uma influência mais importante. Quanto ao prazer e à dor, é necessário que tenhamos em mente o seguinte: uma impressão violenta e em desacordo com a natureza que se gera em nós de forma súbita é dolorosa, mas, pelo contrário, o regresso ao estado natural de forma súbita é aprazível; já uma impressão moderada e faseada não é sentida, aplicando-se o oposto aos seus opostos. Mas todas as impressões que se geram com facilidade são extremamente sensíveis; porém delas não participam nem dor nem prazer, como por exemplo as impressões que dizem respeito à visão em si, que, como foi dito anteriormente, é um corpo que durante o dia nos é aparentado. De fato, os cortes, as queimaduras e tudo o resto que a afetam não lhes provocam dor nem prazer, quando regressa novamente à sua forma original; embora cause sensações intensas e manifestas em função das impressões que sofra e dos corpos com que de certo modo contacta quando contra eles colide, pois não há qualquer violência na sua dissociação e associação. Mas os corpos com partes maiores, que cedem com relutância ao que age sobre eles e transmitem os movimentos ao todo, sofrem prazer e dor — dor quando são alterados, prazer quando regressam novamente ao estado original. Todos os que se desvanecem a si próprios gradualmente e se esvaziam, mas que se enchem de forma súbita e em larga escala, tornam-se insensíveis quando se esvaziam e sensíveis quando se enchem; e não provocam dores à parte mortal da alma, mas sim prazeres intensos. Isto é evidente em relação a substâncias fragrantes. Mas todos os que são alterados de forma súbita e regressam gradualmente e com relutância ao seu estado original proporcionam sensações absolutamente contrárias às que atrás referimos; é evidente que é o que acontece em relação às queimaduras e aos cortes no corpo.

Eis uma explicação razoável das impressões comuns a todo o corpo e dos nomes que foram dados aos agentes que as geram. Devemos agora tentar

falar, tanto quanto nos for possível, do que se gera nas partes específicas do nosso corpo, das suas impressões e, mais uma vez, das causas dos seus agentes. Primeiro, devemos esclarecer, na medida do possível, tudo quanto deixámos por dizer nos discursos anteriores acerca dos sucos, e das impressões particulares da língua. É evidente que também estas, tal como outras, se geram por meio de algumas associações e dissociações, mas, além disso, estão, mais do que qualquer outra coisa, relacionadas com a rugosidade e a lisura. Com efeito, todas as partículas terrosas que entram pelos vasos sanguíneos, que se prolongam até ao coração, são para a língua uma espécie de instrumentos de teste: colidem com as partes húmidas e tenras da carne e, ao dissolverem-se, contraem e secam os vasos sanguíneos. As mais rugosas apresentam-se-nos como amargas e as que são menos rugosas como azedas. De entre elas, as que limpam os vasos sanguíneos lavam toda a superfície da língua. Fazem-no além da justa medida e excedem-se a ponto de dissolver parte da própria natureza da língua (tal como os salitres) e são todas chamadas "picantes", ao passo que as que são mais fracas do que o salitre e têm uma ação de limpeza na medida justa são "salgadas" — sem amargor áspero e evidenciando uma sensação mais amistosa.

Outras que, por terem partilhado do calor da boca e sido trituradas por ela, são inflamadas em conjunto e, em sentido inverso, queimam aquilo que as sobreaqueceu, são levadas para cima (em virtude da sua leveza) para junto da parte sensorial da cabeça, cortando tudo o que lhes sobrevenha; graças à natureza das propriedades que todas estas substâncias têm, elas foram chamadas "acres". Por outro lado, há partículas que foram diminuídas por putrefação. Elas imiscuíram-se nos vasos sanguíneos estreitos por terem a mesma dimensão que as partículas terrosas e a mesma quantidade de ar que existe nos vasos sanguíneos, de tal forma que fazem com que eles se movimentem e misturem uns com os outros; quando estão misturadas, formam uma cerca e, como as de um tipo se imiscuem nas de outro tipo, dão origem a

espaços vazios que são distendidos pelas partículas que entram. Quando um espaço vazio húmido, seja terroso ou em estado puro, se distende em torno do ar, forma um reservatório húmido com ar e gera-se um espaço vazio de água arredondado; os que são de água pura e translúcidos em toda a volta receberam o nome "bolha", enquanto que os que são terrosos e ao mesmo tempo movimentados e efervescentes são referidos com as designações "ebulição" e "fermentação". O responsável por estas impressões é chamado "ácido".

Uma impressão que seja contrária ao conjunto das que acabámos de falar é fruto de uma causa contrária. Sempre que a estrutura das partículas que entram em algo líquido é de natureza afim à da língua, aquelas alisam-na lubrificando as rugosidades, relaxando aquilo que foi comprimido em desacordo com a natureza e comprimindo aquilo que foi relaxado em desacordo com a natureza e restabelecendo tudo, tanto quanto possível, de acordo com a natureza; por todos estes remédios para as impressões violentas serem em tudo aprazíveis e amigáveis, eles foram chamados "doces".

Eis o que há a dizer sobre estes assuntos. Em relação à propriedade que diz respeito às narinas, não há formas a definir. É que todos os odores são semigerados, e acontece que não há qualquer forma com dimensão para ter um cheiro. Pelo contrário, os nossos vasos sanguíneos têm uma constituição demasiado estreita para os géneros de terra e de água e demasiado larga para os de fogo e ar, razão pela qual ninguém nunca sentiu nenhum cheiro destes corpos, pois os cheiros são gerados a partir daquilo que se liquefaz, apodrece, se dissolve ou evapora. Com efeito, os cheiros são gerados durante o estado intermédio em que a água se está a transformar em ar, ou o ar em água, e todos eles são vapor ou nevoeiro. Entre eles, o nevoeiro é o que passa de ar para água, e o vapor é o que passa de água para ar; daí que todos os cheiros sejam mais finos do que a água e mais espessos do que o ar. Isso é evidente quando um obstáculo se interpõe à respiração de alguém e

outra pessoa lhe aspira o sopro respiratório com força. Nenhum cheiro é filtrado juntamente com ele, e passa somente um sopro respiratório livre de cheiros. Deste modo, as suas variedades formam dois grupos desprovidos de nome, visto que não advêm de uma determinada quantidade de espécies simples; então, às únicas duas que, com justiça, são manifestas chamemos-lhes "aprazível" e "desagradável"; uma exaspera e constringe toda a cavidade que em nós está situada entre a cabeça e o umbigo; a outra amacia esta zona e devolve-lhe alegremente o seu estado natural.

Analisemos agora a terceira parte sensível que há em nós: a que diz respeito à audição. Devemos explicar por meio de que causas surgem as impressões que lhe dizem respeito. Estabeleçamos que, de um modo geral, o som é uma pancada infligida pelo ar e transmitida pelos ouvidos, cérebro e sangue até à alma, enquanto que a audição é o movimento dessa pancada que começa na cabeça e termina na região do fígado. Quando o movimento é rápido, o som é agudo; quando é mais lento, o som é mais grave; se o movimento for constante, o som é uniforme e suave; no caso contrário será áspero. Se o movimento for possante, o som será amplo; caso contrário, será breve. No que trata à harmonia entre os sons, é inevitável que falemos dela em discursos posteriores.

Resta-nos ainda um quarto género de sensação que é forçoso que determinemos, pois envolve em si mesmo um grande número de variedades; a todas elas chamámos "cores". Trata-se de uma chama que emana de todos os corpos, cujas partículas têm a mesma dimensão que as do raio de visão de modo a produzir a sensação; nos discursos anteriores dissemos algo sobre as causas da origem da visão. No que respeita às cores, eis a explicação que está mais de acordo com a verosimilhança e que parece ser adequada para expor detalhadamente. As partículas que vêm de outros corpos e chocam com o raio de visão são por vezes mais pequenas, por vezes maiores e por outras têm a mesma dimensão que as do raio de visão. As que são do mesmo tamanho são insensíveis e a essas chamamos-lhe "transparentes"; mas as

maiores, que associam o raio de visão, e as mais pequenas, que o dissociam, são irmãs das que parecem quentes e frias à carne e amargas à língua; assim, chamamos-lhes "acres" porque aquecem. Quanto ao branco e ao preto, são impressões semelhantes àquelas, mas são geradas noutro órgão, motivo pelo qual aparecem de um modo diferente. Eis o modo como devemos nomeá-las: o "branco" é o que dilata o raio visual e o "preto" é o que faz o contrário. Quando se trata de um movimento mais pungente e de um outro género de fogo que chocam com o raio de visão e o dissociam até aos olhos, irrompendo com violência pelas entradas dos olhos, dissolvendo-as, fazem correr delas essa torrente de água e fogo a que chamamos "lágrimas". Quando este movimento, que é próprio fogo, se encontra com o fogo que vem no sentido oposto, um deles salta como um relâmpago, e o outro entra e extingue-se entre a humidade, gerando-se neste alvoroço todo o tipo de cores; a esta impressão chamamos "ofuscação" e àquilo que a produz damos os nomes "brilhante" e "resplandecente". Porém, quando o género de fogo intermédio entre estes dois chega à parte húmida dos olhos e se mistura com ela, não é resplandecente; em virtude de a humidade se misturar com o clarão do fogo, produz-se uma cor sanguínea, a que damos o nome "encarnado". Misturando o encarnado com o brilhante e o branco, gera-se o amarelo; em que proporção são misturados, não seria prudente explica-lo, mesmo que alguém soubesse, pois a partir deles não seria possível expressar razoavelmente nem uma necessidade nem um discurso verosímil. O encarnado misturado com o preto e o branco dá púrpura ou bistre, quando esta mistura é queimada e lhe é acrescentado mais preto. O fulvo gera-se com a mistura de amarelo e cinzento, o cinzento com a mistura de branco e preto, e o ocre de branco misturado com amarelo. Quando se combina branco com brilhante e se mergulha esta mistura em preto carregado, produz-se o azul-escuro; o azul-escuro misturado com branco dá azul-claro, e o fulvo misturado com preto dá verde.

Quanto às restantes cores, é relativamente evidente, a partir destes exemplos, a que misturas se devem assemelhar de modo a salvaguardar a narrativa verosímil. Mas se alguém quiser examiná-las por meio de um teste prático, estaria a ignorar a distinção entre a natureza humana e a divina; porque, enquanto um deus é suficientemente conhecedor e ao mesmo tempo capaz de fazer a mistura de muitas coisas em conjunto numa só e novamente de dissolver o que é uno em múltiplas coisas, nenhum homem é neste momento, nem alguma vez será capaz de fazer qualquer das duas operações.

Uma vez criadas todas estas coisas deste modo e de acordo com a necessidade, o demiurgo do que é mais belo e melhor colocou-as como acessórias naquilo que é gerado, de modo a engendrar o deus autossuficiente e mais perfeito, servindo-se a esse respeito das causas instrumentais; mas foi ele próprio que forjou o bom funcionamento em tudo o que é deveniente. Por isso, é necessário distinguir duas espécies de causas: a necessária e a divina. E é a divina que devemos procurar em tudo, com vista à obtenção de uma vida feliz, na medida em que a nossa natureza o admita; quanto à necessária, é em função da divina que a procuramos, tendo em mente que sem as causas necessárias não nos podemos ocupar das próprias causas divinas, as únicas com que nos preocupamos, nem apreendê-las nem participar delas de qualquer modo.

Assim, tal como os carpinteiros têm a madeira já preparada para trabalhar, temos nós agora também à nossa disposição os géneros das causas já filtrados, a partir dos quais é forçoso que teçamos o resto do discurso. Regressemos, por um breve instante, de novo ao princípio do discurso e voltemos rapidamente ao ponto a partir do qual aqui chegámos; tentemos providenciar uma cabeça (como final) à nossa narrativa que esteja em harmonia com o que dissemos até aqui. É que, tal como foi dito de princípio, em virtude de estas coisas estarem desordenadas, o deus criou em cada uma delas uma medida que servisse de referência tanto a cada uma em relação a si mesma, como também em relação às outras, de modo a serem

proporcionais. Essas proporções eram tantas quantas podiam ser e possuíam analogia e proporcionalidade. É que até àquele momento, nenhuma delas tomava parte na ordem, a não ser que fosse por acaso, e nenhuma era inteiramente digna de ser chamada do modo que agora são chamadas, como "fogo", "água" e qualquer um dos outros. Mas tudo isto o deus começou por organizar, e em seguida constituiu o universo a partir delas — um ser-vivo único que contém em si mesmo todos os outros seres-vivos, mortais e imortais. E ele mesmo se tornou demiurgo dos seres divinos, enquanto que atribuiu o encargo de fabricar os mortais àqueles que tinham sido gerados por si. Estes, imitando-o, depois de terem recebido o princípio imortal da alma, tornearam para ele um corpo mortal a que deram como veículo todo o corpo e nele construíram uma outra forma de alma, mortal, que contém em si mesma impressões terríveis e inevitáveis: primeiro, o prazer, o maior engodo do mal; em seguida, as dores, que fogem do bem; e ainda a audácia e o temor, dois conselheiros insensatos; a paixão, difícil de apaziguar, e a esperança, que induz em erro. Tendo misturado estas paixões juntamente com a sensação irracional e com o desejo amoroso que tudo empreende, constituíram a espécie mortal submetida à Necessidade.

Por este motivo, temendo conspurcar a parte divina, o que não era de todo inevitável, estabeleceram a parte mortal numa outra morada do corpo, separada daquela, e construíram um istmo e um limite entre a cabeça e o peito, ao estabelecerem no meio deles o pescoço, para que fosse um separador. No peito, também chamado tórax, sediaram a parte mortal da alma. Visto que uma parte dela é, por natureza, mais forte e outra mais fraca, construíram uma divisória na cavidade do tórax, (70a) como se delimitam os aposentos das mulheres separados dos dos homens. Entre elas puseram o diafragma a servir de barreira. Assim, estabeleceram a parte da alma que participa da coragem e do fervor, que é adepta da vitória, mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que escutasse a razão e, em conjunto com ela, refreasse pela força a espécie dos desejos, sempre que

estes não quisessem de modo algum obedecer prontamente às ordens e aos decretos da cidadela do alto. Quanto ao coração, o entroncamento dos vasos sanguíneos e a fonte do sangue que circula com energia por todos os membros, estabeleceram-no na morada dos guardiões, para que, quando o sentimento de cólera fervilhasse por a razão anunciar que uma ação injusta a partir de causas exteriores ou que alguma se prepara a partir do íntimo, causada pelos desejos, tudo aquilo que no corpo há de sensível apreendesse imediatamente, através de todos os canais estreitos, as advertências e ameaças, estivesse atento, obedecesse em absoluto e, desta forma, permitisse que a parte mais nobre prevalecesse sobre tudo. No que respeita ao bater do coração perante a expetativa de perigos e o despertar de paixões, já que sabiam de antemão que era por causa do fogo que toda esta dilatação se produzia nas pessoas encolerizadas, os deuses engendraram um reforço, implantando a forma do pulmão, que, primeiro que tudo, é mole e exangue e, por outro lado, tem no seu interior cavidades perfuradas, como as de uma esponja, para que, ao receberem o ar e as bebidas, arrefecessem o coração e o dotassem de fôlego e acalmia quando aquece. Por isso talharam um canal desde a traqueia até ao pulmão e estabeleceram-no em volta do coração como uma almofada, para que, quando a paixão se desencadeasse dentro dele, ressaltasse contra algo que amortece e arrefece, para que se esforçasse menos, e, juntamente com as paixões, pudesse submeter-se mais facilmente à razão.

Quanto à parte da alma que deseja comida e bebida e tudo aquilo de que o corpo tem necessidade por natureza, essa parte eles estabeleceram entre o diafragma e o limite do umbigo, fabricando em toda esta região uma espécie de manjedoura para o sustento do corpo. Foi nesse lugar que aprisionaram esta parte da alma como se fosse uma criatura selvagem, mas que era necessário alimentar, para que no futuro pudesse existir uma espécie mortal. De modo a que estivesse sempre situada junto à manjedoura e estabelecida bem mais longe do centro de decisões, provocando nele o menos possível de

distúrbios e clamores, e a parte mais poderosa pudesse deliberar com tranquilidade sobre tudo o que respeita ao conjunto e a cada parte, atribuíram-lhe esta arrumação espacial. Estavam conscientes de que ela não conseguia compreender a razão, e, se de algum modo apreendesse alguma das sensações, não estaria na sua natureza a capacidade de perceber algo que pertencesse à razão; em vez disso, de noite e de dia seria extremamente influenciada por representações e simulacros. De acordo com isto, um deus delineou um plano conforme à sua intenção: constituiu a espécie do fígado e estabeleceu-o na morada desta parte da alma. Fabricou-o espesso, liso e brilhante e contendo doce e amargor, para que a potência das noções, ao transportá-las do intelecto até ele, como num espelho que recebe impressões e fornece reflexos a quem o contemplar, o atemorizasse, ao trazer-lhe ameaças terríveis e, fazendo uso da sua parte congénere que tem amargor, espalhasse o amargo por todo ele e fizesse aparecer as cores da bílis, contraindo-o até se fazer áspero e todo rugoso, vergando e contraindo o lobo a partir da posição correta e obstruindo e fechando a vesícula e as entradas, de modo a provocar dores e náuseas. Em sentido oposto, quando algum movimento inspiratório reflete do pensamento simulacros de suavidade, converte o amargor em tranquilidade, pois esse movimento não quer ser anexado a uma natureza contrária à sua. Em vez disso, com recurso à doçura que está por natureza presente no fígado, corrige tudo para ficar correto, liso e livre, tornando agradável e de bom humor a parte da alma que está estabelecida junto do fígado, passando a noite de forma tranquila e fazendo uso da divinação durante o sono, dado que não participa da razão nem do pensamento. Aqueles que nos constituíram, ao lembrarem-se da ordem do seu pai, que lhes tinha mandado fazer o género mortal da melhor forma possível dentro das suas capacidades, retificaram as suas deficiências deste modo (com o estabelecimento da divinação), para que de algum modo ele tivesse ligação à verdade. Eis um indício suficiente de que o deus concedeu a divinação à insensatez humana; é que ninguém participa da divinação

inspirada e verdadeira em consciência, mas sim quando o seu pensamento é suspenso durante o sono ou pela doença, ou se for adulterado por qualquer tipo de delírio. Por outro lado, é em consciência que o Homem deve compreender o que foi dito — depois de o trazer de novo à memória — em sonhos ou em estado de vigília sob o efeito da natureza da divinação e do delírio; quanto aos simulacros que tenha visto, deve, por meio da reflexão, explicar de que modo e por que motivo cada um deles possa significar algo de mau ou de bom, quer pertença ao futuro, ao passado ou ao presente. Enquanto aquele que está possuído se mantiver neste estado, não cumprirá a tarefa de distinguir por si próprio o que lhe foi dado a conhecer ou a ouvir, pois está certo o velho dito: "Pertence somente ao sábio cumprir a sua tarefa de se conhecer a si mesmo". Daí que a norma tenha estabelecido que o género dos profetas seja intérprete das divinações inspiradas. Há quem lhes chame "adivinhos", ignorando por completo que eles interpretam revelações e aparições por meio de enigmas, e de modo algum são adivinhos, pelo que será mais justo chamar-lhes "profetas de assuntos divinatórios".

É por isto que a natureza do fígado é assim e foi graças à divinação que lhe foi atribuído este lugar que descrevemos. Além disso, é ainda enquanto cada criatura está viva que este órgão fornece os sinais mais visíveis, já que depois de lhe ter sido privada a vida torna-se cego e os sinais que fornece são muito obscuros para terem uma significação evidente. Mas a estrutura do órgão vizinho e o fato de o lugar desta entranha ser à esquerda é em favor do fígado: para o manter sempre brilhante e limpo, como se fosse um trapo de limpar o espelho que está sempre à mão e disponível para ser utilizado. Por isso, sempre que por causa de uma doença do corpo se geram impurezas junto do fígado, a porosidade do baço depura-as e absorve-as todas, pois é feito de uma trama permeável e exangue. Daí que, quando fica preenchido por aquilo que filtra, aumenta de tamanho e fica ulcerado; porém, quando o corpo é purgado, diminui de tamanho e retoma a sua forma original.

Portanto, no que diz respeito à alma, se nós falámos com verdade sobre a sua parte mortal, sobre a divina, de que modo, com a colaboração de quê e por que razão foi estabelecida separadamente, somente o poderemos afirmar com certeza depois de um deus o confirmar. Que o que nós dissemos é verosímil, devemos arriscar a declará-lo agora e mais ainda quando refletirmos sobre essa matéria. E declaremo-lo então.

De acordo com os mesmos pressupostos, devemos abordar agora o que se segue: como foi gerado o resto do corpo. Será mais adequado seguir este raciocínio em vez de qualquer outro para explicar a sua constituição. Os que constituíram a nossa espécie estavam a par da licenciosidade que haveria em nós em relação à bebida e à comida, e que, por causa da gula, consumiríamos muito mais do que a medida necessária. Para que não tivéssemos uma morte rápida, por causa das doenças, e para que a espécie dos mortais, ainda incompleta, não acabasse de imediato — uma vez previstas estas coisas —, os deuses estabeleceram o chamado baixo ventre como recetáculo da bebida e da comida supérfluas, e enrolaram em volta dele os intestinos para que os alimentos não passassem pelo corpo rapidamente e isso obrigasse a que ele tivesse necessidade de outro alimento, tornando-se insaciável. Por causa da gula, a espécie humana tornar-se-ia completamente estranha à filosofia e às Musas, e seria desobediente à parte mais divina que há em nós.

No que respeita aos ossos, à carne e à natureza deste tipo de elementos orgânicos, eis o que se passou. Para todas as estruturas, o ponto de partida foi a geração da medula. De fato, os laços da vida, desde que a alma está unida ao corpo, foram presos a ela e constituíram a raiz da espécie mortal; mas a medula em si foi gerada a partir de outras substâncias. Com efeito, de entre os triângulos, os primeiros em regularidade e lisura que, em virtude da sua precisão, eram mais capazes de produzir fogo, água, ar e terra, o deus escolheu-os separadamente dos outros géneros, misturou-os uns com os outros na medida certa, concebendo uma mistura de sementes para todo a

espécie mortal, e produziu a medula a partir deles. Em seguida, plantou e aprisionou nela os géneros de alma, e, na sua distribuição inicial, dividiu imediatamente a medula em figuras equivalentes em número e qualidade aos das figuras que estava destinado que cada espécie tivesse. Depois, moldou em forma de círculo perfeito essa parte da medula, a qual, semelhante a um terreno lavrado, havia de receber a semente divina, e chamou-lhe "encéfalo", de tal forma que, quando cada ser-vivo estivesse acabado, o recipiente que o contivesse seria a cabeça. Aquilo que era suposto conter o resto da alma (a sua parte mortal) dividiu-o em figuras redondas e, ao mesmo tempo, alongadas; a este conjunto deu o nome "medula", e, lançando a partir delas os laços de toda a alma, como a partir de âncoras, formou em torno dela todo o nosso corpo, tendo primeiro construído à volta de todo o conjunto uma proteção feita de osso.

Quanto à constituição do osso, ela processou-se do seguinte modo: depois de ter peneirado terra pura e lisa, misturou-a e humedeceu-a com medula; em seguida, pô-la no fogo; depois mergulhou-a em água, pô-la novamente no fogo e outra vez em água. Repassando-a várias vezes deste modo num e noutro, tornou-a impassível de ser dissolvida por ambos. Foi desta mistura que se serviu para tornear uma esfera óssea à volta da cabeça, na qual deixou ficar uma saída estreita. Em redor da medula do pescoço e do dorso estendeu as vértebras, semelhantes a gonzos, que moldou a partir da mesma mistura, começando pela cabeça e atravessando todo o dorso. Cercou toda a semente, para deste modo a manter a salvo com uma vedação pétrea onde criou articulações, servindo-se das propriedades do Outro que colocou no meio deles em virtude do movimento e da flexibilidade. Mas, prevendo que a condição da natureza óssea seria mais fragmentável do que devia ser e muito inflexível — se fosse aquecida e novamente arrefecida, gangrenaria rapidamente — e que a semente dentro dela se destruiria, concebeu deste modo e por estes motivos o género dos tendões e da carne, para que, unindo todos os membros com os tendões, que distendem e contraem em torno das

vértebras, o corpo se pudesse dobrar e estender. A carne seria uma proteção contra as queimaduras e um obstáculo para o frio e ainda para as quedas, semelhante a uma almofada que cede de forma mole e suave ao peso dos corpos. Por conter dentro de si própria uma humidade quente que durante o verão seria exsudada, produziria no exterior de todo o corpo uma agradável frescura e durante o inverno, novamente por meio deste fogo, repeliria adequadamente as investidas do frio que o cerca do exterior. Tendo isto em consideração, aquele que nos moldou, como se trabalhasse a cera, fez uma mistura e uma combinação harmoniosa de água, fogo e terra, aos quais acrescentou um fermento composto de ácido e de sal, e constituiu a carne mole e suculenta.

No que respeita à natureza dos tendões, de osso e de carne sem fermento, misturou-os num só composto com propriedades intermédias àqueles dois, servindo-se da cor amarela. Daí que os tendões apresentem a propriedade de serem mais compactos e viscosos do que a carne, mas mais moles e húmidos do que os ossos. Com eles, o deus envolveu os ossos e a medula; depois de ter unido os ossos uns com os outros aos tendões, de seguida cobriu todos eles com carne por cima. Os ossos que continham mais alma envolveu-os com muito menos carne e os que tinham menos alma dentro de si, envolveu-os com muita e mais compacta. Junto às articulações dos ossos, onde a razão mostrava que não havia qualquer necessidade de carne, ele fez crescer a carne com pouca espessura, para que os corpos não se fizessem difíceis de carregar e se tornassem avessos ao movimento, pois impediriam as flexões; e, por outro lado, para que, as carnes abundantes e excessivamente densas, compactadas umas com as outras, não causassem insensibilidade em virtude da sua firmeza nem fizessem os corpos muito avessos à memória e torpes de pensamento. É por isso que as coxas, as pernas e a zona das ancas, os ossos da zona do braço e do antebraço e todos os que em nós são desprovidos de articulação, isto é, todos os ossos que, por terem pouca alma na sua medula, são vazios de pensamento; todas estas zonas estão completamente

preenchidas de carne. Pelo contrário, as partes com pensamento têm menos carne — exceto quando o deus constituiu alguma parte de carne autónoma por causa dos sentidos, como a espécie da língua, por exemplo; mas na maior parte dos casos, passou-se daquele modo. É que a natureza gerada da Necessidade e por ela criada de modo algum admite ao mesmo tempo uma estrutura óssea compacta, muita carne e acuidade sensorial. Mais do que todas, seria a estrutura que circunda a cabeça que teria estes atributos, contanto que elas pudessem ocorrer ao mesmo tempo, e, por outro lado, se o género dos homens tivesse uma cabeça coberta de carne e tendões — isto é, forte — granjearia uma vida duas ou mais vezes maior, mais saudável e mais livre de dores do que agora. Nesse momento, os demiurgos da nossa geração, ao refletirem sobre se o género que estavam para criar havia de ter uma vida mais longa e pior, se uma mais breve e melhor; e decidiram que, por todos os motivos, deviam preferir uma vida mais curta que fosse melhor a uma mais longa que seria mais trivial. Daí que não tenham recobrido a cabeça com carne e tendões, mas sim com um osso fino, pois ela não se destinava a fazer qualquer flexão. Foi por todas estas razões que a cabeça aplicada a todos os homens é mais própria para sentir e mais dada ao pensamento, e por outro lado muito frágil. No que respeita aos tendões, foi deste modo e por estes motivos que o deus os pôs em círculo ao fundo da cabeça, colando-os uniformemente à volta do pescoço, e lhes uniu as extremidades dos maxilares por baixo da natureza do rosto. Quanto aos outros, distribuiu-os por todos os membros, unindo cada articulação à sua articulação contígua.

Em relação às propriedades da nossa boca, foi com vista ao que é necessário e melhor que aqueles que a apetrecharam a apetrecharam de dentes, língua e lábios, segundo a forma como hoje está disposta, concebendo a entrada com vista à necessidade e a saída com vista ao melhor; é que tudo quanto entra, dado ao corpo como alimento, diz respeito

ao necessário, e o fluxo de palavras, que corre para o exterior e auxilia o pensamento, é o mais belo e excelente de todos os fluxos.

Não era possível deixar a cabeça calva só com o osso, por causa das intempéries de cada uma das estações, nem, por outro lado, consentir que ela ficasse oculta por uma massa de carne que a tornaria muda e insensível. Como a natureza do que tem carne não secasse, foi separada dela uma grande camada superficial a que agora chamamos pele. Esta camada, em virtude da humidade que circunda o cérebro, uniu-se a si mesma e propagou-se em círculos até que cobriu a cabeça; a humidade, que irrompia sob as costuras, irrigou-a e encerrou a camada no cume da cabeça, como se tivesse dado um nó. Há variadas formas de sutura em função da ação das órbitas da alma e do alimento: essas suturas são em maior número quando essas forças se opõem muito umas às outras e em menor quando se opõem menos. Através do fogo, a divindade perfurou toda a pele em círculos, e as secreções eram expelidas ao passarem pela pele para o exterior; tudo quanto fosse húmido e quente em estado puro saía. Por outro lado, a mistura constituída pelos mesmos elementos que a pele elevou-se pelo movimento e estendeu-se muito para fora, pois tinha uma finura igual à das perfurações. Mas, em virtude da sua lentidão, foi empurrada novamente do exterior para o interior pelo ar circundante. Encheu a pele e ganhou raízes debaixo dela.

Foi por causa destes fenómenos que nasceu na pele o género do cabelo, fibroso e congénere da pele, mas mais sólido e mais denso por causa da compressão provocada pelo arrefecimento; esse processo de compressão ocorre quando cada cabelo é separado da pele e arrefece. Foi deste modo que aquele que nos fez produziu uma cabeça cabeluda, servindo-se das causas que referimos, por considerar que, em vez de carne, era necessário haver uma cobertura à volta do cérebro (tendo em vista a sua segurança) que fosse leve e capaz de lhe garantir sombra no verão e abrigo no inverno, sem que se gerasse qualquer obstáculo que impedisse a capacidade sensorial. No local à volta dos dedos, onde se entrecruza o tendão, a pele e o osso, a

mistura destes três, quando secou por completo, deu origem a uma única pele dura que reunia todos os outros — fabricada com estas causas acessórias, mas produzida com o pensamento como causa principal e tendo em vista aqueles que viriam a seguir. É que aqueles que nos constituíram tinham conhecimento de que um dia as mulheres e os outros animais selvagens seriam gerados a partir dos homens e também sabiam que muitas dessas criaturas teriam que se servir das garras para muitos fins; daí que, ao mesmo tempo que eram gerados os homens, eles fizeram um esboço das garras. Foi deste modo e por estes motivos que criaram a pele, os pelos e as unhas nas extremidades dos membros.

Logo que todas as partes e todos os membros do ser-vivo mortal ficaram naturalmente combinados, seria forçoso que este tivesse uma vida exposta ao fogo e ao ar. Visto que ele seria consumido e desgastado e, por causa disso, pereceria, então os deuses conceberam um auxílio para ele. Criaram uma natureza congénita da humana, tendo misturado outras sensações com outras figuras, de modo a que resultasse um outro ser. Trata-se das árvores, das plantas e das sementes, atualmente educadas entre nós e domesticadas pela agricultura; porém, antigamente existiam somente géneros bravios, os quais eram mais velhos do que os dos nossos dias. A tudo quanto participe da vida podemos chamar-lhe corretamente ser-vivo, segundo parece. Porém, esta espécie de que falamos participa da terceira forma de alma, que está estabelecida entre o diafragma e o umbigo, como dissemos, e nada tem que ver com a opinião, com o raciocínio ou com o intelecto, mas sim com a sensação de prazer ou de dor que acompanha os apetites. De fato, mantém-se passiva em relação a tudo, rodando ela própria em si mesma e em torno de si mesma, repelindo o movimento do exterior e fazendo uso do que é seu congénere, pois a sua geração não lhe permitiu perceber por natureza nada de si própria nem raciocinar. Por isso, ainda que tenha vida e não seja nada senão um ser-vivo, mantém-se estática e enraizada, privada de movimento próprio.

Depois de os seres mais poderosos plantarem todos estes géneros como alimento para os mais fracos (nós) equiparam o nosso próprio corpo com canais, tal como se talham regos nos jardins, para que fosse como que irrigado por uma torrente que o inunda. Primeiro, talharam dois canais escondidos por baixo do ponto onde se juntam a pele e a carne, os vasos sanguíneos dorsais (que são dois), porque acontece que o corpo é duplo: tem um lado direito e um esquerdo. Lançaram estes vasos sanguíneos ao longo da coluna, encerrando entre eles a medula geratriz, para que se desenvolvesse ao máximo e, fluindo em abundância dali para os outros locais, a corrente gerada pudesse providenciar uma irrigação uniforme. Em seguida, dividiram os vasos sanguíneos à volta da cabeça e enlaçaram as extremidades de modo a ficarem enrolados uns nos outros, fletindo os do lado direito para o lado esquerdo do corpo e os do lado esquerdo para o lado direito, de modo a que fizessem uma ligação com a pele entre a cabeça e o corpo, já que esta não estava envolvida com tendões em círculo no topo, e para que todo o corpo distinguisse o efeito das sensações provenientes de cada uma das partes.

Logo de seguida, os deuses prepararam a irrigação da forma que se segue; perceberemo-la mais facilmente se concordarmos de antemão com isto: todos os corpos constituídos a partir de partículas mais pequenas sã impermeáveis aos de partículas maiores, e os de partícula maiores não conseguem ser impermeáveis aos de partículas mais pequenas; de todos os géneros, o fogo é o que é constituído por partículas mais pequenas, daí que atravesse a estrutura da água, da terra e do ar, enquanto nada é impermeável a ele. Devemos ter em mente que se passa o mesmo com o nosso abdómen: quando a comida e a bebida caem dentro dele, ficam retidos; no entanto, o sopro respiratório e o fogo não conseguem, pois são constituídos por partes mais pequenas do que as da constituição do abdómen. Portanto, o deus serviu-se deles para fazer a irrigação desde o tórax até aos vasos sanguíneos, tecendo uma trança de ar e de fogo, semelhante a uma nassa com dois funis à entrada, e fez um desses dois bifurcado; a partir destes funis

estendeu uma espécie de junco em círculos por toda a trança até às extremidades. Todo o interior do entrançado era constituído por fogo, enquanto que os funis e o invólucro tinham a forma do ar. Pegando nele, colocou-o da seguinte forma no interior do ser-vivo que moldava. Um dos funis largou-o na boca. Como esse era o bifurcado, esticou uma das ramificações até ao pulmão pela traqueia abaixo, e a outra até ao abdómen ao longo da traqueia; a outra dividiu-a e fez passar cada uma das duas partes em conjunto pelos canais do nariz, de tal forma que, visto que a segunda não passa pela boca, todos os fluxos daquela são cumpridos por esta. Quanto ao resto da nassa, o invólucro, ele fê-la crescer à volta de toda a cavidade do nosso corpo e fez tudo de forma a que umas vezes todo ele fluísse docemente pelos funis — os quais são feitos de ar —, e outras vezes os funis se esvaziassem. Visto que o corpo é permeável, fez, por outro lado, que a trança entrasse por ele e novamente saísse. Já os raios de fogo encerrados dentro dele, eles seguiriam o ar de um lado para o outro; e isto não cessaria enquanto o ser-vivo mortal mantivesse a sua constituição. Foi por isso que aquele que estabeleceu as designações se referiu a isto pondo-lhes os nomes "inspiração" e "expiração". Todas estas ações e impressões foram geradas no nosso corpo para que ele, sendo irrigado e refrescado, se alimentasse e vivesse. É que sempre que a respiração se dirige de dentro para fora e de fora para dentro, o fogo unido ao seu interior segue-a. Neste constante vaivém, entra pelo abdómen e apropria-se da comida e da bebida; dissolve-os, dividindo-os em pequenas partes, leva-os pelos poros por onde se desloca e despeja-os nos vasos sanguíneos, como a água de uma fonte em canais, e faz fluir pelo corpo as torrentes dos vasos sanguíneos, como num aqueduto.

Vejamos novamente as impressões da respiração e de que causas se serve para ser do modo como é agora. Passa-se o seguinte: quando já não há nenhum vazio em que possa entrar alguma das coisas que se movimentam, e como o sopro respiratório sai de dentro de nós, o que se sucede é evidente

para todos: ele não vai para o vazio, mas empurra o ar que está próximo de si para fora do seu lugar; este, ao ser empurrado, desloca incessantemente o ar próximo de si e, de acordo com esta necessidade, todo ele se desloca, num movimento circular, em direção ao lugar de onde sai o sopro respiratório. Entra nesse lugar e preenche-o, seguindo o sopro respiratório. E tudo isto ocorre em simultâneo, semelhante ao girar de uma roda por não existir qualquer vazio. É por isso que a zona do peito e do pulmão, quando expele o sopro respiratório para o exterior, fica novamente cheia do ar que circunda o corpo, pois este entra através da carne porosa e circula dentro dele; quando o ar regressa e se dirige para o exterior através do corpo, força o ar inspirado a entrar pela passagem das narinas e pela boca. Devemos estabelecer que a causa deste princípio é a seguinte: em todos os seres vivos, as partes interiores que circundam o sangue e os vasos sanguíneos são as mais quentes, como se, dentro do próprio corpo, houvesse uma fonte de fogo; foi isto que comparámos à trança da nassa, quando foi dito que toda ela estava entretecida com fogo no centro e as outras partes do exterior com ar. Portanto, devemos admitir que o que é quente se dirige por natureza para o exterior em direção ao lugar de que é congénere. Como há duas saídas — uma através do corpo para o exterior, outra através das boca e das narinas — quando corre para uma, empurra o ar em círculos na outra; o ar empurrado em círculos choca contra o fogo e é aquecido; o que sai é arrefecido. À medida que se dá o intercâmbio de calor e o ar que transita pela outra saída fica mais quente, este, por ser mais quente, é o que está mais inclinado a voltar àquela saída; movimentando-se por natureza na sua direção, empurra em círculos o ar que vai para a outra. Por receber sempre os mesmos impulsos e reagir sempre da mesma maneira, ao oscilar de um lado para o outro e ao produzir este movimento circular, provoca, por meio desta duplicidade, a formação de inspiração e expiração.

Devemos em igual medida procurar também a explicação para os efeitos relacionados com as ventosas medicinais, com a deglutição e com os

projéteis — quer os que são lançados para o ar, quer os que são lançados para a terra — e também de todos os sons, rápidos ou lentos, que nos aparecem como agudos e graves, os quais recebemos como estando desprovidos de harmonia por causa da dissemelhança do movimento que geram em nós, ou como sendo harmoniosos em virtude da semelhança. De fato, os sons mais lentos apanham os movimentos que de entre os mais rápidos chegaram primeiro e, quando esses movimentos estão a cessar e atingem a constância, chocam com os últimos e põem-nos em movimento. Contudo, quando os apanham, não lhes incutem um outro movimento que os transtorne. Ao ajustar a origem do movimento mais lento e o termo do mais rápido, quando este está a abrandar na altura em que atingiu a semelhança, o deus misturou o agudo e o grave em conjunto numa só impressão; daí que cause prazer aos insensatos e boa-disposição aos intelectuais por representar a harmonia divina em movimentos mortais.

O mesmo se passa com todos os fluxos de água, a queda de raios, as maravilhas da atração do âmbar e da pedra de Héracles. A atração não intervém de qualquer modo em nenhum de todos estes objetos, mas será evidente para quem os investigar adequadamente que é por causa destes acidentes (em virtude de não existir o vazio e de eles se empurrarem em círculos entre si, por vezes separando-se e por vezes combinando-se, trocando de lugar entre si e dirigindo-se todos para o que lhes é próprio) que eles se entretecem uns com os outros e fabricam fenómenos admiráveis.

Também o processo de respiração, a partir de onde este discurso começou, é gerado de acordo com estes pressupostos e pelas mesmas causas, como foi dito em discursos anteriores. O fogo desfaz os alimentos e é elevado dentro de nós, ao acompanhar o sopro respiratório, e, por meio dessa oscilação, enche os vasos sanguíneos desde o abdómen, irrigando-os com o que nele desfez; é por isto que em todos os seres-vivos a corrente de alimentos circula deste modo por todo o corpo. Estas partículas acabadas de ser cortadas das suas congéneres, umas de frutas, outras de vegetais que o

deus plantou para nós com esta finalidade — ser alimento —, assumem cores variadas por terem sido misturadas conjuntamente; porém, o encarnado é a cor que mais as envolve, pois consiste na aparência produzida no líquido pelo corte do fogo. Daí que o fluido que corre pelo nosso corpo — a que chamamos "sangue" e que é o alimento da carne e da totalidade do corpo, graças ao qual cada parte irrigada enche o sítio que se esvazia — tenha a cor e o aspeto que descrevemos. O mecanismo de enchimento e esvaziamento é gerado tal como o movimento de todo o universo foi gerado, segundo o qual tudo o que é seu congénere se movimenta em direção a si próprio. Aquilo que nos rodeia no exterior dissolve-nos e decompõe-nos incessantemente, remetendo cada espécie para aquilo que lhe é aparentado, mas as partículas de sangue, fragmentadas dentro de nós e envolvidas pela estrutura de cada um dos seres-vivos como por um céu, são obrigadas a imitar o movimento do universo; como cada uma das partículas divididas dentro de nós se dirige ao que é nosso congénere, o vazio deixado é novamente preenchido. Quando desprendem mais do que recebem, todos os seres perecem; mas, quando desprendem menos, crescem. No tempo em que toda a estrutura do ser-vivo é jovem, quando os seus triângulos são novos, como acabados de acabados de sair da oficina, mantêm-se resistentes e coesos mutuamente; embora todo o corpo seja uma composição delicada, visto que foi acabada de gerar a partir da medula e alimenta-se de leite. Quanto aos triângulos que envolve em si mesma e que provêm do exterior (aqueles de que se hão de formar o alimento e a bebida), por serem mais velhos e mais frágeis do que os triângulos dela, domina-os e corta-os com os seus que são novos, e o ser-vivo faz-se maior por ser alimentado por muitas substâncias semelhantes. Mas quando o sustentáculo dos triângulos relaxa em virtude de eles terem disputado muitos confrontos, durante muito tempo e contra muitos inimigos, eles já não conseguem cortar e assimilar nenhum dos triângulos do alimento que entram; mas, pelo contrário, os seus são facilmente divididos pelos que entram do exterior — todo o ser-vivo perece, ao ser deste modo dominado; e

a esta impressão chamamos "velhice". Por fim, quando os elos dos triângulos que estão unidos em torno da medula já não aguentam e são separados pelo esforço, desprendem os laços da alma, que, ao ser libertada de acordo com a natureza, desvanece-se de forma aprazível; é que tudo o que acontece em desacordo com a natureza é doloroso, mas o que se gera de forma natural é agradável. Por isso, de acordo com este pressuposto, a morte é dolorosa e violenta se for causada por ferimentos ou decorrente de doenças, e a morte que ocorre na sequência da velhice — de que é, por natureza, o culminar — é a menos penosa e tem mais prazer do que dor.

De onde provêm as doenças, isso é evidente para todos. Visto que o corpo é composto de quatro elementos — terra, fogo, água e ar — uma doença é gerada pelo excesso ou pela falta (contra a natureza) de algum deles ou por uma mudança de lugar, quando um elemento abandona o lugar que lhe corresponde por natureza para ocupar um que lhe é estranho; ou então, pois acontece que existe mais do que um género de fogo e de outros elementos, quando um deles toma para si mesmo algo que não lhe é adequado — todos os fenómenos desta natureza provocam distúrbios e doenças. Quando cada um deles é gerado ou deslocado contra a natureza, torna-se quente o que outrora fora frio, o que é seco vai tornar-se húmido, o que é leve torna-se pesado, e eles sofrem toda a espécie de mudanças. É que, segundo dizemos, só se o mesmo for adicionado ou subtraído ao mesmo, na mesma medida e da mesma maneira segundo a proporção correta, é que o mesmo poderá ser ele próprio, são e saudável; mas aquele que transgredir algum destes limites, separando-se ou adicionando-se, produzirá todo o tipo de alterações, doenças e destruições incontáveis.

Visto que foram constituídas estruturas secundárias, de acordo com a natureza, há uma segunda ordem de considerações a fazer sobre as doenças por aquele que quer percebê-las. É que a medula, o osso, a carne e o tendão são compostos a partir daquelas estruturas — também o sangue, embora de um modo diferente, foi gerado a partir dos mesmos elementos. A maioria das

doenças sobrevém do modo que foi descrito, mas com as mais graves de entre elas, as mais difíceis de suportar, passa-se o seguinte: quando a génese daquelas estruturas sofre uma inflexão em relação ao que lhe é natural, elas corrompem-se. De acordo com a natureza, a carne e os tendões são gerados a partir do sangue — os tendões a partir das fibras de natureza idêntica à sua, e a carne a partir do coágulo que se forma quando se separa das fibras. A partir dos tendões e da carne escorre uma substância viscosa e brilhante que cola a carne à natureza dos ossos e, ao alimentar os ossos que estão em torno da medula, fá-lo crescer, enquanto que o género mais puro, mais liso e mais brilhante dos triângulos, ao ser filtrado pela espessura dos ossos e liquefeito, vai pingando dos ossos e irriga a medula. Quando cada etapa se processa desta maneira, surge, em grande parte dos casos, a saúde, mas ocorre a doença, quando se passa o contrário. É que, quando a carne se liquefaz e, inversamente, expele para os vasos sanguíneos o resultado da dissolução, então nos vasos sanguíneos fica muito sangue díspar, pois está multiplamente alterado por cores e azedumes, e ainda por propriedades ácidas e salinas, além de que contém toda a espécie de bílis, soros e fleumas. Depois de todos serem reconstituídos e corrompidos, começam por deteriorar o próprio sangue, e, sem que eles forneçam qualquer alimento ao corpo, circulam por todo lado através dos vasos sanguíneos, sem obedecerem à ordem natural das órbitas, hostis a si mesmos, por não retirarem qualquer proveito de si próprios, e inimigos das estruturas do corpo que se mantêm no lugar que lhes compete, as quais, por seu turno, deterioram e dissolvem.

Quando a parte da carne que se vai dissolver é muito velha, torna-se difícil de assimilar; então, é enegrecida por um incêndio prolongado, e, por ser completamente consumida, torna-se amarga e ataca de forma terrível por todo o corpo — mesmo aquilo que ainda não foi consumido. Por vezes, quando a parte amarga é reduzida a partes mais pequenas, em vez de amargor, a cor negra faz-se acompanhar de acidez; outras vezes, quando o

amargor é mergulhado no sangue, adquire uma cor mais avermelhada, e, como o negro se mistura com ele, adquire a cor biliosa; ou ainda, a cor amarela mistura-se com o azedume, quando a carne nova é dissolvida com a chama do fogo. E o nome comum a todas as substâncias desta natureza é "bílis", atribuído por alguns médicos ou por alguém que é capaz de observar muitas coisas dissemelhantes e de identificar entre todas elas um género único, merecedor de uma designação comum. Quanto a todos os outros fluidos que dizemos serem formas de bílis, cada um tem uma designação própria em função da sua cor. No que respeita ao soro, é brando quando se trata da parte aquosa do sangue, mas é rude quando se trata da bílis negra e ácida, porque se mistura por meio do calor com uma potência salgada; ao que é misturado deste modo chama-se "fleuma ácida". Aquilo que, combinado com o ar, resulta da dissolução de carne nova e tenra, isto é, quando é preenchida por ar e envolvida por líquido e quando se constituem bolhas a partir deste processo — cada uma delas torna-se invisível em virtude da sua pequenez, mas o conjunto apresenta-se como uma massa visível, que, por gerar espuma, tem uma cor branca aos nossos olhos —, dizemos que toda esta dissolução de carne tenra entretecida com o sopro respiratório é fleuma branca. A parte aquosa da fleuma constituída recentemente é o suor, as lágrimas, e tudo o mais que os corpos segregam todos os dias para se purificarem. Todos eles se tornam agentes causadores de doenças, quando o sangue, em vez de estar preenchido por comida e bebida de acordo com a natureza, recebe uma massa de substâncias que estão em desacordo com as leis da natureza. Mesmo que os vários tipos de carne sejam desfeitos pelas doenças, enquanto as suas fundações aguentarem, a gravidade do problema será média para elas — ainda é possível uma recuperação com facilidade. Mas se aquilo que liga a carne aos ossos chegar a adoecer, e se ela própria se separar simultaneamente das fibras e dos tendões e não alimentar os ossos nem mantiver a ligação entre a carne e os ossos, e de brilhante, lisa e viscosa passe a áspera, salgada e ressequida por

um regime prejudicial, tudo o que é afetado deste modo é mais uma vez desagregado sob a carne e os tendões. Ao separar-se dos ossos, a carne é arrancada do sustentáculo e deixa os tendões nus e cheios de salinidade; ela própria, remetida novamente para o sangue, torna ainda piores as doenças de que falámos anteriormente.

Mesmo que se trate de impressões graves para o corpo, ainda mais graves são as que se geram numa camada anterior, quando o osso que, em virtude da espessura da carne, não toma ar suficiente e é aquecido pelo bolor, fica gangrenado, não recebe o alimento e segue pelo sentido contrário; desfazendo-se ele próprio em alimento, é remetido para a carne, e a carne é remetida para o sangue; o que produz doenças todas elas mais severas do que as anteriores. O caso mais extremo de todos dá-se quando a natureza da medula adoece por falta ou excesso de algo; o que provoca os maiores e mais poderosos distúrbios que podem levar à morte, dado que toda a natureza do corpo é obrigada a fluir em sentido contrário.

Há uma terceira espécie de doenças que é necessário considerar, as quais são geradas a partir de três causas: do sopro respiratório, da fleuma e da bílis. Quando o pulmão, que é o controlador dos sopros respiratórios no corpo, não consegue manter limpas as vias de saída, que estão bloqueadas por secreções, o sopro respiratório não chega a certas partes, mas chega a outras mais do que o necessário; o que as faz apodrecer por não conseguirem o arrefecimento, enquanto que, invadindo outros vasos sanguíneos, retorcendo-os e destruindo-os, dissolve o corpo até ao seu centro — lá onde o diafragma o refreia e interceta. Por este motivo, produz-se uma infinidade de distúrbios dolorosos, muitas vezes acompanhados de uma abundância de suores. Frequentemente, quando a carne é dissolvida, forma-se ar dentro do corpo e é impossível levá-lo para o exterior; o que causa os mesmos tormentos que quando vem do exterior. São maiores quando o ar afeta os tendões e os vasos sanguíneos mais próximos e os faz inchar, retesando deste modo para trás o extensor e os tendões contíguos; é desta tensão e por este

motivo que estas doenças foram chamadas "tétano" e "opistótono". São difíceis de tratar e as febres que nelas têm origem são o fator que leva à sua extinção. A fleuma branca é dolorosa quando o ar das bolhas fica retido, mas se for exalada para fora do corpo, torna-se mais suave, embora peje o corpo com erupções brancas e crie distúrbios congéneres. Mas quando está misturada com bílis negra e é difundida até às órbitas na cabeça, que são as mais divinas, põe-as em desordem; quando acontece durante o sono, é mais suave, mas, se se instala enquanto se está acordado, torna-se mais difícil de nos vermos livres dela. Enquanto distúrbio da parte divina, é com toda a justiça que se lhe chama "sagrada".

A fleuma ácida e salgada é a fonte de todas as doenças que o catarro gera, mas, em virtude de os lugares para os quais corre serem variados, tomam todo o tipo de nomes. Sempre que se diz que há uma inflamação no corpo, por causa de ele estar a arder e inflamado, tudo isso é gerado pela bílis. Quando ela encontra uma via respiratória para o exterior, entra em ebulição e expele todo o tipo de abcessos, mas, se ficar encerrada no interior, cria múltiplos distúrbios inflamatórios, e o mais grave ocorre quando, ao misturar-se com o sangue puro, altera a organização natural do género das fibras, as quais estão espalhadas pelo sangue, para que este mantenha a relação correta entre fluidez e espessura e não escorra pelos poros do corpo, em virtude de ser liquefeito pelo calor, nem, por outro lado, se mantenha sempre nos vasos sanguíneos, fluindo a custo por se tornar espesso. As fibras, graças à sua constituição natural, preservam este equilíbrio: mesmo depois de o sangue ter morrido e começar a arrefecer, se juntarmos as fibras umas com as outras, tudo o que resta do sangue fica liquefeito; mas, se deixarmos ficar as fibras como estão, rapidamente o sangue coagula com a colaboração do frio circundante. Como as fibras têm esta propriedade sobre o sangue, a bílis (que por natureza tem a sua origem em sangue velho e volta novamente dissolvida da carne para o sangue), quando primeiro entra, em estado líquido e quente, em pequenas

quantidades, coagula por causa da propriedade das fibras; enquanto coagula e arrefece à força, causa calafrios e arrepios no interior do corpo. Mas quando corre em maior quantidade, ao dominar as fibras com o calor que traz consigo, sacode-as até à desordem ao entrar em ebulição; e se for capaz de dominá-las por completo, penetra na medula e depois de a incendiar, desata daí os vínculos da alma, como se fossem as amarras de um barco, e solta-a para a liberdade. No entanto, quando vem em menor quantidade, o corpo resiste a ser dissolvido, e ela é dominada: ou é dispersa por todo o corpo, ou é forçada pelos vasos sanguíneos a ir para a parte inferior ou para a parte superior do abdómen. É, então, expulsa do corpo como os exilados de uma cidade em revolta, porque causa diarreias e disenterias e todos os distúrbios dessa natureza. Quando o corpo adoece sobretudo por um excesso de fogo, produzem-se inflamações e febres constantes; por um excesso de ar, tem febres quotidianas; por um excesso de água, tem febres terçãs, pois a água é mais lenta do que o ar e do que o fogo; e por um excesso de terra, que é a quarta mais lenta deles, o corpo é purgado durante um período de tempo de quatro dias, e criam-se febres quartãs que custam muito a desaparecer.

É deste modo que se geram os distúrbios que afetam o corpo, enquanto que os que afetam a alma, e que resultam da condição do corpo, ocorrem do modo que se segue. Temos que admitir que a doença da alma é a demência, e há dois géneros de demência: a loucura e a ignorância. A todas a impressões que alguém sofra e que englobem uma das duas devemos chamar "doença". Devemos também estabelecer que os prazeres e as dores em excesso são as mais graves das doenças para a alma. É que quando um homem está excessivamente contente ou, pelo contrário, sofre por causa da dor, apressando-se a arrebatar inoportunamente algum objeto ou a fugir do outro, não é capaz de ver nem de ouvir nada corretamente, pois está louco e a sua capacidade de participar do raciocínio encontra-se reduzida ao mínimo. Aquele em quem se gera uma semente abundante que corre livremente pela medula, como se fosse uma árvore com uma carga de frutos superior à

medida estipulada pela natureza, adquire repetidamente múltiplas angústias e múltiplos prazeres nos seus apetites e nos frutos que nascem dessa condição. Torna-se louco durante a maior parte da vida por causa dos prazeres e dores extremos, pois tem a alma doente e é mantida na insensatez por via do corpo; ele é tido, não por doente, mas por propositadamente mau. A verdade é que esta licenciosidade em relação aos prazeres sexuais é uma doença da alma que se deve, em grande medida, a uma só substância que, por causa da porosidade dos ossos, corre pelo corpo e humedece-o. De um modo geral, não é correto repreender tudo quanto respeita à incontinência de prazeres e ao que é considerado digno de repreensão, como se os maus o fossem propositadamente; ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida — estas são inimigas de todos e acontecem contra a nossa vontade. Novamente no que respeita às dores, a alma adquire do mesmo modo uma grande quantidade de males através do corpo. Quando as fleumas ácidas e salinas e todos os sucos amargos e biliosos que vagueiam pelo corpo não tomam um fluxo respiratório para o exterior, mas ficam às voltas no interior, se cruzam com o movimento da alma, misturando com ela os seus próprios vapores e introduzem na alma distúrbios de toda a espécie, mais ou menos graves, em menor ou maior quantidade. Faz-se transportar até às três regiões da alma e, conforme qual delas ataquem, pejam tudo de todas as formas e variedades de mau-humor, de desgosto, e pejam tudo de audácia, de cobardia e ainda de esquecimento e dificuldade em aprender. Além disto, quando há homens assim mal constituídos pelas cidades, as instituições políticas e os discursos produzidos em privado ou em público são maus; e quando ainda por cima não existem ensinamentos aprendidos por estes homens desde a infância que de nenhum modo curam destes males, então todos os maus os tornaram maus por via de duas coisas completamente alheias à sua vontade. Entre eles, devemos lançar a acusação muito mais sobre os que concebem do que os que são concebidos, muito mais sobre os

que educam do que os que são educados. Todavia, devemos esforçar-nos, na medida do possível, através da educação e de hábitos de aprendizagem, a fugir do mal e a alcançar o seu contrário. Mas estes assuntos pertencem a outro tipo de discussão.

No entanto, é adequado proceder a reflexões inversas àquelas: por ação de que meios a saúde do corpo e do intelecto pode ser cuidada e conservada; é mais justo atermo-nos a um discurso sobre o bem do que sobre o mal. Tudo o que é bom é belo, e o que é belo não é assimétrico; estabeleçamos que um ser-vivo, para ter estes atributos, terá que ser simétrico. Mas entre essas simetrias, reconhecemos e distinguimos as pequenas, enquanto que as mais importantes e as mais grandiosas mantemo-las indefinidas. No que respeita à saúde e à doença, à virtude e à maldade, não há simetria ou assimetria maior do que a da própria alma em relação ao próprio corpo; não temos nada disto em mente nem supomos que quando uma estrutura frágil e pequena carrega uma alma forte e em tudo grandiosa, e quando os dois são unidos de acordo com a relação inversa, o conjunto do ser-vivo não será belo — é assimétrico em relação às simetrias principais. No entanto, quando está na situação inversa, mostra a quem consegue ver a mais bela e mais agradável de todas as maravilhas. Um corpo com as pernas demasiadamente compridas ou com qualquer outro excesso é, em si mesmo, simultaneamente aberrante e assimétrico; ao mesmo tempo, quando conjuga esforços, provoca muitos sofrimentos, muitas roturas e quedas, em virtude do seu movimento cambaleante; o que é uma causa de incontáveis males para si próprio.

Devemos pensar o mesmo acerca do composto dual a que chamamos ser-vivo, porque quando nele a alma, por ser mais poderosa do que o corpo, se apresenta irascível, sacode-o violentamente e inunda-o todo de doenças por todo o lado, e consome-o quando se debruça intensamente sobre algum ensinamento ou investigação; quando ela se dedica à aprendizagem ou a discussões oratórias, em público ou em privado, agita-o e torna-o ardente nas disputas e rivalidades que se geram. Ao induzir fluxos, engana a maioria

dos chamados médicos e fá-los responsabilizar as causas contrárias. Quando um corpo demasiado grande e demasiado forte para a alma é congeminado com uma atividade intelectual diminuta e frágil, como nos homens existem dois tipos de apetites — um de alimento, que provém do corpo, e outro de pensamento, que provém da parte mais divina que há em nós —, e visto que os movimentos da parte mais poderosa dominam e aumentam o seu poder, tornam a alma obtusa, avessa à aprendizagem e privada de memória, e produzem a pior doença: a ignorância. Há uma só salvação para estas duas doenças: não movimentar a alma sem o corpo nem o corpo sem a alma, para que, defendendo-se um ao outro, mantenham equilíbrio e saúde. Por isso, o matemático ou qualquer outra pessoa que se dedique intensamente a uma atividade intelectual deve compensá-la com o movimento do seu corpo, associando-lhe ginástica; em sentido inverso, aquele que molda o corpo cuidadosamente deve compensar com os movimentos da alma, servindo-se da música e de tudo quanto diz respeito à filosofia, se espera que se diga, com justiça e corretamente, que é simultaneamente belo e bom. É também deste modo que devemos tratar estas partes: imitando o padrão do universo.

Na verdade, o corpo é aquecido e arrefecido por aquilo que nele entra, e novamente é seco e humedecido pelo que vem do exterior. Ele é afetado por este duplo movimento e por aquilo que dele decorre. Assim, quando alguém abandona o corpo em repouso ao sabor destes movimentos, é dominado e destruído por eles. Mas se alguém imitar aquilo a que chamámos "ama e sustento do universo", antes de mais não pode deixar de modo algum o corpo em repouso, antes o deve manter sempre em movimento e imprimir-lhe uma certa agitação constante; o que o protegerá normalmente dos movimentos interiores e exteriores. No entanto, se agitarmos na justa medida as propriedades e as partes em desordem no corpo, ordenaremos as partes, umas em relação às outras, seguindo a disposição que lhes é congénere, de acordo com o discurso que fizemos anteriormente sobre o universo, impedindo que o inimigo, sendo posto ao lado do inimigo, crie guerras e

doenças para o corpo; antes fazendo com que o amigo, posto ao lado do amigo, ofereça saúde. O melhor dos movimentos do corpo é aquele que é produzido por ele próprio e nele próprio — pois é o movimento de natureza mais próxima do pensamento e do do universo —, e os produzidos por outra coisa são inferiores; mas de todos, o pior é aquele que, por meio de causas externas, move algumas partes de um corpo em repouso que se mantém estático. É por isso que, entre as formas de purificação e reforço do corpo, a melhor é a que se alcança através da ginástica. A segunda é a que se consegue através das oscilações ritmadas nas viagens de barco ou noutro meio de transporte que nos mantenha livres de fadiga. A terceira forma de movimento, útil para quem em certas alturas tenha extrema necessidade, mas que não deve ser empregue em nenhuma outra circunstância por quem tenha bom-senso, trata-se do tratamento médico de purificação farmacêutica; é que não devemos irritar com fármacos as doenças que não constituem grandes perigos.

Toda a estrutura das doenças se assemelha de algum modo à natureza dos seres-vivos. É que a constituição dos seres-vivos, em todo o conjunto das espécies, tem uma duração de vida pré-definida e cada ser-vivo nasce com a existência que lhe foi destinada, à parte as impressões produzidas pela Necessidade; pois desde a origem de cada um, os triângulos conseguem guardar a propriedade que possuem de se manterem constituídos até um determinado tempo, altura além da qual a vida não pode de modo algum prolongar-se. Passa-se o mesmo com a constituição das doenças; quando alguém põe fim a uma doença por meio de fármacos antes da duração que lhe foi destinada, é frequente gerarem-se graves doenças a partir de doenças fracas, e um grande número a partir de poucas. Por isso é que é necessário educar todas as manifestações desta natureza através de hábitos de vida, quando se tiver tempo para isso, e não se deve irritar um mal colérico com a aplicação de fármacos.

Fica assim descrito o que respeita ao conjunto do ser-vivo, no que respeita à sua parte corporal e ao modo como alguém deve governar e ser governado por si mesmo, para que tenha uma existência em máximo acordo com a razão. Quanto à parte que governa, devemos prepará-la para que, dentro dos possíveis, seja a mais bela e melhor para governar. Discorrer com exatidão sobre este assunto seria, por si só, suficiente para dar origem a uma obra exclusiva; mas, como assunto acessório, no seguimento do que dissemos anteriormente, não seria despropositado retomar e concluir o discurso do seguinte modo. Como já dissemos muitas vezes, foram estabelecidas em nós três espécies de alma, em três regiões, e aconteceu que cada uma ficou com um movimento. Deste modo, de acordo com estes pressupostos, temos que mencionar do modo mais breve possível que aquela das espécies que se mantém em descanso e em repouso em relação aos movimentos que lhe são próprios torna-se necessariamente mais fraca, enquanto que aquela que se mantém em exercício fica mais forte; por isso devemos zelar para que possam manter os movimentos coordenados umas com as outras.

Quanto à espécie de alma que nos domina, é necessário ter em conta o seguinte: um deus deu a cada um de nós um *daimon*, aquilo que dizemos habitar no alto do nosso corpo — e dizemo-lo muito corretamente — e nos eleva desde a terra até àquilo que é nosso congénere no céu, porque somos uma planta celeste e não terrena. Foi desse lugar, onde se engendrou a primeira génese da alma, que a parte divina fez depender a nossa cabeça, que é como uma raiz e mantém todo o nosso corpo da posição ereta. Assim, quando alguém se entregou aos apetites e às ambições e cultivou excessivamente esses vícios, é inevitável que todos os seus pensamentos sejam mortais; em tudo se tornou mortal, tanto quanto possível, e nada nele deixa de ser mortal, pois foi essa a natureza que desenvolveu. Por outro lado, para aquele que se ocupou do gosto de aprender e de pensamentos verdadeiros, exercitando sobretudo essa vertente em si mesmo, é

absolutamente inevitável que nele surjam pensamentos imortais e divinos, já que se ateve ao que é verdadeiro. E tanto quanto é permitido à natureza humana participar da imortalidade, dessa condição não deixe de lado nem a mínima parte. Ao cuidar sempre da parte divina que contém em si, tenha em ordem o *daimon* que habita dentro de si, bem como seja particularmente feliz.

Para todos os seres há somente um cuidado a ter em atenção: atribuir a cada coisa os alimentos e os movimentos que lhes são próprios. Os movimentos congéneres do que há de divino em nós são os pensamentos e as órbitas do universo. É necessário que cada um os acompanhe, corrigindo, através da aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo, as órbitas destruídas nas nossas cabeças na altura da geração, tornando aquilo que pensa semelhante ao objeto pensado de acordo com a natureza original, e, depois de ter feito esta assimilação, atingir o sumo objetivo de vida estabelecido aos homens pelos deuses para o presente e para o futuro.

Parece que agora está perto do fim aquilo que desde o princípio estávamos obrigados a fazer: discorrer sobre o universo até à geração do homem. Quanto aos outros seres vivos, no que toca ao modo como foram gerados, devemos mencioná-lo ainda que de forma breve, pois não há qualquer necessidade de nos demorarmos sobre esse assunto. Se fosse esse o caso, poderia alguém achar que eu estava a ser mais minucioso em relação a estes assuntos do que àqueles.

Eis o que iremos dizer. Entre os que foram gerados machos, todos os que são cobardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verosímil, renascem mulheres na segunda geração. Por esse motivo e nessa altura, os deuses conceberam o desejo da copulação, constituindo dentro de nós e dentro das mulheres um ser-vivo animado, e criaram cada um deles do seguinte modo. A via de saída da bebida, onde o líquido chega depois passar pelo pulmão e pelos rins até à bexiga, que, ao ser pressionado pelo sopro respiratório, ela recebe e expele, juntaram-na, por meio de uma perfuração,

à medula — a que nos discursos anteriores chamámos semente — que da cabeça desce até ao pescoço e passa pela espinha. A medula, que é dotada de alma e recebe respiração, ao criar no órgão por onde se ventila um apetite vital de ejaculação, engendra o desejo amoroso criador. É por isso que a natureza das partes íntimas dos homens é desobediente e autónoma, semelhante a um ser-vivo desobediente da razão, e empreende dominá-lo por meio destes apetites acutilantes. Pelas mesmas razões, aquilo a que nas mulheres se chama "matriz" ou "útero", um ser-vivo ávido de criação, quando está infrutífero durante muito tempo além da época, torna-se irritado — um estado em que sofre terrivelmente. Em virtude de vaguear por todo o lado no corpo e bloquear as vias de saída do sopro respiratório, não o deixando respirar, atira-o para extremas dificuldades e provoca-lhe outras doenças de toda a espécie até que o apetite e o desejo amoroso de cada um deles se reúnam para colherem o fruto, como de uma árvore, e semearem na matriz, como num campo lavrado, os seres-vivos invisíveis (por causa da sua extrema pequenez) e ainda informes, os quais depois separam e alimentam dentro de si, tornando-os grandes; depois disto, dão-nos à luz e completam a geração dos seres-vivos.

Assim nasceram as mulheres e todas as fêmeas. Quanto à raça das aves, é produzida de uma forma diferente, pois tem, por natureza, penas em vez de pelos: a partir de homens sem maldade e leves, conhecedores dos fenómenos celestes, mas que, na sua ingenuidade, acreditam que as evidências mais seguras sobre estes assuntos são as fornecidas pela visão. Quanto à espécie dos animais terrestres e das feras, ela gera-se daqueles que não fazem uso da filosofia nem prestam qualquer atenção à natureza do que diz respeito ao céu por jamais se servirem das órbitas que têm dentro da cabeça, mas seguem os conselhos das partes da alma que estão em torno do peito. Por causa destes hábitos, os seus membros anteriores e as suas cabeças foram arrastados em direção à terra para se fixarem naquilo de que são congéneres. Têm o topo da cabeça alongado e multiforme em função do modo como as órbitas de

cada um foram esmagadas pela preguiça.O seu género foi criado com quatro ou mais patas pelo seguinte motivo: o deus apôs mais suportes aos mais irracionais, porque iriam ser mais arrastados para a terra. Aos mais irracionais de entre eles e aos que têm o corpo completamente estendido pela terra, visto não terem qualquer necessidade de patas, engendraram-nos privados de patas e a rastejar sobre a terra. A quarta espécie, a que está na água, foi gerada a partir daqueles que eram mais desprovidos de intelecto e ignorantes; aqueles que os tornaram a moldar nem sequer os acharam dignos de respirar ar puro, porque, graças aos erros, tinham a alma completamente conspurcada, pelo que, em vez de uma respiração de ar leve e puro, obrigaram-nos a respirar um ar turvo e pesado na água. Por isso se gerou a raça dos peixes e de todos os crustáceos que vivem na água; como pena pelo grau de ignorância a que desceram, coube-lhes a mais baixa morada. É de acordo com todos estes pressupostos que outrora e agora os seres-vivos se transformam uns nos outros, de acordo com o fato de perderem ou ganharem em intelecto ou em demência.

Agora declaremos que o nosso discurso sobre o universo chegou ao fim; tendo recebido seres-vivos mortais e imortais — ficando deste modo preenchido — assim foi gerado o mundo: como um ser-vivo visível que engloba todas as coisas visíveis, deus sensível imagem do inteligível, o mais grandioso, o melhor, o mais belo e mais perfeito; o céu que é único e unigénito.

Crítias

Sócrates — Crítias — Timeu — Hermócrates

Timeu — Como estou feliz, ó Sócrates, agora que termino com regozijo a viagem do meu discurso, tal como se descansasse de uma longa caminhada. Ao deus que foi gerado, outrora na realidade e agora mesmo em palavras, eu rogo que, de entre aquilo que dissemos, garanta a perenidade do que foi mencionado corretamente, mas, se em relação a algum assunto proferimos inadvertidamente algo fora de tom, que nos aplique a pena que seja adequada. Ora, a pena acertada para quem dá uma nota em falso é entrar no tom; portanto, para que exponhamos corretamente os discursos relativos ao que resta dizer sobre a geração dos deuses, rogamos-lhe que nos forneça o remédio mais perfeito e excelente de entre os remédios — o saber. Feitas as preces, entreguemos o discurso seguinte a Crítias, de acordo com o combinado.

Crítias — E eu aceito-o, ó Timeu, mas tal como também tu o abordaste no início, quando pediste tolerância, porque estavas prestes a falar sobre assuntos de grande importância, igualmente eu neste momento apelo a isso mesmo, pois considero-me merecedor de obter ainda mais tolerância em virtude dos assuntos sobre os quais estou prestes a falar. Com efeito, tenho noção de que o pedido que vos vou dirigir é bastante ambicioso e mais indelicado do que é devido, mas, ainda assim, tenho que dizê-lo. Quanto ao que foi referido por ti, quem no seu juízo perfeito ousaria dizer que isso não é acertado? Mas que aquilo de que eu vou falar carece de mais tolerância,

por ser mais problemático, isso terei que explicar de uma maneira ou de outra.

Na verdade, ó Timeu, sempre que dizemos aos homens algo sobre os deuses, é mais fácil parecer falar adequadamente do que quando dizemos a nós, homens, algo sobre os mortais. É que a inexperiência e a ignorância extremas dos ouvintes em relação aos assuntos a tratar proporcionam uma destreza acrescida àquele que está prestes a dizer algo sobre eles; no que diz respeito aos deuses, sabemos que é essa a nossa condição. Mas, para que explique com maior clareza aquilo que digo, acompanhem-me no seguinte raciocínio. Aquilo que todos nós pronunciamos é, necessariamente, uma imitação, uma representação. No que trata à reprodução de imagens de corpos humanos ou divinos produzida pelos pintores, apercebemo-nos de que, no apuramento da facilidade ou dificuldade do processo imitativo, para quem as observa, a aparência é suficiente. Também reparamos que, no que diz respeito à terra, a montanhas, rios, uma floresta, ao céu e a tudo quanto existe e circula em torno dele, ficamos satisfeitos, acima de tudo, se alguém for capaz de os reproduzir com um mínimo de semelhança. Além disso, como não sabemos nada de rigoroso sobre assuntos dessa natureza, não examinamos nem pomos à prova o que foi pintado, e apreciamos uma pintura de sombreados indistinta e ilusória. Por outro lado, sempre que alguém tenta representar os nossos corpos, em virtude de nos apercebermos com acuidade daquilo que foi negligenciado, graças à constante observação íntima, tornamo-nos juízes implacáveis de tudo aquilo que não esteja absolutamente dotado de semelhança.

É forçoso que compreendamos que acontece o mesmo com os discursos, já que devemos ficar satisfeitos se o que dissermos sobre assuntos celestes e divinos for minimamente verosímil, ao passo que podemos examinar minuciosamente os mortais e humanos. Quanto ao discurso que agora faremos, fruto do improviso, se não conseguirmos dotá-lo de clareza em relação a todos os aspetos, teremos necessariamente que ser

condescendentes; é que é preciso ter em conta que não é nada fácil, senão extremamente difícil, produzir representações dos assuntos mortais que relevam do âmbito da opinião.

É disto que eu vos quero recordar, e foi pelo fato de vos pedir não menos mas sim mais tolerância em relação ao que estou prestes a dizer que mencionei tudo isto, ó Sócrates. Se vos pareço pedir justificadamente a oferenda, concedei-me-la de bom grado.

Sócrates — E por que motivo não ta haveríamos de conceder, ó Crítias? Também ao terceiro, Hermócrates, nós havemos de lhe conceder a mesma tolerância. De fato, é evidente que, um pouco mais tarde, quando lhe competir a ele discursar, a pedirá tal como vocês. Deste modo, para que planeie um início diferente e não esteja compelido a dizer o mesmo, ele que discurse partindo do princípio que deste modo e neste momento lhe foi garantida a tolerância. Quanto a ti, meu caro Crítias, dir-te-ei de antemão qual é a disposição do público: o poeta anterior a ti granjeou diante dele grande estima, de tal forma que precisarás de tolerância ilimitada a teu favor, se te consideras capaz de a obter.

Hermócrates — Dás-me a mesma recomendação que a este aqui, ó Sócrates. Mas, com efeito, ó Crítias, nunca homens sem valor obtiveram um troféu. Por isso, convém que avances corajosamente com o teu discurso, invocando o Salvador e as Musas para dares a conhecer os ilustres cidadãos antepassados e lhes dedicares um hino.

Crítias — Ó caro Hermócrates, por teres sido posicionado na linha mais recuada e teres outra pessoa à tua frente, estás ainda cheio de coragem. O que é estar nesta situação, isso em breve te será revelado; mas tenho que obedecer ao teu incentivo e estímulo, e, além dos deuses que mencionaste, temos que invocar ainda outros, principalmente Mnemósine. É que quase todos os assuntos do nosso discurso dizem respeito a essa deusa; pois, se lembrarmos o suficiente do que foi dito pelos sacerdotes de outrora, trazido até aqui por Sólon, e o dermos a conhecer, creio que, aos olhos do público,

pareceremos cumprir razoavelmente aquilo a que nos comprometêramos. É isso que devemos fazer de imediato, e não podemos demorar nem mais um pouco.

Primeiro que tudo, recordemos o principal: passaram nove mil anos desde a referida guerra entre os que habitavam além das Colunas de Héracles e todos aqueles que estavam para aquém; convém agora que discorramos sobre ela em pormenor. De um lado, segundo se diz, estava a nossa cidade que comandou e travou a guerra até ao fim, enquanto que do outro estavam os reis da Ilha da Atlântida, ilha essa que, como dissemos há pouco, era maior do que a Líbia e a Ásia juntas. Mas, atualmente, por estar submersa graças aos tremores de terra, constitui um obstáculo de lama intransitável para aqueles que querem navegar dali para o alto-mar, de tal forma que nunca mais pode ser ultrapassado.

Quanto aos vários povos bárbaros, e também todos os que de entre os Gregos existiam naquele tempo, a exposição do relato, no seu desenrolar, revelará o que diz respeito a cada um deles, sucessivamente e caso a caso. No que diz respeito aos Atenienses de então e aos seus opositores, contra os quais entraram em guerra, é necessário que comece por analisar, em primeiro lugar, o poderio bélico e a forma de governo de cada um deles. De entre eles, devemos optar por falar primeiro deste daqui.

Em determinada altura, os deuses dividiram toda a terra em regiões — sem recurso a disputa; nem seria correto dizer que os deuses ignoravam o que era apropriado a cada um deles, nem tampouco que, apesar de saberem o que era mais adequado para os outros, tentavam, entre si, apropriar-se disso para si próprios por meio de disputas —, e, havendo obtido a região que lhes agradava, de acordo com as sortes da Justiça, povoaram esses lugares. Depois de os terem povoado, criaram-nos como se fossem bens ou animais, à semelhança de pastores com o gado, só que não subjugavam corpos com corpos, como os pastores que orientam os rebanhos à pancada, mas da melhor maneira para lidar com uma criatura que é guiá-la pela proa:

tomando, de acordo com o seu próprio desígnio, a alma como um leme, por meio da persuasão, conduziam e governavam deste modo todos os seres mortais.

Enquanto que aos outros deuses coube em sorte os restantes locais que ordenaram de um modo diferente, Hefesto e Atena, por terem uma natureza comum — por um lado, eram irmãos de um mesmo pai e, por outro, em virtude do gosto pelo saber e pela arte, tinham a mesma orientação —, a ambos assim coube em sorte uma única porção, que é este lugar aqui, porque era, por natureza, afim e adequado à virtude e à sabedoria. Então, colocaram aqui homens bons, os autóctones, e introduziram-lhes a ordem política no intelecto.

Os nomes deles foram conservados, mas os feitos, graças ao fato de terem perecido aqueles que os herdaram e à vastidão do tempo, desapareceram. É que o género de pessoas que sempre sobrevive, tal como foi dito anteriormente, mantém-se serrano e analfabeto; estas apenas tinham ouvido falar dos nomes dos governantes daquele lugar e, além disso, do pouco que haviam feito. Assim, eles punham esses nomes aos seus descendentes, por isso os agradar, mas não conheciam as virtudes e as leis dos antepassados, a não ser alguns relatos obscuros em relação a certos aspetos. Por viverem com carência e necessitados durante muitas gerações, eles e os seus filhos tinham apenas em mente aquilo de que careciam e conversavam apenas sobre isso, negligenciando aquilo que acontecera outrora num tempo anterior ao seu. Na verdade, a mitologia e a investigação de dados do passado chegam às cidades, juntamente com o ócio, apenas quando os habitantes se apercebem de que as necessidades básicas estão garantidas para um certo número de pessoas, e não antes. Foi por este motivo que mantiveram conservados os nomes dos antepassados à parte dos feitos. Digo isto baseando-me em Sólon que referia que os sacerdotes, enquanto narravam a guerra de outrora, mencionavam com muita frequência os nomes de Cécrope, Erecteu, Erictónio, Erisícton, e a maior parte daqueles que

antecederam Teseu, cujos nomes permaneceram recordados, e o mesmo no que respeita às mulheres — de fato, visto que naquele tempo as ocupações respeitantes à guerra eram comuns às mulheres e aos homens, a estátua da deusa era por isso representada pelos de então com armas, de acordo com aquele costume, como tributo à deusa; isso é uma prova de que todos os seres-vivos da mesma condição — tanto fêmeas quanto machos — são por natureza capazes de praticar em comum a virtude respeitante a cada espécie.

Por outro lado, naquele tempo, os outros grupos de cidadãos ligados aos ofícios e ao sustento que provinha da terra viviam neste lugar aqui, enquanto que o dos combatentes, separados desde o princípio por homens divinos, viviam à parte, tendo acesso a tudo o que fosse adequado à sua subsistência e educação. Nenhum deles possuía nada a título particular, pois todos eles consideravam tudo comum a todos eles e não se achavam no direito de receber dos outros cidadãos nada além do necessário à sua subsistência, atarefados que estavam com todas as ocupações de que ontem falámos — aquelas que foram referidas a propósito dos guardiões que propusemos.

Na verdade, até era plausível e mesmo verdadeiro o que se dizia a propósito da nossa terra: em primeiro lugar, que, nessa altura, as fronteiras que a circunscreviam, se estendiam até ao Istmo [de Corinto], de um lado, e, na direção da região continental, até aos cumes do Citéron e do Parnaso; que essas fronteiras continuavam pelas encostas, do lado direito (incluindo a Orópia) até ao Asopo, e, do lado esquerdo, estavam delimitadas pelo mar; que toda esta terra superava em fertilidade o restante território, pelo que, na altura, este lugar era capaz de manter alimentado um vasto exército e livre de trabalhos com a terra. Eis uma grande evidência dessa fertilidade: o que dela ainda agora resta é equiparável a qualquer outra por ter muita variedade de cultivo e riqueza de colheitas, bem como boas pastagens para todo o tipo de animais. Além da qualidade de então, comportava tudo isso em abundância. Mas como pode isso ser credível, e com base em quê se poderá dizer acertadamente que são os restos da terra daquele tempo?

Todo o território que se estende a partir do resto do continente e desemboca no mar é semelhante a um grande promontório, e acontece que o invólucro de mar que a circunda é profundo em todos os pontos da costa. Graças a muitos e grandes dilúvios que ocorreram nestes nove mil anos — este foi o número de anos que passou desde esse tempo até agora —, a terra que, em virtude do que aconteceu durante essas ocasiões, deslizou das terras altas, não se empilhou num morro digno de menção, como acontece noutros locais; antes, ao escorregar continuamente semelhante a uma roda, desapareceu no fundo do mar. Comparado ao de então, o que agora restou — tal como aconteceu nas pequenas ilhas — é semelhante aos ossos de um corpo que adoeceu, pois tudo o que a terra tinha de gordo e mole escorregou, tendo somente restado desse lugar o corpo descascado. Mas, naquele tempo, enquanto esteve intacta, tinha montanhas altas e encristadas de terra, e, quanto às planícies a que agora chamamos solo rochoso, tinha-as cheias de terra fértil. Tinha também numerosas florestas nas montanhas, de que ainda hoje há evidências manifestas, pois é nestas montanhas que atualmente existe o único alimento para as abelhas, e não há muito tempo que se cortava árvores nesse local para construir os tetos das grandes edificações — coberturas essas que ainda estão conservadas. Havia também muitas e grandes árvores benignas, bem como a terra providenciava pastos maravilhosos para o gado. Além disso, fruía a cada ano de água vinda de Zeus e não a perdia, ao contrário de agora, que corre da terra nua até ao mar; em vez disso, por ter muita terra, recebia-a dentro de si, e armazenava-a num solo argiloso que a sustinha. Ao descarregar a água dos pontos altos para os vales, garantia fluxos abundantes de fontes e rios a todos os lugares; os templos que outrora foram estabelecidos nessas fontes e ainda hoje lá permanecem são um indício de que o que agora dizemos sobre ela é verdadeiro.

Também assim era a natureza do resto da região, que era, provavelmente, cultivada por agricultores autênticos, isto é, que faziam

apenas isto — vocacionados para as coisas caras à beleza e tinham à disposição a melhor terra e água em muita abundância, bem como estações temperadas da forma mais moderada que havia sobre a terra.

Quanto à cidade, nesta altura ela estava estabelecida do seguinte modo: em primeiro lugar, naquela altura a zona da Acrópole não estava como está hoje; é que uma só noite de chuva deixou-a completamente nua, pois dissolveu a terra por completo, e ao mesmo tempo geraram-se terramotos e um violento dilúvio — o terceiro antes da calamidade da época de Deucalião. Quanto ao tamanho que tinha outrora, noutro tempo, chegava até ao Erídano e ao Ilisso, compreendia em si a Pnix, e tinha como limite, do lado oposto à Pnix, o Licabeto; toda ela era terra e, exceto em poucos sítios, formava uma planície nos pontos mais altos.

A parte exterior, junto aos seus próprios vertentes, era habitada por artesãos e pelos agricultores que cultivavam as imediações. Quanto à parte superior, habitava-a a classe dos guerreiros, de forma autónoma e isolada, junto ao templo de Atena e Hefesto, que eles tinham vedado com uma única cerca, como se fosse uma só casa. Habitavam, em aposentos comuns, a parte que dava para norte, que equiparam com uma messe para as noites de inverno, e tinham tudo quanto fosse adequado à vida em comunidade, fossem residências ou templos, exceto ouro ou prata — pois não faziam qualquer uso disso para nada, mas, por buscarem o ponto intermédio entre a arrogância e a subserviência, habitavam em residências organizadas, em que envelheciam eles próprios e também os netos dos seus netos, as quais iam ininterruptamente entregando aos outros seus semelhantes. Na parte que dava para sul, fizeram jardins, ginásios e messes para o verão, e usavam-na para isso. No lugar onde atualmente está a Acrópole havia uma fonte única, que foi destruída pelos terramotos, da qual atualmente restam apenas pequenas linhas de água em círculo, mas que naquele tempo providenciava a toda a gente uma corrente abundante, mantendo a mesma temperatura de verão e de inverno. E assim viviam eles, como guardiões dos seus próprios cidadãos e

comandantes reconhecidos dos outros gregos, e garantiam a todo o custo que o número de homens e mulheres, que eram ou viriam a ser capazes de combater, fosse sempre o mesmo: cerca de vinte mil.

Visto que eles eram desta natureza e administravam sempre com a mesma orientação — à luz da justiça — a sua cidade e o resto da Hélade, gozavam de alta reputação em toda a Europa e em toda a Ásia, graças à beleza dos seus corpos e a todo o tipo de virtude das suas almas, bem como eram famosos entre todos os homens daquele tempo.

No que trata à condição daqueles contra quem combateram, e ao modo como de princípio se gerou essa condição, se não estiver privado da memória, visto que o ouvi quando ainda era criança, restituí-lo-ei no meio de vós para que seja comum entre amigos.

Mas antes ainda do meu discurso, impõe-se um breve esclarecimento, para que não fiqueis admirados por muitas vezes ouvirdes nomes gregos aplicados a homens estrangeiros; ouvi então a razão. Sólon, por ter pensado em utilizar esta narrativa na sua poesia, procurou o significado destes nomes e descobriu que aqueles primeiros egípcios os tinham redigido vertidos na sua própria língua; então ele, por sua vez, depois de ter assimilado o sentido de cada um desses nomes, registou-os e traduziu-os para a nossa língua. Estes escritos estiveram na posse do meu avô, e neste momento estão ainda comigo, com os quais me exercitei enquanto era criança. Portanto, que não vos cause nenhuma admiração se ouvirdes alguns nomes como estes; aí tendes, portanto, a razão. Mas vejamos agora como era o princípio daquela grande narrativa.

Tal como foi dito anteriormente acerca da partilha que ocorreu entre os deuses, eles dividiram toda a terra aqui em porções maiores e acolá em mais pequenas, onde estabeleceram templos e sacrifícios em seu próprio benefício. Deste modo, Posídon, quando lhe coube em sorte a Ilha da Atlântida, estabeleceu aí os filhos que gerou de uma mulher mortal num certo local da ilha.

Existia ao longo de toda a ilha, em direção ao mar, uma planície central, a qual se diz que seria a mais bela de todas as planícies e com uma fertilidade considerável. Nesta planície havia ainda na parte central uma montanha, baixa em todos os pontos, que distava cinquenta estádios do mar. Neste local, estava um habitante de entre os homens que aí tinham nascido dessa terra em tempos primordiais; o seu nome era Evenor e vivia juntamente com a sua mulher, Leucipe; tiveram uma filha única, Clito. Logo que a rapariga atingiu a idade de ter um marido, a sua mãe e o seu pai morreram, e então Posídon desejou-a e uniu-se a ela. Então, de modo a construir uma cerca segura, desfez num círculo o monte em que ela habitava, e construiu à volta anéis de terra alternados com outros de mar, uns maiores, uns mais pequenos — dois de terra e três de mar, no total, torneados a partir do centro da ilha e equidistantes em todos os pontos, para que fosse inacessível aos homens; com efeito, naquela altura ainda nem havia naus nem se navegava.

Foi o próprio Posídon que organizou o centro da ilha — facilmente, pois era um deus —, fazendo surgir de debaixo da terra duas nascentes de água — uma quente, outra fria — que corriam de uma fonte e fez brotar da terra alimentos variados e suficientes. Engendrou e criou cinco gerações de varões gémeos e dividiu toda a Ilha da Atlântida em dez partes; entregou a residência materna ao que de entre os mais velhos nascera primeiro, juntamente com a porção que a circundava, que era a maior e a melhor, e nomeou-o rei dos restantes, ao passo que fez destes governantes, bem como atribuiu a cada um o governo de muitos homens e uma região com vastos territórios. A todos eles atribuiu nomes: ao mais velho — o rei —, deu-lhe o nome do qual toda a ilha e também o mar, chamado Atlântico, receberam uma designação derivada — o primeiro que reinou tinha então o nome Atlas. Ao segundo gémeo — o que nasceu depois deste —, a quem havia cabido em sorte uma porção na extremidade da ilha na direção das Colunas de Héracles até à região além daquele ponto que hoje é chamada Gadírica, deu o nome

Eumelo, em grego, e Gadiro, na língua do país, sendo esta designação a que deu o nome àquela zona. Aos dois que nasceram depois chamou Anferes e Evémon; aos terceiros, Mnéseas ao que nasceu primeiro, e Autócton ao que nasceu a seguir; ao primeiro dos quartos Elasipo, e Mestor ao seguinte; aos quintos, pôs o nome Azais ao que nasceu antes e Diaprepes ao seguinte. E assim, todos eles e os seus descendentes ali viveram durante muitas gerações, governando sobre todas as outras ilhas do mar, e ainda, tal conforme dito anteriormente, como senhores dos territórios aquém das Colunas de Héracles até ao Egito e a Tirrénia.

De Atlas nasceu uma linhagem numerosa e honrada; o rei, que era o mais velho, transmitia a monarquia sempre ao mais velho dos descendentes, e assim se preservaram durante muitas gerações. Além disso, detinham riquezas em número tão elevado como nunca houve em quaisquer dinastias de reis anteriores nem é fácil que haja nas que se sigam, pois estavam providos de tudo do que havia necessidade garantir à cidade e ao resto do território. Com efeito, ainda que muito viesse de fora, por causa do império, a própria ilha fornecia a grande maioria dos bens essenciais. Em primeiro lugar, tudo quanto fosse sólido e fundível era extraído pelo ofício mineiro, bem como aquilo que atualmente apenas nomeamos — naquela altura, mais do que um nome, existia a substância: o oricalco, que era extraído em vários locais da ilha, o qual naquela altura era, à parte o ouro, o material mais valioso —, e a floresta fornecia tudo quanto pudesse ser trabalhado pelos carpinteiros.

A ilha produzia tudo em abundância, e, no que respeita aos animais, alimentava convenientemente os domesticados e os selvagens, incluindo a raça dos elefantes que nela existia em grande número. No entanto, havia também pastagens para os outros seres-vivos, tanto os que viviam nos pântanos, nos lagos e nos rios, quanto os que pastavam nas montanhas e nas planícies — havia em abundância para todos eles, e também na mesma medida para este animal, que era por natureza o maior e o mais voraz. Além

disto, criava também diversos aromas, que atualmente a terra tem aqui e ali, de raízes, folhagens, madeiras ou sucos destilados de flores ou de frutos — isto produzia e criava a ilha em abundância. Mais ainda: frutos cultivados, secos e tudo quanto usamos na alimentação e de que aproveitamos o grão — chamamos leguminosas a todas as suas variedades —, os frutos das árvores que nos fornecem bebida, comida e óleo, os frutos que crescem em ramos altos, os quais são difíceis de armazenar e que usamos apenas por prazer e divertimento, e tudo quanto oferecemos como estimulante desejável depois da ceia a quem sofre por estar cheio — naquela altura, a extraordinária ilha, que então estava sob o Sol, fornecia todas estas coisas belas e admiráveis em quantidade ilimitada.

Por receberem da terra tudo isto, construíram templos, residências reais, portos, estaleiros navais e melhoraram todo o restante território, organizando tudo do modo que se segue. Primeiro, fizeram pontes sobre os anéis de mar que estavam à volta da metrópole antiga, criando deste modo um acesso para o exterior e para a zona real. Esta zona real, fizeram-na logo de princípio no local onde estava estabelecida a do deus e a dos seus antepassados. Como cada um, quando o recebia do outro, adornava aquilo que já estava adornado, superava sempre, na medida do possível, o anterior, até que tornaram o edifício espantoso de ver graças à magnificência e beleza das suas obras.

Escavaram um canal com três pletros de largura, cem pés de profundidade e cinquenta estádios de comprimento, que começaram a partir do mar até ao anel mais exterior, e naquele local construíram uma via de acesso do mar àquele ponto, como a um porto; também abriram uma barra adequada para a entrada de naus muito grandes. Também abriram os anéis de terra, que separavam os de mar, obedecendo à direção das pontes, de modo a criar uma via de acesso entre os canais para uma só trirreme, e cobriram a parte superior para que o canal ficasse por baixo; é que as bordas dos anéis de terra tinham uma altura suficiente para suster o mar.

O maior dos anéis, aquele pelo qual passava o mar, tinha três estádios de largura, e o anel de terra contíguo tinha a mesma largura. Dos segundos, o de água tinha dois estádios de largura, enquanto que o seco era mais uma vez igual ao anterior de água; aquele que circulava no centro da ilha tinha um estádio. Quanto à ilha onde estava a zona real, ela tinha cinco estádios de diâmetro. À volta dela, a partir dos anéis e de um lado e de outro da ponte, que tinha um pletro de largura, lançaram uma muralha de pedra e colocaram torres e portas em cada um dos lados das pontes, vedando o acesso a partir do mar. A pedra, que era branca, negra e vermelha, extraíram-na debaixo da ilha, do centro e debaixo dos anéis, quer da parte de fora, quer da de dentro. Ao mesmo tempo que a extraíam, iam construindo no interior do espaço vazio docas duplas que cobriam com a mesma pedra. Algumas das estruturas fizeram-nas simples, mas noutras misturaram as pedras, e assim produziram, por divertimento, um entrançado colorido, tornando-as naturalmente aprazíveis. As muralhas que circundavam a parte exterior do anel a toda a volta do perímetro revestiram-nas com cobre, que usaram como pintura, as da parte interior com estanho fundido, e as que circundavam a Acrópole com oricalco que tinha um reluzir semelhante ao fogo.

Quanto ao modo como estava disposta a zona real no interior da Acrópole, era o seguinte. No centro — ali mesmo — estava um templo sagrado dedicado a Clito e a Posídon, o qual tornaram inacessível, envolvendo-o numa cerca de ouro — foi naquele sítio que, no princípio, estes deuses conceberam e geraram a linhagem dos dez príncipes; era também naquele mesmo sítio que todos os anos entregavam a cada um deles as primícias sagradas provindas das dez partes da ilha. Ali estava o *naos* só de Posídon, que tinha um estádio de comprimento e três pletros de largura — em altura parecia proporcional a estas medidas, mas a aparência era de certa forma bárbara. Toda a parte exterior do *naos* tinha sido coberta com prata, à exceção das extremidades (as extremidades foram cobertas com ouro).

Quanto à parte interior, o teto era de marfim maciço com ouro, prata e oricalco, o que lhe dava uma aparência variegada, enquanto que revestiram todas as outras partes — paredes, colunas e pavimento — com oricalco. Erigiram estátuas de ouro: o deus erguido num carro segurando as rédeas de seis cavalos alados, que, graças à sua altura, tocava no teto com a cabeça; à volta dele estavam cem Nereides montadas em golfinhos — naquele tempo, julgavam que elas eram assim tantas; no interior havia ainda muitas outras estátuas que tinham sido oferecidas por particulares. Em torno do *naos*, no exterior, estavam erguidas representações de ouro de todas as mulheres e dos descendentes dos dez reis, e muitas outras grandes estátuas de reis e também de particulares da própria cidade e de quantos territórios no exterior eles governavam. Concordante em grandeza e construção com esta edificação havia um altar, bem como a zona real estava também de acordo com a grandeza do império e com a organização que rodeava estes locais sagrados.

Quanto às fontes, a que tinha uma corrente fria e a que tinha uma quente, abundantes e inesgotáveis, sendo cada uma das quais de uma admirável utilidade, em virtude do sabor e da excelência das suas águas, aproveitavam para construir edifícios em torno delas, para plantar árvores adequadas às suas águas, e para instalar reservatórios — uns a céu aberto, outros cobertos tendo em vista os banhos quentes durante o inverno. De um lado estavam os reais, do outro os particulares, outros ainda para as mulheres, e os restantes para os cavalos e para os outros animais de jugo, atribuindo a cada um deles a organização que lhe era adequada. De modo a dirigir a corrente para o bosque sagrado de Posídon, que tinha todo o tipo de árvores de uma beleza e uma altura divinas, graças à fertilidade da terra, e para os territórios periféricos, canalizaram-na por meio de condutas ao longo das pontes. Ali construíram vários templos de muitos deuses, vários jardins e ginásios, uns para os homens, outros, à parte, para os cavalos, em cada uma das ilhas dos anéis.

Entre outras coisas, havia no centro da ilha grande um hipódromo à parte, com um estádio de largura, cujo comprimento compreendia a totalidade do perímetro do anel para a competição dos cavalos. Em toda a volta, havia por toda a parte aquartelamentos para um grande número de guarda-costas — a guarnição dos que eram mais fiéis estava disposta no anel mais pequeno, no ponto mais próximo da Acrópole, e aos que de entre todos estes se distinguiam em fidelidade foram concedidas residências no interior da Acrópole, junto às próprias residências reais. Os estaleiros navais estavam preenchidos de trirremes e de quantos acessórios são adequados às trirremes, tudo preparado de forma capaz.

Quanto às periferias da residência dos reis, elas estavam dispostas do seguinte modo: quando se atravessava os portos — que eram três —, vindo do exterior, uma muralha estendia-se em círculo, que começava no mar, distando, em todos os pontos, cinquenta estádios do maior anel e do porto, e fechava-se na barra do canal que dava para o lado do mar. Todo este local estava povoado por edifícios numerosos e concentrados, ao passo que o canal e o porto maior estavam preenchidos por naus e comerciantes que vinham de todo o lado, que, por serem em grande número, causavam um clamor e um ruído produzido por toda a espécie de barulhos, tanto de dia, quanto durante a noite.

Temos agora na memória uma aproximação daquilo que foi narrado naquele tempo sobre a cidade e a zona circundante das antigas edificações; devemos então tentar relembrar qual era a natureza do resto da região e o tipo de organização que tinha. Primeiro, todo este lugar, segundo se dizia, era muitíssimo alto e escarpado desde o mar, mas a periferia da cidade era toda plana. Esta zona que rodeava a cidade era ela própria rodeada por montanhas em círculo que se estendiam até ao mar — além disso, era plana e nivelada, toda ela oblonga, com três mil estádios numa direção e, pela parte central, dois mil estádios do mar até ao topo. Esta região da ilha estava orientada para Sul, abrigada do Norte. As montanhas que a circunscreviam,

naquele tempo eram famosas pelo número, grandeza e beleza, superando todas as que hoje existem; nelas havia aldeias ricas e numerosas, rios, lagos, prados que forneciam alimento suficiente para todos os animais domésticos e selvagens, e uma floresta toda ela abundante e com grande variedade de espécies — uma fonte inesgotável para todo o tipo de obras em geral e para cada uma em particular.

A planície foi mantida pela natureza e também por muitos reis durante muito tempo do seguinte modo. A maior parte da sua área formava um quadrilátero retangular e oblongo, e o restante aplanaram-no por meio de uma vala que escavaram em círculo. Na medida em que se tratava de uma obra feita à mão, a profundidade, largura e comprimento desta fossa de que se fala são duvidosos, se a compararmos aos outros empreendimentos, mas devemos dar a conhecer aquilo que ouvimos dizer: foi escavada com um pletro de profundidade, um estádio de largura em todos os pontos, e, visto que tinha sido escavada à volta de toda a planície, a largura era coincidente: 10000 estádios. Como recebia as correntes de água que desciam das montanhas, e sabendo que rodeava a planície, chegava à cidade por ambos os lados, descarregava deste modo o fluxo no mar. Assim, talharam vários canais perpendiculares, com 100 pés de largura e cada um dos quais 100 estádios afastado dos outros, dispostos transversalmente ao longo da planície desde as montanhas, que iam, por seu turno, desaguar na outra ponta da vala, na direção do mar. Era deste modo que transportavam a madeira das montanhas até à cidade e expediam os restantes produtos da época por meio de barcos, visto que haviam talhado vias de navegação transversais de uns canais para outros e para a cidade — colhiam os frutos da terra duas vezes por ano. Usavam, no inverno, a água que vinha de Zeus, e, no verão, a que a terra fornecesse e os fluxos que faziam correr dos canais.

No que respeita à população, foi estabelecido que, na planície, cada distrito forneceria um homem que comandasse aqueles que pudessem servir para a guerra, sendo que o tamanho de cada região era de dez por dez

estádios, e, no total, havia sessenta mil distritos. Dizia-se que o número de homens das montanhas e do resto do território era infinito, e todos eles, em função dos lugares e das aldeias, estavam distribuídos pelos distritos e adscritos a quem as comandava, conforme o lugar e a aldeia.

Estava prescrito que, caso houvesse guerra, cada comandante fornecesse uma sexta parte de um carro de guerra para um total de dez mil carros: dois cavalos e respetivos cavaleiros, mais um par de cavalos sem carro; um soldado que combatesse com um pequeno escudo a pé e também dentro do carro, bem como pudesse conduzir ambos os cavalos; dois hoplitas, arqueiros e fundeiros — também dois de cada; soldados de infantaria ligeira, uns que lançassem pedras e outros dardos — três de cada; quatro marinheiros para formar tripulação de mil e duzentas naus. Assim estavam organizadas as tarefas militares da cidade real; quanto às restantes nove regiões, era de outro modo, mas isso levaria muito tempo para explicar.

Quanto à organização inicial das instituições de governo e dos cargos, processou-se do seguinte modo. Cada um dos dez reis, na sua região e na sua cidade, detinha um poder absoluto sobre as leis e sobre os homens, pois castigava e condenava à morte quem quer que quisesse. Por outro lado, a autoridade que tinham uns sobre os outros e as relações mútuas dependiam das determinações de Posídon, tal como lhes transmitira a lei que havia sido fixada na escrita pelos primeiros reis numa estela de oricalco, que se encontrava no centro da ilha num templo de Posídon. Nesse local, os reis reuniam-se de cinco em cinco e de seis em seis anos, alternadamente, distribuindo assim equitativamente ciclos de anos pares e ímpares; durante essas reuniões, deliberavam sobre assuntos de interesse comum, verificavam se algum deles tinha transgredido alguma norma e julgavam-no. Quando chegava a altura de julgar, trocavam antes votos de boa fé entre si do seguinte modo. Depois de terem sido largados os touros no templo de Posídon, os dez reis, que estavam sozinhos, faziam imprecações ao deus para que eles capturassem a vítima que lhe agradasse; depois perseguiam-na

sem armas de ferro, mas sim com paus e laços. Desses touros, aquele que tivessem capturado, levavam-no para junto da estela e degolavam-no no topo dela para que o sangue corresse pelas letras — na estela, junto às leis, estava um juramento que imprecava grandes maldições para aqueles que o violassem. Então, depois de sacrificarem o touro de acordo com as suas leis, queimavam todos os seus membros, enchiam um *kratêr* de vinho misturado e deitavam um pedaço de sangue coagulado sobre cada um; em seguida limpavam a estela e lançavam o restante para o fogo. Depois disto, retirando vinho do *kratêr* com *phiales* de ouro e fazendo libações na direção do fogo, juravam julgar de acordo com as leis que estavam na estela, punir quem, anteriormente, as tivesse transgredido em algum ponto, não transgredir propositadamente nenhuma daquelas escrituras no futuro e não governar nem obedecer a nenhum governante a não ser ao que estava estabelecido de acordo com as leis do pai. Depois de fazer estas imprecações para si próprio e para aqueles que de si nascessem, cada rei bebia e oferecia como ex-voto a *phiale* ao templo do deus e dedicava-se ao jantar e a tudo o resto de que tinha necessidade. Quando chegava a escuridão e o fogo do sacrifício se extinguia, então todos eles, vestidos com um belíssimo manto azul-escuro, sentavam-se no chão junto às cinzas sacrificiais. À noite, depois de apagarem por completo o fogo junto ao templo, eram julgados e julgavam caso algum deles acusasse outro de ter transgredido algum ponto. Depois de julgarem, quando chegava a claridade, registavam as determinações numa placa de ouro que, vestidos com o manto, ofereciam como monumento.

Havia muitas outras leis particulares sobre as prerrogativas de cada rei, mas as mais importantes eram as seguintes: nunca, em circunstância alguma, lutarem entre si; ajudarem-se todos uns aos outros, caso algum deles tentasse alguma vez destituir a família real numa cidade; e, tal como os antepassados, deliberar em comunhão as resoluções respeitantes à guerra e a outros assuntos, atribuindo o comando à estirpe de Atlas. Não era lícito que um rei

determinasse a morte de nenhum membro da sua família, se não tivesse o voto de metade dos dez reis.

Esta era, segundo o relato, a natureza e o poderio que outrora existia naquelas terras e que o deus, por sua vez, organizou e dali trouxe aqui para estas terras pelo seguinte motivo. Durante várias gerações, enquanto a natureza do deus os engrandecia, foram obedientes às leis e mantiveram-se indulgentes à ascendência divina; em todos os aspetos aspiravam a pensamentos verdadeiros e grandiosos e faziam sempre uso da delicadeza juntamente com a prudência perante as vicissitudes e nas relações entre si — daí que desprezavam tudo menos a virtude, pouco apreciavam a sua condição e suportavam com facilidade, tal como um fardo, o peso do ouro e das outras riquezas. Assim, por não se inebriarem pela sumptuosidade causada pela riqueza nem se descontrolarem, não capitulavam. Pelo contrário, mantendo-se sóbrios, percebiam com acuidade que tudo isso aumentava graças à amizade mútua acompanhada da virtude, mas que isso mesmo decaía por causa da ânsia e da veneração, bem como a virtude era destruída pelo mesmo motivo.

Foi graças a esta maneira de pensar e à natureza divina que mantinham em si que aumentavam todas estas riquezas de que temos falado. Mas quando a parte divina neles se começou a extinguir, em virtude de ter sido excessivamente misturada com o elemento mortal, passando o caráter humano a dominar, então, incapazes de suportar a sua condição, caíram em desgraça e, aos olhos de quem tem discernimento pareciam desavergonhados, pois haviam destruído os bens mais nobres que advêm da honra. Mas aos olhos daqueles que não conseguem discernir a conduta que corresponde à verdadeira felicidade davam a impressão de ser extremamente belos e felizes, mas estavam impregnados de uma arrogância injuriosa e de poder.

O deus dos deuses — Zeus — que reina por meio de leis, como tem capacidade para discernir este tipo de acontecimentos, apercebeu-se de que

uma estirpe íntegra estava organizada de um modo lastimoso. Então decidiu aplicar-lhes uma punição, de modo a que eles se tornassem razoáveis e moderados. Reuniu todos os deuses na sua nobilíssima morada, que se encontra estabelecida no centro do mundo e contempla tudo quanto participa no devir, e, depois de os ter reunido, disse...

PLATÃO

AS GRANDES OBRAS